

un

Universidad  
Internacional  
de Andalucía

A



Fundación  
CAJA RURAL  
DEL SUR

# Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica

David González Cruz (ED.)

**un**  
**i** Universidad  
Internacional  
de Andalucía

**A**



*Fundación*  
**CAJA RURAL**  
DEL SUR

EDITA: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA  
Monasterio de Santa María de las Cuevas  
Calle Américo Vespucio, 2  
Isla de la Cartuja. 41092 Sevilla  
[www.unia.es](http://www.unia.es)

COORDINADOR:  
**David González Cruz**

COPYRIGHT DE LA PRESENTE EDICIÓN:  
Universidad Internacional de Andalucía

COPYRIGHT:

FECHA:  
2008

EDICIÓN:  
500 ejemplares

ISBN:  
**978-84-7993-068-4**

DEPÓSITO LEGAL:  
**SE-6847/08**

MAQUETACIÓN:  
**equipoars**

IMPRESIÓN:

# **Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica**

**David González Cruz (ED.)**



## Índice

<b>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN</b> <i>David González Cruz (Coordinador)</i>	8
<b>CAPÍTULO II: LA MENTALIDAD RELIGIOSA CATÓLICA EN LOS CONFLICTOS BÉLICOS DE ESPAÑA Y AMÉRICA DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN: EL SIGLO XVIII</b> <i>David González Cruz (Universidad de Huelva)</i>	12
<b>CAPÍTULO III: LA PERVIVENCIA DE UN MITO BÉLICO EN LA ESPAÑA MODERNA: LA IMAGEN DE SANTIAGO CABALLERO</b> <i>Roberto J. López (Universidad de Santiago de Compostela)</i>	42
<b>CAPÍTULO IV: RELIGIÓN Y CONFLICTOS BÉLICOS EN LA AMÉRICA PORTUGUESA: SIGLOS XVI-XVIII</b> <i>Pedro Cardim (Universidade Nova de Lisboa)</i>	76
<b>CAPÍTULO V: MONARQUÍA HISPANA Y DIPLOMACIA PONTIFICIA ¿UNAS RELACIONES COMPLEJAS?</b> <i>María Victoria López-Cordón Cortezo (Universidad Complutense, Madrid)</i>	100
<b>CAPÍTULO VI: LOS CLÉRIGOS DE LOS LUGARES COLOMBINOS EN LOS PERIODOS DE GUERRA Y EN LA EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA DE AMÉRICA</b> <i>Julio Izquierdo Labrado (Universidad de Huelva)</i>	130
<b>CAPÍTULO VII: CEREMONIAS Y PRÁCTICAS DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS EN LOS PROCESOS BÉLICOS</b> <i>María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda (Universidad de Sevilla)</i>	158



# Capítulo I: Introducción

Este libro tiene como objetivo profundizar en diversas vinculaciones que existieron entre la religión y el universo de la guerra en los territorios de América y de la Península Ibérica durante el Antiguo Régimen sobre la base de un modelo político monárquico que compartieron los habitantes de los dominios lusitanos e hispanos, si bien se producían peculiaridades evidentes en los comportamientos y cosmovisiones que se manifestaban en ambos espacios de ejercicio del poder militar y eclesiástico. En este marco histórico, el «Nuevo Mundo», convertido en un escenario para la instauración de la hegemonía católica impuesta por la fuerza de las armas y por los mecanismos de evangelización forzosa, fue también una muestra paradigmática de la resistencia colectiva de determinadas comunidades indígenas que se aferraban a sus ancestrales rituales bélicos por su condición de instrumentos que les dotaba de fortaleza espiritual y guerrera para combatir a los portugueses y españoles que se fueron adentrando en sus posesiones. Con todo, varios siglos de convivencia entre los nativos americanos y los pobladores de origen europeo fueron generando en las etnias autóctonas del nuevo continente una experiencia militar y estratégica que propició la adopción de usos y conductas llenos de sincretismo de manera que, en algunas ocasiones, llegaron a efectuarse incluso sublevaciones o enfrentamientos armados que tenían como elementos inspiradores a supuestas apariciones de la Virgen María o de otros miembros de la Corte Celestial.

Sin duda, el análisis conjunto de la guerra y de las prácticas religiosas nace de una necesidad historiográfica que tiene como punto de partida el estudio de las actitudes y de los hábitos de comportamiento en las coyunturas de crisis; en este sentido, los conflictos bélicos ofrecen una perspectiva idónea para comprobar cómo funcionan las creencias respecto a «lo sobrenatural» en situaciones límites en las que se pone en riesgo la supervivencia y peligra la propia vida. En estas ocasiones, como es lógico, afloraban las propias inseguridades en el destino individual o colectivo de los contendientes de forma que las divinidades se constituían en generadoras de confianza y en estímulo adecuado para infundir valor en el campo de batalla, así como esperanza en el triunfo final.

Por otra parte, se puede apreciar que las devociones y convicciones espirituales fueron integradas por los responsables de los ejércitos y del cuerpo sacerdotal en las tácticas de movilización de los efectivos militares y de la población civil, ya se tratase de chamanes indígenas o de clérigos católicos, puesto que tanto unos como otros organizaban ceremoniales religiosos con implicaciones políticas que preparaban al conjunto de sus respectivas comunidades para enfrentarse a los enemigos. A este respecto, en las filas de

la Iglesia católica podían encontrarse, incluso, a eclesiásticos que además actuaban como agentes activos en la ejecución de las operaciones bélicas; así es evidente que figuras tan emblemáticas como el prelado Belluga y otros miembros de la jerarquía eclesiástica llegaron a ponerse al mando de las tropas a causa de los compromisos adquiridos con los príncipes a los que defendían. De igual modo, los clérigos seculares o regulares también protagonizaron una ingente labor propagandística en los periodos de conflictos armados o, en su caso, intervinieron como propulsores del reclutamiento de soldados o como colaboradores indispensables en la recaudación de impuestos y en la búsqueda de donativos para la guerra, que paradójicamente fueron denominados «voluntarios» a pesar de las sutiles presiones que se ejercían para conseguirlos. Y todo ello sin mencionarse las funciones militares que realizaban los capellanes del ejército español y del portugués como consecuencia de la integración de éstos en el organigrama de los regimientos a los que servían dentro del marco del ordenamiento legal aprobado por las autoridades de sus respectivos estados.

Desde luego, la relevancia que se le otorgó durante el Antiguo Régimen a la estructura eclesiástica en la organización de los enfrentamientos con los adversarios respondía a la necesidad de vincular los procesos bélicos con las señas de identidad colectivas con el fin de encontrar el aval y soporte imprescindible para justificar la justicia de las acciones bélicas, la pérdida de vidas humanas y el sufrimiento de los pueblos. En ese sentido, las creencias religiosas formaban parte de las tradiciones y de la esencia cultural de cada comunidad; de ahí que los chamanes, los misioneros o los clérigos en sus diferentes niveles jerárquicos -precisamente por la condición de todos ellos de intermediarios entre el poder establecido y la base social- se transformaran en instrumentos fundamentales en la planificación y puesta en práctica de las operaciones de guerra. Asimismo, los conflictos bélicos se constituían en escenarios propicios al establecimiento de vínculos entre el Estado y la Santa Sede, aunque estas relaciones no estuvieron ajenas a frecuentes discrepancias políticas que se produjeron a lo largo de la Edad Moderna entre el titular de la Corona de España y el Pontífice Romano; no obstante, tanto el monarca como el Santo Padre coordinaron esfuerzos en periodos en los que estimaron conveniente impulsar cruzadas de carácter militar contra musulmanes o protestantes.

Finalmente, la conformación de este libro ha surgido de una concepción de historia comparada del pasado de todos los pueblos que constituyen actualmente la Comunidad Iberoamericana de Naciones; por ello, los capítulos que lo componen se han dedicado a analizar el entramado político, militar y religioso del conjunto de los territorios peninsulares y americanos que han compartido avatares históricos dentro de los dominios de las monarquías española y lusitana. Como fruto de esta perspectiva se ha podido penetrar en la evolución de las conexiones entre la religión y la guerra, desde la época prehistórica

hasta fines de la Edad Moderna, gracias especialmente a las aportaciones de cualificados y reconocidos especialistas en la materia abordada pertenecientes a universidades y centros de investigación de España y Portugal, quienes desde sus respectivos campos de estudio han posibilitado ofrecer una visión global de esta temática.

Sin duda, los aspectos que se analizan en esta publicación continúan teniendo plena actualidad, pues todavía a comienzos del siglo XXI, cuando los avances tecnológicos y el progreso económico y cultural han conducido aparentemente a una mayor secularización de la sociedad, se sigue observando la impronta de la herencia religiosa en los conflictos bélicos, tanto en los gestos como en los discursos de ciertos responsables políticos. La alusión reiterada de los líderes musulmanes a la «guerra santa» y a los denominados «infiel» e, incluso, determinadas invocaciones a la divinidad por parte de algunos gobernantes de potencias occidentales sitúan al mundo en el que vivimos, a pesar de la propuesta de la «alianza de civilizaciones» avalada por la ONU, en una dinámica de enfrentamientos militares y de mensajes propagandísticos que han actuado como caldo de cultivo para la radicalización religiosa y la consiguiente aparición de actitudes de desconfianza y de cierto rechazo frente a personas de otras creencias y nacionalidades.



## Capítulo II:

# La Mentalidad Religiosa Católica en los Conflictos Bélicos de España y América durante el Antiguo Régimen: El Siglo XVIII<sup>1</sup>

## **1. La Divinidad en el escenario de las guerras**

*«Jehová mi Dios alumbrará mis tinieblas.  
Contigo desbarataré ejércitos,  
y con mi Dios asaltaré muros.  
(...) Dios es el que me ciñe de poder,  
y quien hace perfecto mi camino;  
quien hace mis pies como de ciervas,  
y me hace estar firme sobre mis alturas;  
quien adiestra mis manos para la batalla,  
para entesar con mis brazos el arco de bronce.  
Me diste asimismo el escudo de tu salvación;  
(...) Perseguí a mis enemigos, y los alcancé,  
y no volví hasta acabarlos.  
Los herí de modo que no se levantasen;  
cayeron debajo de mis pies.  
Pues me ceñiste de fuerzas para la pelea;  
has humillado a mis enemigos debajo de mí.  
Has hecho que mis enemigos me vuelvan las espaldas,  
para que yo destruya a los que me aborrecen  
(...) Y los molí como polvo delante del viento;  
los eché fuera como lodo de las calles  
Por tanto yo te confesaré entre las naciones, oh Jehová,  
y cantaré a tu nombre.  
Grandes triunfos da a su rey,  
y hace misericordia a su ungido,  
a David y a su descendencia, para siempre<sup>3</sup>».*  
(Salmo 18, 1-51)

---

<sup>1</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco de dos proyectos financiados por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (ref.: HUM2007-60178/HIST) y (ref.: HUM2004-01425).

<sup>2</sup> E-mail: david@uhu.es

<sup>3</sup> *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, Santiago (Chile), Sociedades Bíblicas Reunidas, 1960, pp. 531-532.

Este salmo bíblico dirigido a Jehová en acción de gracias por la victoria de David sobre sus adversarios es una muestra de como en las civilizaciones antiguas los enfrentamientos armados han estado ligados a lo largo de la historia a rituales y creencias religiosas que han condicionado los comportamientos en las coyunturas bélicas. Así el imaginario colectivo de cada pueblo fue construyendo y forjando a las divinidades de la guerra mediante explicaciones terrenales que les otorgaban atributos, pasiones y perfiles propios de los seres humanos. En este contexto, la mentalidad religiosa católica, tras haber asimilado la cultura grecolatina, entre otras herencias, continuó dotando del sello sagrado al devenir de los acontecimientos de carácter militar; precisamente, esta cosmovisión sería compartida tanto por los súbditos como por sus gobernantes hasta el punto de que monarcas como Felipe V se dirigieron a sus vasallos no teniendo reparos en afirmar que las guerras de sus respectivos reinados habían sido enviadas por Dios<sup>4</sup>. Con todo, la interpretación de la voluntad del Todopoderoso en los conflictos armados no siempre se producía en el mismo sentido, puesto que incluso cuando estaba avalada la justicia de la guerra podía justificarse la derrota como un instrumento de purificación de los católicos hispanos; de otro modo no sería fácil comprender que se perdiesen batallas contra turcos y herejes, a pesar de contarse con la supuesta protección del Padre Eterno. De ello se hacía eco Francisco López Portillo -consejero de Su Majestad y oidor de la Real Audiencia de Guadalajara- cuando a fines del siglo XVIII, en plena contienda contra Francia, hacía referencia a esta cuestión:

«Aun estos destrozos fueran en alguna manera tolerables, si hubiera alguna probabilidad de que a la justicia de la causa, seguía frecuentemente la gloria del triunfo. Nos engañamos quando pretendemos vincular la victoria al derecho con que declaramos la guerra. Alguna vez usó Dios con sus siervos de esta condescendencia; pero otras muchas hemos experimentado, que baxo la tiranía y violencia del Otomano, enemigo implacable de Christo, han gemido con oprobrio las Armas Católicas. Muchas veces han sido éstas también vencidas por los hereges: y en nuestros días nos han penetrado las noticias que se nos comunican de la firme resistencia que ha mantenido el Rey de Prusia Federico contra sus enemigos. Todavía en mi juicio es más lamentable este inexplicable mal, a vista de la consideración de que regularmente no nos viene por un interés común del estado, sino o por el arbitrio de uno, o por la ciega ambición de dominar. Este fue el Ídolo, á cuyas aras sacrificó Alexandro Magno como por víctima toda la quietud de la Grecia<sup>5</sup>».

---

<sup>4</sup> *Gaceta de Madrid*, nº 3, 18 de enero de 1724. TORRIONE, M., ed., (1998), *Crónica festiva de dos reinados en la Gaceta de Madrid (1750-1759)*, Toulouse, C.R.I.C. Université de Toulouse-Le Mirail, p. 118.

<sup>5</sup> LÓPEZ PORTILLO, Francisco (1795), *Vida alegre y christiana, o máximas para sufrir con serenidad todo género de sucesos; útiles a todo estado y clase de personas, y especialmente a los que temen a Dios: Dirigidas por el Señor Don Francisco López Portillo, de el Consejo de S.M., Oydor de la Real Audiencia de Guadalajara: a su hermana la Madre Catalina de San Antonio, Religiosa Dominica, en el Convento de Santa María de Gracia de dicha ciudad*, Madrid, Imprenta de Don Joseph Doblado, pp. 92-93.

Ciertamente, la existencia de guerras y, especialmente, los fracasos en las batallas no serían fáciles de asumir por la mentalidad de los hispanos teniendo en cuenta que creían que Dios se encontraba de parte de ellos; no obstante, esta paradoja generada por el discurso difundido generó la necesidad de elaborar explicaciones auxiliares que concedieran un sentido cristiano al sufrimiento padecido en los conflictos bélicos. En este sentido, los eclesiásticos comprometidos con los poderes temporales trataron de razonar la proliferación de enfrentamientos armados durante el Antiguo Régimen como elementos mandados por el Soberano Eterno que posibilitaban la mortificación de los súbditos; en esta línea Fray Francisco de San Juan del Puerto -Predicador Apostólico y Cronista General de las Misiones de África- justificaba las guerras que jalonaron el reinado de Felipe V afirmando que eran consecuencia de haber sido un rey del «gusto de Dios» elegido para llevar su Cruz junto con todos los partidarios que confiaron en él para regir los destinos de la Monarquía Hispánica<sup>6</sup>. A este respecto, si por un lado se entendía que los padecimientos sufridos durante los conflictos bélicos servían en ocasiones para probar las virtudes católicas de los afectados, por otro lado, se consideraba con frecuencia que las contiendas militares eran enviadas por la Divinidad como una forma de castigo con el fin de penalizar las conductas de los hispanos; este planteamiento que pervivió en el siglo XVIII caracterizó igualmente el período de los Austrias, pues si no hubiera sido de ese modo Felipe IV no habría declarado públicamente -después de cosechar una derrota militar frente a los holandeses- que Dios se encontraba enojado contra él y contra sus reinos por los pecados cometidos tanto por sus vasallos como por él mismo<sup>7</sup>. Como fruto de esta conciencia del monarca, en 1636 ordenó al Conde de Chinchón -Virrey del Perú- que sancionara de manera ejemplar los denominados «pecados públicos y ofensas a su Divina Majestad» como medio para conseguir que el Todopoderoso le ofreciera socorro y ayuda ante los enemigos de la Corona<sup>8</sup>. Desde luego, el concepto de castigo adoptaba asiduamente la terminología de «ira de Dios» en el lenguaje empleado por eclesiásticos y seculares, habiendo sido una expresión recurrente tanto en las luchas contra musulmanes,

---

<sup>6</sup> SAN JUAN DEL PUERTO, Fr. Francisco de (1708), *Demonstración alegórica, y panegírica, que en la solemnísima acción de gracias, que al Supremo Monarca de el Cielo Christo Nuestro Señor Sacramentado consagraron los cautivos Españoles, que residen en la Ciudad de Mequinez, el día 28 de Septiembre de este año de 1707 en la Iglesia de el Convento de Descalços de Nuestro Padre San Francisco, advocación de la Purísima CONCEPCIÓN de Nuestra SEÑORA, por el feliz nacimiento de el Serenísimo Señor Príncipe de las Asturias DON LUIS PRIMERO DE ESPAÑA, Primogénito de nuestros Augustos Cathólicos Monarcas D. Philipe Quinto, y Doña María Luisa Gabriela Emmanuel de Saboya (Que Dios nos guarde)*, Sevilla, Imp. Francisco Garay, p. 23.

<sup>7</sup> ELLIOT, J. (1982), «Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII», en J. Elliot (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, p. 206.

<sup>8</sup> Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, leg. 429, fol. 204.

«herejes» (es decir, cristianos protestantes) e, incluso, contra estados católicos europeos<sup>9</sup>. De este modo la imagen justiciera del Supremo Criador, irritado con los comportamientos de los creyentes, sería instrumentalizada por la Iglesia con la correspondiente colaboración del poder político en su estrategia de reevangelización continua de la sociedad civil como mecanismo para incentivar la oración y la realización de obras pías; no en vano, existía disponibilidad en la población para asumir estas fórmulas religiosas como consecuencia de la aceptación de los principios tridentinos recogidos en catecismos que insistían en que las obras de penitencia permitían atajar los castigos y penas que el Padre Celestial imponía a causa de las culpas cometidas<sup>10</sup>.

Dentro de este marco esbozado se integraban también las rogativas públicas ordenadas por la Corona y los ejercicios espirituales de carácter colectivo que realizaban los habitantes de algunos municipios en tiempos de guerra<sup>11</sup>. A modo de muestra, el cabildo municipal de la ciudad americana de Santiago de Rionegro informaba al Rey de España que su vecindario se congregó durante quince días, “retirados del bullicio del mundo y de sus cuidados”, ocupando todo el tiempo en procesiones, rogaciones y mortificaciones privadas con el fin de aplicar sus posibles efectos a la consecución del triunfo sobre la Francia Revolucionaria<sup>12</sup>. En esta línea, el propio Sínodo de la diócesis de Concepción en el Reino de Chile, promulgado en 1744 por el obispo Pedro Felipe Azúa e Iturgoyen, dejaba constancia de que las rogativas eran una antiquísima costumbre empleada por

---

<sup>9</sup> Precisamente un documento firmado por Florián González en Cartagena el 13 de febrero de 1708 y enviado por la Nunciatura de España a la Secretaría de Estado de la Santa Sede utilizaba esta expresión al hacer referencia a los reveses sufridos por los intereses militares de Felipe V en el Norte de África; de esta forma lo manifestaba: “Pareze que no ha zesado la ira de Dios, pues habiendo pasado seis embarcaciones a Mazarquivir, las dos grandes con un poderoso socorro de Bíberes, Municiones, y muchos géneros que se remitan de prevención para aquel Hospital, y Thahonas; y habiendo de traer aquellas familias, y gente que no ha de quedar allí, ha querido nuestra desgracia que a una saetía la apresaron tres Navíos de turcos que están en aquellas Borqueras, y otra saetía de el Theniente de Rey de esta Ciudad y un Pingue, se supone les ha sucedido lo mismo... El mismo día de ayer entró en este Puerto un Navío de Guerra de Francia, y está dispuesto el embiarle de escolta con otras tres embarcaciones Ginobesas para llebar otro socorro, si éste no se logra se perdió Mazarquivir con más de dos mil y quinientas Personas, las cuatrocientas serán Mugerres, Niños y esclavos”. ASV, Segr. Stato, Spagna 199, fol. 223.

<sup>10</sup> *Catecismo romano compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia y publicado por San Pio V. Traducido del latín al castellano por Don Lorenzo de Agustín de Manterola*, Pamplona, Oficinas de Benito Cosculluela y José Longas, 1780, p. 317.

<sup>11</sup> A modo de ejemplo, Carlos IV dictó una orden el 27 de marzo de 1793 mandando que en todos sus dominios de las Indias se hiciesen rogativas públicas implorando el auxilio del Altísimo para que favoreciese las «Armas Católicas» durante la Guerra de la Convención. Archivo Nacional de Chile (ANCH), Capitanía General, leg. 742, fol. 68.

<sup>12</sup> AGI, Estado, leg. 63, nº 3.

los fieles desde los primeros tiempos de la Iglesia para implorar la piedad divina cuando se producían calamidades y coyunturas adversas<sup>13</sup>. Por su parte, el Arzobispo de Santa Fe elaboraba un edicto pastoral durante el conflicto con Inglaterra insistiendo en la necesidad de obtener la misericordia del Señor mediante las oraciones *pro tempore belli* que prescribía el Misal Romano; asimismo, trataba de incentivar la participación del clero y de los seglares en las misas y rezos dedicados a fines bélicos a través de la concesión de días de indulgencias a quienes se implicasen de una forma u otra en esta tarea; así, al menos, podía leerse en el mencionado edicto publicado el 6 de enero de 1797 en el *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*:

«... Por tanto encargamos, y rogamos a todos, y a cada uno de los Venerables Sacerdotes, Seculares, y Regulares de este nuestro dicho Arzobispado, den dichas Oraciones en las Misas que rezasen, cantasen, no siendo en las exceptuadas, concediéndoles 80 días de Indulgencia por cada vez que así lo practicasen. Y en la misma conformidad pedimos, y rogamos a todos nuestros muy amados Diocesanos de ambos sexos, y particularmente a las Religiosas de nuestra Filiación, que trayendo a la vista las calamidades, y horrores de toda Guerra, principalmente contra Hereges, y las estrechas obligaciones que a todos nos impone la humanidad, vasallage, religión, y reciproca caridad, devota, humilde, y fervorosamente pidan al Señor en sus oraciones, y cualesquiera otros ejercicios penales, y piadosos se digne mirar con ojos de misericordia, y piedad a la Católica Iglesia, su muy amada Esposa, y a nuestro Augusto Monarca, y todos sus Estados; dispensándonos quanto antes el consuelo, que tanto nos interesa, de una Paz sólida, estable, y perpetua, que contribuya a la gloria, y exaltación de su Nombre, y a la de la universal Iglesia, y a la de nuestro Augusto Soberano, y su Monarquía; concediendo, como concedemos 80 días de Indulgencia por cada oración, o ejercicio de piedad, o de mortificación que cualesquiera de dichas Personas hiciesen por dichos fines, teniendo la Bula de la Santa Cruzada<sup>14</sup>».

En este contexto de búsqueda de la clemencia resulta llamativo observar que a pesar de que la Iglesia Católica perseguía las doctrinas que defendían la predestinación en la salvación de las almas; sin embargo, apoyaba todo el marco teórico que fundamentaba el denominado «designio divino» en los conflictos bélicos. Así la literatura religiosa o los escritos políticos aludían, con frecuencia, a que los sucesos militares estaban previstos por la «infinita sabiduría» del Todopoderoso que, además, era reconocido como responsable último de los acontecimientos considerados como casuales. De este modo, se aceptaba la tesis de que las conductas en las coyunturas estaban determinadas por la voluntad del Padre Eterno; por ello, el oidor López Portillo no tuvo problemas para superar el control de la censura a fines del siglo XVIII cuando se manifestaba a favor de un Dios con la capacidad de controlar las actuaciones de los seres humanos:

---

<sup>13</sup> *Sínodo de Concepción (Chile) 1744*, Madrid, 1984.

<sup>14</sup> *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, t. VI, n° 265, Viernes, 6 de enero de 1797, pp. 1619-1620.

«...siempre veremos y adoraremos al Todo Poderoso como a un Agente universal de todos los sucesos, y conformaremos a la suya nuestra voluntad... Ningún suceso, pues, que experimentemos nos deberá turbar. Enciéndase la guerra, vengan de ellas unas consecuencias infelices; falten las dotes, que deseamos, a los que administran la justicia: sobrevengan todas las desdichas, arruínense como Troya las Ciudades a las declamaciones poéticas; asólese los Reynos enteros, como sucedió con el de los Asirios, Medos y Griegos, debemos entender, que así convino lo ordenase Dios, y no ser tan necios que creamos haber ignorado su Magestad lo que podía ser mejor, que si lo supo, no lo quiso hacer, ó que si quiso, no pudo... Con esto toda nuestra obligación consistirá en aprobar las divinas disposiciones, y formar de ellas el concepto que nos exige el alto origen, de donde dimanar ».

Con estas premisas deterministas escaso espacio quedaba al libre albedrío que, aunque había sido un principio cultivado por la doctrina contrarreformista, producía aristas en su integración en las concepciones religiosas que se habían configurado en torno a los episodios militares del Antiguo Régimen; no en vano, algunos autores llegaban a expresar que las acciones estimadas como aparentemente libres se correspondían con sucesos que Dios tenía diseñados con anterioridad. En cualquier caso, las contradicciones teológicas que pudieran surgir en el discurso religioso de las guerras quedaban subsanadas con los argumentos esgrimidos respecto a la incomprendibilidad de las pretensiones de la Divinidad y lo impredecible que resultaban sus designios para el entendimiento de los seres humanos.

---

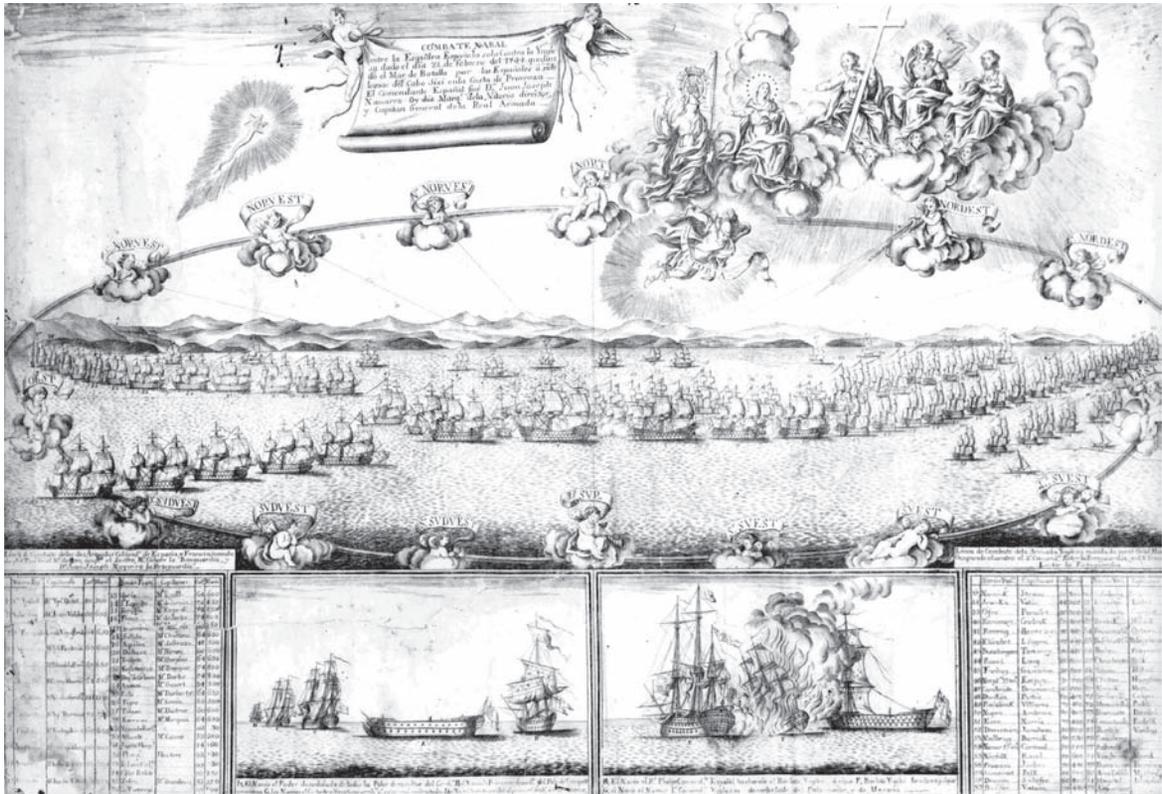
<sup>15</sup> LÓPEZ PORTILLO 1795, pp. 56-59.

<sup>16</sup> Esta posición sería defendida, entre otros, por el mencionado consejero del Rey Carlos IV: «Y como habrá alguno, que llegue a persuadirse, que aquellas cosas, que dependen del libre albedrío del hombre, podían acontecer sin la voluntad de Dios, quando él mismo, sabemos, que muchas veces no solo las predixo y anunció por medio de los Profetas, sino que las expuso del mismo modo que acontecieron, y nunca pudiera saberlas sin un grande peligro de errar, si las ocasionara, no el designio de la Divina Providencia, sino el casual evento..., de tal suerte que su libre acción corresponda infaliblemente, y sin duda alguna al suceso que ya tenía Dios prevenido en su Mente. Y así si consideras las causas próximas, que concurren al efecto, te parecerá casual la operación; pero si miras a Dios disponiendo remotamente la causa, o la tendrás por una disposición suya... En fin llega el día de la batalla, se da ésta, y siendo vencido Básalo huye por donde lo lleva su voluntad a rienda suelta, por el peligro de quedar muerto, o prisionero, pero lo lleva por donde lo tenía Dios mucho tiempo antes prevenido». LÓPEZ PORTILLO 1795, pp. 46-49.



Escena alegórica de la batalla de Lepanto en la que se presenta en un plano superior a Dios Padre y otros miembros de la Corte Celestial participando activamente en el enfrentamiento naval. Grabado de Giovanni Battista Caballeriis, 1572.

Sea como fuere, el denominado Dios de los Ejércitos con su «brazo omnipotente» sería considerado como el responsable de los triunfos y de las derrotas, independientemente del número de efectivos militares que comparativamente se hubiese llegado a disponer en relación con los enemigos. Por ello, la presencia del Todopoderoso en el imaginario colectivo del campo de batalla o de la retaguardia, ya fuese en la persona del Padre o de su hijo Jesucristo en sus diferentes advocaciones, se formalizaba con las narraciones de supuestas apariciones o mediante invocaciones y acciones de gracias que pretendían conseguir su auxilio.



Alegoría de los integrantes de la Corte Celestial presenciando el combate naval entre la escuadra española y la inglesa que tuvo lugar el día 22 de febrero de 1744. ©Biblioteca Nacional de España.

La imagen de carácter guerrero construida en torno a lo sobrenatural y validada por los pasajes bíblicos del Antiguo Testamento<sup>17</sup> se proyectaba sobre otros miembros cualificados de la Corte Celestial como la Madre de Cristo, los santos y los arcángeles propiciando la creencia en unas tropas españolas capaces de triunfar sobre las adversidades gracias a la protección de la Divinidad en sus diferentes expresiones<sup>18</sup>, de manera que en el caso de América se describían los enfrentamientos armados como si se tratase de un «continuado milagro» que había permitido hacer invencible a un ejército de pocos españoles frente al conjunto de los indígenas<sup>19</sup>. Por su parte, la Virgen se integraba en el organigrama de la guerra como si fuese la heredera de la diosa Palas Atenea, de forma que la literatura religiosa la describía participando tanto en combates contra los indios como en batallas contra otros ejércitos europeos; de ello daba muestras Fray Juan de Mena -carmelita sevillano y catedrático de la Universidad de Osuna- cuando afirmaba en 1638 que el

resplandor de María Santísima en forma de nube luminosa protegió a las fuerzas armadas españolas frente a los franceses y holandeses:

«Pero con espíritu mirava a los sucessos de Flandes, y Fuente Rabía. A aquellos con numeroso, y fuerte exercito sobre Amberes. Estos con 22000 Franceses sobre el fuerte de Fuente Rabía, cercándola con penoso y fuerte cerco, como Faraón a los israelitas ocupando montes, y eminencias, collados, llanos, tomando con gente armada los pasos, salidas, y entradas por donde les pudiesse entrar socorro, obligándoles con esso viéndose assí cercados, flatos de bastimento, de polvora, valas, y gente, armas, fuerças, desesperados del socorro, con ninguna esperanza de escaparse, despechados de la vida, o se dexassen morir, y passar a cuchillo, o se entregassen infamemente. Assí a los unos como a los otros socorre Dios por medio de la nube luminosa, y abrasada de MARÍA Santíssima, dando Dios assí a los Holandeses, como a Franceses el mismo castigo de agua, y fuego, que dio a los gitanos, y Faraón, porque unos y otros cometieron el mismo delito...; porque esta nube divina os será luz resplandeciente, que os encamine el buen successo de las vitorias; tenebrosa y obscura que ciegue a los enemigos<sup>20</sup>... ».

Una ejemplificación muy similar a la referida se observa en tierras americanas, donde Antonio de Solís, en su *Historia de la Conquista de México* editada en 1704, también decía que los indios declararon haber visto en el aire una «Señora, como la que adoraban los forasteros por Madre de su Dios: que los deslumbraba, y entorpecía, para que no pudiesen pelear<sup>21</sup>».

---

<sup>17</sup> Una parte de los escritos que relataban los acontecimientos bélicos durante el siglo XVIII hacían referencia a hechos de la Biblia en los que el Padre Eterno ayudaba a su pueblo en los combates contra los enemigos. Sirva como muestra el siguiente fragmento de texto publicado durante la Guerra con la Francia Revolucionaria: «el Dios de las batallas los confundirá; su brazo omnipotente no ha menester grandes Exércitos para contrarrestar sus fuerzas: si las nuestras son desiguales, también lo eran las de Abía, Rey de Judá, que con solo 40.000 hombres derrotó a Jeroboan, cuyo Exército se componía de 800.000 combatientes: Phacée, Rey de Israel, dio muerte en solo un día a 120.000 hombres de las Tropas de Judá: Asa, Rey de Judá, con 600.000 fue atacado por Zara, Rey de Chus, que tenía un millón, y quedó éste enteramente derrotado ¿Quántas veces los Israelitas salieron victoriosos del furor de sus contrarios, con muy corto Exército? Si les faltó el alimento, Dios lo suplió con el Maná del Cielo: si carecieron de agua, brotaron arroyos las peñas al solo contacto de la vara su Caudillo Moysés: si el día fue corto para concluir una batalla, se detuvo el Sol en medio de su carrera: si la obscuridad de la noche las impedía el caminar, una luminosa nube les servía de guía: si Pharaon los persigue arrogante, el Mar abre su seno para darles paso, y sumergir después entre sus olas a todos sus contrarios...» *Diario de Barcelona del día 12 y 13 de abril*, «Carta de un catalán a sus paisanos con motivo de las Rogativas», s/d.

<sup>18</sup> Vid. GONZÁLEZ CRUZ, D. (2000), «Los dioses de la guerra: propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen», en D. González (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva y CER, pp. 29-49.

<sup>19</sup> Así lo expresaba un manuscrito anónimo dirigido a José Carvajal y Lancaster. *Estado político del Reino del Perú*, Madrid, 30 de abril de 1747.

<sup>20</sup> MENA, Fray Juan (1638), *Desagravios de María Santíssima de los agravios hechos a su imagen santa, dándola a las llamas el pérfido herege Olandés; en la Fuerza de Caloo. Celebrados en el insigne Octavario, que en veneración de la Santa Imagen de esta Señora hizo el Convento Grande de nuestra Señora del Carmen de la ciudad de Sevilla a siete de Noviembre de 1638 años*, Sevilla, Imp. Simón Fajardo Montano, pp. 21 y 22.

<sup>21</sup> SOLIS, Antonio de (1704), *Historia de la Conquista de México. Población, y Progressos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España (principios del siglo XVI)*, Bruselas, Casa de Francisco Foppens, p. 296.

Desde luego, la imagen de la Virgen unida a la lucha contra infieles o, mas tarde, frente a los «herejes» fue una constante que procedía de tiempos de las cruzadas medievales<sup>22</sup> y de la propia época de la Reconquista; no en vano, a María Santísima se le retrataba en las operaciones militares tirando piedras a los musulmanes, devolviéndoles las flechas que lanzaban, o en su caso, echándoles arena para cegar sus ojos durante las batallas<sup>23</sup>. Ese modelo se trasladaría posteriormente al Nuevo Mundo durante el período de la conquista, pues allí encontraremos relatos bélicos en los que María Santísima aparecía tirando tierra a los indígenas con el fin de mermarles la visión mientras que se enfrentaban a las huestes españolas<sup>24</sup>. Del mismo modo que a la Madre del Señor se le adjudicaban este tipo de milagros que transformaban el curso de los acontecimientos militares, también se le hacía protagonista de revelaciones prodigiosas que permitían conocer al mismo tiempo que se producían, a pesar de la distancia, los hechos que tenían lugar en otros lugares del Mundo donde guerreaban las tropas hispanas; como prueba de ello, una relación de sucesos redactada a principios del siglo XVIII declaraba que Nuestra Señora de Atocha comunicó la victoria de Orán a los religiosos de su Convento en el momento de acontecer:

«... pues esta Soberana Imagen, Patrona de Madrid, y siempre Protectora de las Armas de el Rey, publicó la victoria a sus religiosos, a el mismo tiempo que en Orán la conseguían, pues según refirieron algunos de ellos, arrojó la media luna que a sus pies tiene, anticipando la gloria de la empresa, con clara, distinta demonstracion de su soberano Patrocinio... Al siguiente día Jueves, con igual disposición volvió Madrid de las Casas de su Ayuntamiento a repetir a nuestra gran Patrona de Atocha nuevas gracias, por la celebre noticia, que llegó la noche antes de la Toma de la Plaza de Orán, y Castillos<sup>25</sup>... »

---

<sup>22</sup> BARCELÓ, E. (1998), *Los templarios*, Madrid, Edimat Libros S.A., p. 44.

<sup>23</sup> A este respecto, las leyendas que recogían la tradición oral manifestaban que las piedras y flechas lanzadas por los musulmanes en el valle de Deva se volvieron contra ellos después de que Don Pelayo invocase a Nuestra Señora de Covadonga. Por otro lado, también tuvo difusión la leyenda de la Virgen de la Vega -patrona de Benavente (Zamora)-, pues según se contaba se dedicó a tirar piedras con una honda a las tropas moras. ARADILLAS, A. y ÍNIGO, J. M. (1999), *Fiestas y romerías de la Virgen*, Madrid, Ed. PPC, pp. 58-59 y 118-119.

<sup>24</sup> Este modelo de Virgen que echaba arena a los ojos de los nativos americanos fue descrito por Carvalho y Goyeneche a fines del siglo XVIII al resumir la historia y milagros de Nuestra Señora del Socorro. Vid. CRUZ DE AMENABAR, I. (1986), *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, p. 218.

<sup>25</sup> *Breve compendio, y sucinta expresión de la ternura, y amor con que en gloriosas, plausibles demonstraciones de regocijo celebró, con obsequiosos júbilos de su alegría, la mui Noble, Leal, Imperial, y Coronada Villa de Madrid, Corte del Mayor Monarca D. Phelipe V (que Dios guarde) por la felicidad de sus Armas, en el África, contra el barbarismo, Toma de Orán, sus castillos, y el de Mazarquivir, según refieren las noticias comunicadas por su Ayuntamiento al Sr. D. Urbano de Ahumada y Guerrero, del Consejo de su Magestad en el Real de Hacienda, Superintendente General de Rentas Reales de la Provincia de Madrid, su corregidor, y la Comisión que de Real Orden de Su Magestad se halla a sus Reales Pies en esta Ciudad*, Biblioteca General de la Universidad de Sevilla (BUS), Fondo Antiguo, Estante 111, nº 28, impreso 13, pp. 3-4.



Nuestra Señora de las Nieves, protectora de la ciudad de la Imperial y de la Concepción en Chile.

Grabado publicado en la obra de Alonso de Ovalle  
*Histórica Relación del Reino de Chile* (Roma, 1646).

Precisamente las facultades bélicas otorgadas por los hispanos a María motivó que fuera tomada como patrona y protectora de los habitantes de los diversos territorios de la Monarquía en sus diferentes advocaciones; así sucedería, entre otras, con N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de los Remedios<sup>26</sup>, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de la Victoria, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de la Defensa, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. del Rosario, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de Guadalupe, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. del Carmen<sup>27</sup>, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de Atocha, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. del Refugio, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de la Conquista, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de las Nieves, N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. de la Merced o N<sup>a</sup>.S<sup>a</sup>. del Socorro, por citar solamente algunas de las más representativas.

Con todo, este panteón celestial de abogados-protectores generado por las creencias de los católicos no se limitó exclusivamente a Dios y a la Virgen, puesto que otros santos como Santiago Apóstol fueron considerados especialistas en la obtención de triunfos frente a los enemigos de la Corona. En concreto, las leyendas construidas desde la época medieval situaban al Patrón de España combatiendo junto al Cid y las tropas cristianas en el proceso de Reconquista de la Península Ibérica; de ahí que se difundiera la iconografía del Santiago matamoros que fue asumida por la mentalidad colectiva hasta el punto que todavía en el siglo XVIII los manuales militares más divulgados concedían credibilidad a la presencia activa de este santo en los episodios bélicos. De este hecho es testimonio evidente el libro editado en 1707 por el Coronel de Infantería Tomás de Puga y Rojas, quien decía que este «Divino Rayo, hijo del Trueno, Patrón de nuestra España» se apareció en muchas batallas para ayudar al ejército<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Entre ellas, Nuestra Señora de los Remedios fue elegida como intercesora de la Armada de Barlovento desde su fundación en 1639. TORRES RAMÍREZ, B. (1981), *La Armada de Barlovento*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, p. 294. Todavía a fines del siglo XVIII se celebraba en México una solemne fiesta dedicada a esta imagen como acción de gracias por haber liberado a la flota española de las hostilidades francesas en 1696. *Gaceta de México*, n<sup>o</sup> 46, 6 de septiembre de 1785, pp. 384-385.

<sup>27</sup> Es curioso que Nuestra Señora del Carmen hubiese sido adoptada como protectora tanto por el ejército español como por las tropas independentistas americanas, trazándose así una línea de continuidad en la mentalidad religiosa hispana que perduró en los nuevos países que se constituyeron a partir de la Independencia.

<sup>28</sup> PUGA Y ROXAS, Tomás de (1707), *Compendio militar, que demuestra a todos los profesores de la Guerra, oficiales, y soldados, lo tocante a sus ejercicios; así en Campaña, y expugnaciones de toda suerte de Plaças, como en sus defensas; forma de esquadronar, y fortificar, así el Real, como las Plaças; con varias prevenciones Militares; tanto para la Guerra de tierra, quanto para el Gobierno Militar, y Polytico de la Mar*, Quesada, p. 23.



Escena en la que aparece el Apóstol Santiago luchando contra los musulmanes. Grabado realizado por Antonio y Juan Palomino. Publicado en Madrid en 1724<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Editado en: SAN JUAN DEL PUERTO, Francisco Jesús María de (1724), *Patrimonio seraphico de Tierra Santa, fundado por Christo nuestro Redentor con su preciosa sangre, prometido su majestad A.N.P.S. Francisco para sí, y para sus hijos*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V. María de Jesús de Agreda.

Esa imagen de Santiago derrotando infieles se trasladaría a América durante el período de la Conquista de manera que las crónicas y relatos de sucesos lo describían derrotando a los indios y causando terror entre ellos; así, Pedro Cieza de León, en *La crónica del Perú* manifestaba que algunos indígenas que formaban parte de las fuerzas armadas de Mango Inga afirmaban que «veían algunas veces, cuando andaban peleando con los españoles, que junto a ellos andaba una figura celestial que en ellos hacía gran daño<sup>30</sup>». De igual forma, Diego de Esquivel y Navía declaraba en 1651 que Santiago había sido nombrado patrón de la ciudad de Cuzco «por haber sido, quien milagrosamente tuvo gran parte en su conquista y pacificación, peleando visiblemente a favor de los españoles contra los indios, según lo testimonia la tradición antigua derivada de unos en otros<sup>31</sup>». Por su lado, del relato de Alonso de Ovalle en su *Histórica Relación del Reino de Chile* parece desprenderse que la capacidad protectora de este santo, junto a la Virgen, había calado en la cultura indígena hasta el punto que podrían haber sentido respeto a sus supuestos mandatos; así se aprecia, al menos, en el siguiente fragmento de texto redactado por el citado autor que narra los ataques de los nativos a la ciudad de Imperial reproduciendo las palabras del capitán Diego de Venegas:

«Aconteció muchas veces hallándonos en grande aprieto, mostrarse visiblemente a los indios, y mandarles que no hicieren mal a la ciudad, y que se volviessen a sus tierras; y ellos sin poder hazer otra cosa obedecer a su mandato, y levantar el cerco, y volverse a sus cosas, como corderos, los que habían salido de ellas como lobos hambrientos, así lo refirieron los mismos indios muchas veces, diciendo, que una Señorita acompañada de un Español viejo, que andava con un caballo blanco (que a lo que siempre se coligió, era el Señor Santiago, patrón de la cabeza de aquel Reyno, y de todo el) los hacía volver huyendo a su tierra<sup>32</sup>».

---

<sup>30</sup> Parece ser que muchos de estos indígenas dijeron que la mencionada figura celestial era el Apóstol Santiago montado en su caballo blanco. CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La crónica del Perú*, Madrid, Historia 16, 1984, pág. 398.

<sup>31</sup> ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de (1980), *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, t. II, Lima, Fundación N. Wiese, p. 100-101.

<sup>32</sup> OVALLE, Alonso de (1646), *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en él la Compañía de Jesús*, Roma, Francisco Cevallo, p. 186. Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV), Stamp. Barb. H.III. 53.



Escena alegórica con Santiago Apóstol encabezando las huestes conquistadoras que luchaban contra los indios. *Histórica Relación del Reino de Chile*, de Alonso de Ovalle (Roma, 1646)

Aunque la primacía del Apóstol del Señor en el teatro militar fue incuestionable durante el Antiguo Régimen en el conjunto de la Monarquía Hispánica, también se advierte que a otros santos de la Corte del Cielo se les adjudicaron acciones armadas o, en su caso, capacidades de protección en determinados territorios peninsulares o americanos. Entre otros puede señalarse a San Hipólito -mártir que en la iconografía del Levante español aparece representado con armadura militar-, quien pasó al santoral del Nuevo Mundo con la denominación de patrón de las conquistas<sup>33</sup>. A éste se añadían dos mujeres con predicamento en ambas orillas del Atlántico, Santa Rosa de Lima<sup>34</sup> y Santa Teresa de Jesús, esta última sería designada en 1700 por el Rey de España como patrona de la provincia del Darién en virtud de las facultades intercesoras que se le reconocieron en la empresa de expulsar a los escoceses de ese lugar<sup>35</sup>. Por su parte, en el Principado de Cataluña fue característica la devoción a San Narciso durante los periodos de guerra, pues existía la creencia de que cuando se reproducía el milagro de la aparición de las moscas sobre su sepulcro existente en Gerona se estaba en presencia de un presagio de su protección ante posibles ataques de los enemigos<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> CASTORENA Y URSUA, Juan Ignacio de (1709), *Fructo de bendición de la Rosa de Castilla, y la Flor de Lyz Francesa, Príncipe, que Dios prospera, por intercesión del Gran San Bernardo santo francés, patrón español. De los Fructos de México, Metrópoli de estos Reynos, Corazón de la América, y Cabeça de la Nueva España. Oración panegyrica, que el día de su Fiesta, en el Convento de sus religiosas en su Iglesia dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe la Mexicana, y al Santo Abbad*, México, Imp. Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, pp. 6-7.

<sup>34</sup> Vid. GUERRA, F. (1993), *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 65-66.

<sup>35</sup> En concreto la cédula real que nombraba patrona a Santa Teresa fue comunicada al Virrey del Perú, al Presidente de la Audiencia de Panamá y al Gobernador de Cartagena de Indias en estos términos: “Habiendo llegado a mi Real noticia la de haber desamparado escoceses el puesto que habían ocupado en el Darién, el día quince de octubre del año pasado, que es en el que celebra la iglesia la festividad de Santa Teresa de Jesús, a quien profeso la devoción correspondiente a su virtud, resolví hacerla el obsequio de una fiesta en el convento de Nuestra Señora del Carmen, y respecto de haber vuelto aquellos a querer ocupar el mismo puesto con mayores fuerzas, y haberse conseguido por medio de mis armas su exterminio, he resuelto declarar que la fiesta a la Santa, sea anual y votiva, declarándola por patrona y protectora de la provincia del Darién, para que por su intercesión se mantengan con la pureza de la religión que facilitará su ruego con Nuestro Señor; y en señal de mi reconocimiento, os prevengo que en caso de hacerse fortificación en aquel paraje, o dejando señal, se ha de llamar de aquí adelante Santa Teresa del Darién, para que siempre quede esta memoria...” AGI, Indiferente, leg. 431, libro 45, fol. 83. MURO OREJÓN, A. (1956), *Cedulario americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas contenidas en los Cedulares del Archivo General de Indias*, t. 1, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 670-671.

<sup>36</sup> Así lo manifestaba el papel periódico publicado en la Ciudad Condal el 30 de noviembre de 1710: “... para poner a Gerona en el estado de defensa que conviene, por si Franceses (como lo publican) tomasen la aariesgada resolución de sitiaria, en lo adelantado de la Estación, mediante las cuales, y principalmente la poderosa Protección de D. Narciso, que con tan prodigiosas, y manifiestas señales, nos asegura de la Divina asistencia, podemos muy fundadamente prometernos, que ayan Franceses de quedar escarmentados”. *Gazeta de Barcelona*, núm. 29. Barcelona, Imp. Rafael Figueró, 1710. ASV, Segr. Stato, Spagna 203, fols. 552-553.



Xilografía antigua de San Narciso que hace referencia al milagro de las moscas que, según la tradición, salían de su sepulcro cada vez que era necesario combatir a las tropas enemigas que atacaban la ciudad de Gerona.

Por último, el panteón celestial de la guerra se completaba con las milicias de los ángeles dirigidas por el Arcángel San Miguel, a quien la literatura religiosa le concedía el título de Capitán General. Ciertamente, la mentalidad hispana le consideraba un acreditado especialista en la lucha contra los ejércitos de herejes -holandeses e ingleses, entre otros-; no en vano, los relatos que narraban sus hazañas militares lo describían batiéndose con su espada en los campos de batalla frente a los adversarios de las tropas españolas. Desde luego, el prestigio bélico adquirido a lo largo de los siglos originó que tanto clérigos como seglares se dirigieran a él durante los periodos de enfrentamientos armados con el fin de pedirle que venciese a los enemigos de la Monarquía. De este modo imploraba su

ayuda uno de sus devotos en 1758 como consecuencia de la entrada de España en la Guerra de los Siete Años y tras conocerse los riesgos asumidos por Carlos III en el Tercer Pacto de Familia contraído con los borbones franceses:

«ORACIÓN AL PRÍNCIPE DE los Ángeles San Miguel, por la persona del Rey nuestro Señor, su Familia, y Exércitos. Supremo Príncipe de los Principados del Cielo, y vigilante Patrono de la Tierra, Capitán de la milicia Angélica, y Defensor de los Exércitos Christianos: Suplícote defiendas a nuestro Cathólico Rey, como defendiste al Rey Ezequías contra el poder de los Asyrios, quando no tuvo otro remedio, sino el de tu poderosa protección; por la qual en una noche mataste a ciento y ochenta y cinco mil enemigos. Suplícote sean por ti aceptas sus piadosas oraciones como lo fueron las del Rey David, por las quales embaynaste la espada de la Justicia Divina, que castigaba al Reyno Judayco... Ampara sus Reynos, y los Exércitos Reales, para la tranquilidad pública, y paz de la Iglesia. Envía en su socorro tus Celestiales Esquadrones, como lo embiaste a favor de Eliseo, y Jacob<sup>37</sup>».

Por otra parte, la transmisión y aceptación de las cualidades militares de los ángeles por el imaginario colectivo del continente americano generó la construcción de una nueva iconografía pictórica que envolvía a sus figuras con ropas inspiradas en los soldados de la época, al mismo tiempo que se sustituía la espada por el arcabuz. Precisamente ésta sería una de las temáticas que gozó de mayor aceptación entre las que fueron características de la escuela cuzqueña, lo que motivó su amplia divulgación a lo largo del Virreinato peruano en el siglo XVII y principios del XVIII; principalmente en Bolivia, Norte de Argentina y Alto Perú.

---

<sup>37</sup> Coronela de San Miguel Arcángel, Príncipe y Capitán General de los Ángeles, Primer Ministro del Reyno de Dios, y Protector de la Iglesia, Madrid, Imprenta de Cruzada, 1758, pp. 55-57.



Ángel arcabucero. Museo Nacional de Arte de Bolivia.

## 2. La alianza entre la Iglesia y la Monarquía

La tesis del origen divino del poder temporal de los príncipes que sustentaba la base teórica de las monarquías absolutas europeas colocaba a los titulares de la Corona española en el escalafón inmediatamente inferior a la jerarquía del Cielo con la denominación de «vicedioses» o «ministros del Altísimo». No obstante, la independencia de actuación de los monarcas no suponía una total libertad, puesto que a diferencia del Todopoderoso los reyes debían sujetarse a las leyes naturales, civiles y religiosas. Desde luego, en

---

\* <http://www.mna.org.bo/aa-5html>

este marco los miembros cualificados del clero insistían en que la religión cristiana era el apoyo más firme de los tronos<sup>38</sup>; pero este principio sería más evidente durante las coyunturas de crisis políticas o bélicas. Si de ello eran conscientes los integrantes de la Iglesia hispana, más aún lo serían los clérigos franceses que observaron la caída de la Dinastía Borbónica en el vecino reino como consecuencia de un proceso de laicización de los comportamientos; como fruto de esta convicción, el obispo de la diócesis gala de Tarbes recomendaba a Carlos IV, antes de abandonar su refugio en España, que afianzase su Corona sobre los «sólidos cimientos de la religión y la justicia» como medio para que todos sus vasallos se mantuviesen siempre constantes en el amor y fidelidad tanto a él como a sus sucesores<sup>39</sup>. Ciertamente, en la consecución de este objetivo los monarcas disponían del Patronato Eclesiástico, pues se trataba de un instrumento que premiaba las lealtades y que, por tanto, propiciaba la fidelidad de los responsables de las diócesis, incluso en circunstancias desfavorables a los intereses de la Corona. A este respecto, el Obispo de Puebla de los Ángeles se pronunciaba sobre el apoyo que tradicionalmente habían ofrecido los prelados peninsulares y americanos a los diferentes príncipes que lograron el Trono de España:

«Teman todos las iras de el Monarcha, y veneren sus decretos assi en lo exterior y publico, como en lo interior y más secreto de sus corazones: Esto enseña la Sagrada Escritura: Esta ha sido siempre la doctrina de la Iglesia Cathólica; y la Iglesia de América, que es también una con la de España en la fidelidad y en la doctrina, no respira otra cosa que lealtad a su Monarcha: Nunca ha sido otro el carácter de los Obispos de los Dominios del Rey de las España; y siempre que ha havido necesidad se han juntado en Concilio para firmar en el Solio a sus Soberanos, y llenar de execraciones, y anathemas a los desleales<sup>40</sup>».

---

<sup>38</sup> De esta forma lo manifestaba un fraile carmelita: «Todos saben, que la Religión de Jesu-Christo es el apoyo más firme de los Tronos: que los Reyes reinan por autoridad del Señor, que por el mismo exercen su Imperio los Príncipes, y decretan los Poderosos la justicia. En fuerza de este Sagrado origen de la autoridad Regia, ella se hace respetable a todos, como lo es el Señor de donde proviene: De aquí las repetidas expresiones de los Santos Profetas, de los Apóstoles, de Jesu-Christo mismo, encargando a todos la sumisión, el respeto, el temor, la obediencia, la obligación de orar por las Potestades Supremas; sellando su autoridad con la marca adorable de la voluntad del Señor, por manera que no dudó el Apóstol San Pablo decir expresamente: que el que resiste a la Potestad de los Príncipes, resiste al decreto y ordenación de Dios...» CONCEPCIÓN, Fr. Pablo de la (1788), *Sermón predicado en la solemnísima acción de gracias que con motivo del feliz parto de la Serenísima Princesa de Asturias, hizo en su parroquial la M. N. y M.L. Ciudad de Bujalance el día 27 de Abril del año de 1788*. Córdoba, Imp. Juan Rodríguez de la Torre, p. 12.

<sup>39</sup> «Carta del Illmo. Señor Obispo de Tarbes, despidiéndose de su Clero refugiado en España, al tiempo de partirse a Italia, después de haber estado por espacio de tres años en el Monasterio de nuestra Señora de Monserrate, y retirado por algunos meses en una de sus Ermitas». *Gaceta de México*, nº 21, 17 de abril de 1795, t. VII, p. 179.

<sup>40</sup> FABIÁN Y FUERO, Francisco (1767), *Carta pastoral a todos los fieles de esta nuestra Diócesis, de cualquiera estado, calidad, o condición que sean*, Puebla de los Ángeles, p. 55.

Este tipo de conducta se observaría con nitidez a fines del Antiguo Régimen, especialmente cuando el poder de la Monarquía Hispánica entró en crisis en los territorios americanos coincidiendo con la ocupación francesa de la Península Ibérica y con el comienzo del proceso independentista. En ese contexto, la debilitada estructura política que pervivió de la herencia de siglos anteriores tuvo como máximo exponente al poder temporal ejercido por la jerarquía eclesiástica, ya que el organigrama de la Iglesia se constituyó en el único mecanismo organizado capaz de frenar las intenciones y esfuerzos separatistas de los criollos. En este sentido, una circular de Francisco Javier de Linaza y Beaumont -Arzobispo de México- aclaraba el papel desempeñado por los prelados de Indias en el proyecto de continuidad de la Corona en tierras ultramarinas; en concreto, trataron de utilizar a los curas y párrocos que se encontraban bajo sus órdenes como antídotos activos contra el contagio de la disidencia y las sublevaciones que se estaban produciendo en algunos «pueblos de tierra adentro». En efecto, al bajo clero se le ordenaba transmitir los mandatos de los virreyes y concienciar a los feligreses en la necesidad de continuar vinculados al Rey de España, tal y como se aprecia en la carta enviada por el citado prelado mexicano el 31 de octubre de 1810:

«Señores curas y vicarios de las yglesias de pueblos anotados a la margen... tomará cada uno de ustedes un ejemplar y remitirá los restantes a la Parroquia inmediata para que penetrándose nuevamente todos los párrocos de las ideas saludables de que están llenos las infundan y propaguen entre sus feligreses y los mantengan unidos a la Santa Iglesia y a la Monarquía de España con el vínculo de la Religión que ha sido y será siempre su apoyo más sólido del trono... Las exhortaciones de ustedes deben dar todo el valor y reconocimiento a que es acreedora la felicidad en que están colocados estos naturales, para cuyo efecto acompaño ejemplares del Bando que el Excmo. Sr. Virrey de Nueva España sumamente zeloso de la conservación de la paz y la fe divina y humana me ha dirigido en Ydioma Mexicano, de los cuales quedará uno en su poder el Párroco de Pueblo anotado en esta cordillera en la letra M, absteniéndose de tomar los de otro Ydioma, esmerándose todos en mantener a sus feligreses fieles a Dios y al Rey, y en precaverles de las asechanzas de los enemigos del sosiego público y poniendo recibo a continuación se pasará esta circular con los ejemplares restantes de un pueblo a otro con arreglo a la anotación de la margen, y desde el último a mi Secretaría de Cámara y Gobierno<sup>41</sup>».

Esta implicación de los sacerdotes en la contraofensiva planteada frente a las nuevas ideas que se abrían paso en Europa y América se fue gestando desde el mismo momento del triunfo de la Revolución Francesa; así, a modo de muestra, varias décadas antes de la independencia de las colonias hispanas el titular del Arzobispado de México ordenaba a los presbíteros de su jurisdicción que influyesen en todos los feligreses con el objetivo de generar odio y animadversión hacia todas las noticias que procediesen de Francia<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Real Academia de la Historia (RAH), Colección de Manuscritos sobre América, t. IV, sig. 9/1920, fols. 35-36.

<sup>42</sup> Archivo General de Simancas (AGS), Secretaría Guerra, leg. 6960, nº 17, fol. 106.

De igual modo, en 1795 los eclesiásticos participaron por mandato de las autoridades políticas, junto con los alcaldes de barrio, en el control de los extranjeros y de cualquier persona que hubiera manifestado alguna adhesión al sistema implantado en el país galo<sup>43</sup>. Sin duda, este servilismo de los clérigos respecto a la Monarquía que los transformaba en casi funcionarios del Estado<sup>44</sup> les llevó, en ocasiones, a sobrepasar incluso los límites trazados por la propia doctrina católica de forma que instrumentalizaron sacramentos como el de la penitencia en favor de los intereses de los príncipes a los que habían prestado obediencia; en efecto, tanto durante la Guerra de Sucesión de principios del siglo XVIII como en el periodo de conflictos con la Francia Revolucionaria los sacerdotes emplearon la confesión como un mecanismo de manipulación política de las conciencias y colaboraron con los servicios de información del Estado en la obtención de noticias sobre sediciosos o enemigos llegando a vulnerar el secreto connatural a este sacramento<sup>45</sup>. En ese sentido, el Arzobispo de Santo Domingo afirmaba el 24 de septiembre de 1795 que había comunicado la información facilitada por un moribundo en torno a una conspiración republicana<sup>46</sup> habiendo hecho, según él, «más que lo que permiten algunos teólogos», ya que inmediatamente reconoció que todo le parecía poco «cuando se trata de servir al Rey<sup>47</sup>».

En cualquier caso, la alianza entre la Iglesia y el Estado llegaba a fusionarse en proyectos como la evangelización de América en que los intereses de ambas estructuras de poder resultaban comunes. Precisamente la propia planificación del dominio sobre los indígenas se efectuaba sobre la base de la coordinación de las expediciones de conquista con el correspondiente proceso misional de manera que los encargados de adoctrinar a los nativos americanos solían acompañar frecuentemente a las tropas españolas durante los enfrentamientos armados con el fin de iniciar inmediatamente la aculturación de los vencidos; esta realidad originaba que los pueblos autóctonos consideraran a los clérigos como colaboradores del diseño estratégico de los conquistadores. A ello contribuía el hecho de que los misioneros fuesen escoltados con frecuencia por soldados durante el

---

<sup>43</sup> AGI, Estado, leg. 53, nº 1.

<sup>44</sup> Vid. GONZÁLEZ CRUZ, D. (2007), «Sacerdotes de Cristo y recaudadores de reyes: la Iglesia católica del siglo XVIII ante la financiación de los conflictos bélicos en España y América», en D. González (ed.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Defensa, pp.67-92.

<sup>45</sup> GONZÁLEZ CRUZ, D. (2002), *Guerra de religión entre príncipes católicos. El discurso del cambio dinástico en España y América, 1700-1714*, Madrid, Ministerio de Defensa, pp. 242-243.

<sup>46</sup> En torno a este asunto el penitente le confesó en articulo mortis lo siguiente: “Preguntado si tenía algunas otras noticias sobre eso dixo que le havia comunicado que en Santo Domingo se hacían asambleas sobre la colonia, y los asuntos del día. Preguntado si sabía quiénes eran los de esas asambleas respondió que no; y que solo le comunicó la muger que un francés llamado Mr. Pons que se hayaba en Santo Domingo, era muy hábil, se havia ganado la estimación de todos y dirigía al S. Regente y que los franceses parecían tener esperansas en él...” AGS, Secretaría Guerra, leg. 7160, nº 35, fol. 206.

<sup>47</sup> AGS, Secretaría Guerra, leg. 7160, nº 35, fol. 207.

ejercicio de sus tareas<sup>48</sup>, lo que repercutía en que fuesen identificados como apéndices del ejército español. Con estos precedentes entraba dentro de la lógica que algunas comunidades nativas estimasen como enemigos a los sacerdotes y legos que llevaban a cabo actividades evangelizadoras y, por esta razón, acabarían a veces con sus vidas<sup>49</sup>.

Por otro lado, la colaboración del clero en materia militar se aprecia igualmente en los servicios que prestaron a la Corona como intermediarios con las comunidades indígenas sublevadas. Ciertamente, la experiencia misionera adquirida por el contacto permanente con los nativos les había convertido en expertos conocedores de los mecanismos más adecuados para intercambiar con ellos mensajes relacionados con acontecimientos bélicos; por ello, las autoridades locales y los responsables del ejército en Indias los utilizaban para que transmitiesen a los indios ofrecimientos de perdón o de alimentos e, incluso, de agasajo a los pueblos alzados que estuviesen dispuestos a aceptar la paz<sup>50</sup> o, en su caso, para que les comunicasen la posibilidad de castigarlos duramente si continuaban en actitud rebelde. Esta estrategia se atestigua con claridad en el informe enviado por el Virrey de Nueva España a Felipe V en 1715, en el que le ofrecía información detallada sobre el alzamiento de los indios chichimecos de Sierra Gorda y sobre la labor desarrollada por los misioneros:

«...para los ministros de Doctrina y misioneros a quienes encargava que por quantos medios fuesen escojtables de su çelo y caridad solicitasen por sí o, por medio de los reducidos trasladar la noticia a los alzados de que bajándose de Paz a cualquiera de las Doctrinas, misiones o parajes que elijiesen serían perdonados mantenidos y ayudados como en nombre de V.M. lo ofrecía y que de no hazerlo así con bastante dolor experimentarían el castigo merecido a su reveldía y en las misiones de mayor riesgo en la ynconstancia de ellos que bisito, y enpadrono dándoles a entender lo hazía para reconocer los amigos y fieles congregados con los gobernadores y caudillos expuso lo mismo para que a todos constase esta solicitud en que devían emplearse; Y que aunque durante su estada en la misión de nuestra Señora del Rosario de la Nopalera bajaron veinte y una personas, el grueso número de los alzados que regulava por las cuadrillas más conocida llegaría de ochocientos a mill indios de arco y flecha que no tan solamente no se avían suspendido en los rovos y muerte sino que discurrido el freno que se les podía poner con las armas más bivamente entravan a hazer diversos daños...<sup>51</sup>»

---

<sup>48</sup> En este sentido, un informe elaborado por Nicolás Manrique de Lara el 28 de octubre de 1715 manifestaba que se barajaron dos tipos de opciones para conquistar a los indios mocovíes; por un lado, la guerra ofensiva y, por otro, la alternativa de enviar misioneros con escoltas de soldados. AGI, Charcas, leg. 284, fol. 245.

<sup>49</sup> En un informe elaborado por Fr. Francisco de San José se daba cuenta de la muerte a manos de los indios de varios misioneros españoles en los años 1674 y 1704. AGI, Lima, leg. 536, Documento fechado en Lima el 8 de diciembre de 1713.

<sup>50</sup> Se dispone de un estudio detallado sobre el procedimiento empleado por los españoles para agasajar a los indios. Vid. ZAVALA, J.M. (2000), *Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques Inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle*, Paris, L' Harmattan, pp. 144-148.

<sup>51</sup> AGI, Guadalajara, leg. 86

Una vez concluida la tarea de pacificación de las comunidades indígenas, los religiosos dedicados a la evangelización pasaban a ocuparse del asentamiento de la población autóctona mediante el mecanismo de las reducciones consistente en la asignación de tierras para su cultivo y en la imposición de una instrucción con base en la moral y la doctrina cristiana que combinaba la fidelidad y veneración a Dios y al Rey de España. De esta forma, la educación ofrecida se fundamentaba, según las fuentes de la época, en «la predicación suave de los doctrineros» y en el aprendizaje de las técnicas productivas necesarias para obtener el sustento cotidiano. A pesar de que la actividad realizada por los misioneros no tenía un carácter militar activo, siempre existía la posibilidad de que parte de los indios pacificados se resistiesen a ser culturizados adoptando comportamientos violentos contra los clérigos; por ello, junto a las mencionadas reducciones se acostumbraban a instalar presidios que dotaban de más seguridad a los doctrineros para así ayudar a la preservación de su integridad física<sup>52</sup>.

Por último, los religiosos a cuyo cargo se encontraban las reducciones prestaron un inestimable servicio a la Monarquía en labores de intendencia militar; no en vano, a ellos recurrían las autoridades políticas cuando necesitaban contingentes de indios para integrarlos en las fuerzas armadas hispanas. Desde luego, la estructura organizativa implantada por los doctrineros les permitió una incuestionable capacidad para el reclutamiento de efectivos cuando se producían los enfrentamientos bélicos. Como ejemplo de esta forma de actuar sirva el testimonio narrado por José Cardiel<sup>53</sup>, quien describía la manera en que los jesuitas hacían los alistamientos de indígenas en las misiones del Paraguay cada vez que fue preciso enfrentarse a las tropas portuguesas en las zonas fronterizas o, en su caso, cuando se preparaban expediciones para combatir a otros indios «infieles».

---

<sup>52</sup> Efectivamente a los padres de la Compañía de Jesús encargados del adoctrinamiento de los indios pacificados del Chaco se les ofrecía cierta seguridad mediante presidios cercanos y alojamientos en las viviendas construidas en ellos. AGI, Charcas, leg. 284, fol. 250-253. Informe de Nicolás Manrique de Lara fechado el 28 de octubre de 1715.

<sup>53</sup> De esta manera reproducía el procedimiento empleado por los padres de la Compañía de Jesús: «Cuando el Gobernador quiere indios para éstas y otras funciones, no escribe a los indios, ni envía oficiales para intimarles sus órdenes, porque sabe bien quiénes son, y cómo se gobiernan. Escribe a nuestros Provinciales: “necesito tres mil indios, v.g. para tal expedición: estimaré a V.R. como tan servidor de Dios y del Rey, disponga que vengan a tal paraje con todo lo necesario para tal empresa”. Esto es en sustancia lo que escribe. El Provincial al punto escribe al Superior, declarándole lo que dice el Gobernador: y ordenándole que disponga luego todo lo necesario. El Superior toma la lista de todos los pueblos: y repartiéndole la carga según el número mayor o menor de cada pueblo, hace un papel, en que en sustancia dice: “El señor Gobernador en nombre del Rey nuestro Señor, manda que vayan tantos indios a tal expedición. Del pueblo N. irán doscientos: cada uno llevará tres caballos para sí: cincuenta llevarán escopetas con tanta pólvora: cien llevarán lanzas: y los cincuenta restantes

### 3. Guerras de religión: la última «cruzada» del siglo XVIII

Aunque paradójicamente el Setecientos haya sido considerado como la centuria de la Ilustración, la mentalidad tradicional hispana continuaba preparada para aceptar la justificación de los conflictos bélicos por razones religiosas. Así, la estrategia propagandística basada en la manipulación de las conciencias permitió transformar la Guerra de Sucesión de comienzos del siglo XVIII, que respondía a una disputa dinástica y a un complejo entramado de relaciones internacionales, en una cruzada contra los partidarios de la candidatura del Archiduque Carlos sustentada en la divulgación de la alianza establecida por la Casa de Austria con países como Holanda e Inglaterra que eran llamados herejes a causa de no profesar la religión católica. Precisamente a esta denominada «guerra de religión entre príncipes católicos» ya dediqué con anterioridad un amplio estudio en el que se analiza con detalle el discurso construido por los ideólogos de ambos bandos beligerantes y, por tanto, sería preferible no reiterar ahora la exposición de los resultados de esa investigación ya publicada<sup>54</sup>.

Este modelo de cruzada religiosa asumido por los hispanos de ambos lados del océano Atlántico pervivió en el siglo XVIII con el consentimiento y colaboracionismo de la jerarquía eclesiástica e, incluso, con el beneplácito de los pontífices romanos, quienes desde la Edad Media habían contribuido a forjar un espíritu de lucha contra los musulmanes mediante actuaciones que quedaban simbolizadas en ritos tan expresivos como la bendición de espadas en la noche de Navidad con el fin de ser entregadas a los reyes cristianos en las coyunturas de enfrentamientos armados contra infieles; esta costumbre sería recogida en un inventario de la Real Armería elaborado en 1793 que fue reseñado por Pedro Sainz de Baranda en estos términos:

«El Veedor general de la real caballeriza y sus agregados D. Ignacio Abadía dio a luz en 1793 un resumen sacado del inventario histórico, que se hizo aquel mismo año de los arneses antiguos, armas blancas y de fuego con otros efectos de la real armería. Allí se incluyen trece montantes o espadas de guión, que los Sumos Pontífices bendicen en la noche de Navidad para enviar a los Príncipes Cristianos en

---

llevarán tantas flechas cada uno, y dos o tres hondas" (...) Este papel va por todos los pueblos tiempo antes de la marcha, para dar lugar a que se prevenga todo lo necesario. Cada cura copia lo que le toca: y pasa adelante. Llama el Cura al Corregidor y maestro de campo: intímalos el orden del Gobernador: y como para aquel pueblo están señalados tantos, con tales y tales armas: ordénales que escojan los más a propósito y se los traigan allí para verlos: y que con los herreros y demás oficiales prevengan las armas señaladas. Vienen los señalados: y ve el Cura si conviene desechar alguno. Jamás he visto (y han sucedido varias funciones de éstas en mi tiempo) ni he oído que haya habido resistencia en alguna ocasión a estas empresas, cuando las manda el Gobernador, ni repugnancia alguna de parte de los Padres, ni de los indios. A todo se obedece puntualmente por el orden que aquí se dice». CARDIEL, J. (1989), *Las misiones del Paraguay*, Madrid, Historia 16, pp. 154-155.

<sup>54</sup> Vid. GONZÁLEZ CRUZ 2002, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, cit., pp. 25-36.

caso de guerra contra infieles. Todos trece existen el día de hoy a pesar de los trastornos políticos acaecidos en el reyno posteriormente a la formación del inventario; y todos trece existen en los mismos parages que éste los señala (...) El 1º cuya guarnición es de plata sobredorada fue enviado por el Papa Eugenio 4º según resulta de una inscripción puesta en la hoja con caracteres góticos. En el un lado dice en dos renglones Eugenius-Papa Quartus, y en el opuesto también en dos pontificatus sui-anno sestodécimo. Este ascendió a la silla de S. Pedro el año 1431 y por consiguiente corría el décimo-sexto de su pontificado en 1446, en cuya Navidad debió bendecir este montante para enviarle a D. Juan IV, a la razón Rey de Castilla (...) La inscripción del 6º montante dice así: Clemens VII Pont. Max. Anno VII de donde se deduce que se bendixo el año 1529 para enviar al Emperador Carlos V, que a la sazón reynaba en España (...) Y por último el montante 13 se bendijo en 1615 por el Papa Paulo 5º para enviar al Rey D. Felipe 3º y su inscripción dice así: Paulus V. Pont. Max. Anno XI. Todos los montantes se conservan en sus vaynas encarnadas, unas de raso y otras de terciopelo; en la del Rey Católico están bordadas las armas de Castilla y León con las de Aragón y Cataluña, así como los yugos y los haces de flechas (...) Juntamente con ellos remitían los Sumos Pontífices un yelmo o capacete, de cuya costumbre hacen también mención las palabras arriba expresadas de la crónica de Miguel de Lucas que se le apellidan insignias o sombrero cesáreo, tres de éstos se conservan en la armería real (...)»<sup>55</sup>,

Este compromiso del Papado con el ejército hispano continuaría manifestándose durante el siglo XVIII mediante la realización de acciones de gracias a la Divinidad oficiadas en la Capilla de Su Santidad y dedicadas a las victorias de las tropas españolas sobre las fuerzas militares de los seguidores de Mahoma<sup>56</sup>. En concreto, las campañas en Orán y el Norte de África se reproducirían a lo largo de la centuria de manera que en el último cuarto de este siglo todavía eran consideradas como parte de la Cruzada iniciada en beneficio de la Cristiandad<sup>57</sup>.

Por su parte, la Guerra de la Convención que tuvo lugar entre 1793 y 1795 también fue dotada de connotaciones religiosas con el objetivo de movilizar a la población contra las ideas revolucionarias y motivar a los soldados en la lucha frente al ejército galo<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> RAH, *Noticia de 13 montantes o espadas de guión de las que solían bendecir los Papas en la noche de Navidad que existen en la Armería Real. Leída por el Sr. Baranda en la Academia en 18 de abril de 1834*. Ms. 11-3-1, 8236/15.

<sup>56</sup> AMAE (Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores de España), Santa Sede, leg. 171, exp. 18. Escrito del Marqués de Grimaldo al Cardenal Acquaviva, Madrid, 10 de febrero de 1721.

<sup>57</sup> Así definía Bocanegra -Arzobispo de Santiago de Compostela- las campañas africanas de 1775. LÓPEZ, R. J. (1996), «Elementos militares y bélicos en las ceremonias públicas gallegas de finales del Antiguo Régimen», en *III e IV Semanas Galegas de Historia*, Santiago de Compostela, Asociación Galega de Historiadores, p. 196.

<sup>58</sup> Éste sería uno de los fines confesados por un clérigo novohispano: “Panegírico, sí, ya lo dixé; porque éste, y no Oración fúnebre, exige el santo fin que les movió a tomar las armas, pelear bien, y rendir en la pelea sus preciosas vidas. La Religión ultrajada, la Ley de Dios combatida, el Evangelio atropellado, la Divinidad ofendida por los impíos Franceses, fueron los que inflamaron los pechos de los Católicos Soldados de España, que comidos de zelo por el honor de su Santa Madre Iglesia, dexaron sus casas y sus bienes para ir a vengar los ultrages, y salvar la Fe de Jesucristo: Fidem servavi”. BERISTÁIN, Joseph Mariano (1795), *Elogio de los soldados difuntos en la presente guerra que en las solemnes exequias de los militares celebradas en la Metropolitana de México el día 22 de noviembre de 1794, y presididas del Exmo. Señor Marqués de Branciforte, virrey de esta Nueva España*, México, Imp. Herederos de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, p. 19.

Por ello, la propaganda difundida a través de la literatura religiosa, la prensa periódica<sup>59</sup> y los documentos oficiales de instituciones públicas insistían en que se trataba de un conflicto bélico enfocado a la defensa de la religión ante los ultrajes y las actuaciones “impías” efectuadas por los franceses<sup>60</sup>. Del mismo modo que durante la Guerra de Sucesión se instrumentalizaron las profanaciones e irreverencias cometidas por el ejército aliado para propiciar en la población un clima propicio a la candidatura de Felipe de Anjou al Trono de España, con posterioridad a la Revolución Francesa se incentivó la animadversión al nuevo sistema político que había surgido en el vecino país mediante la difusión de la persecución sufrida por los clérigos, así como de los sacrilegios ocurridos en los lugares sagrados; este planteamiento publicitario se observa con nitidez en el manifiesto dirigido por el Capitán General de Aragón a los pueblos y habitantes de este reino el 16 de agosto de 1794:

«Todo lo que hay de más amado entre los hombres es lo que peligrá: su Religión, su Rey, su Patria, sus Familias, y sus bienes. Quántos testimonios tenemos en toda la extensión de la Península de la persecución que en Francia ha sufrido la Religión en sus Ministros? y quántos no han llegado a nuestros oydos de la que ha padecido en los objetos de su cultos, y en sus misterios más sagrados? (...) El Aragonés, Religioso, honrado y sensible, como a vista de tales riesgos podrá mantenerse indiferente? Correrá, no hay duda, a proteger y defender cosas tan preciosas y sagradas dó quiera que se le llame, sin que le deslumbren falsas ideas, ni le infunda terror un enemigo que nunca hasta ahora le ha sido formidable...<sup>61</sup>»

Desde luego, a la creación de este ambiente contribuyó en gran medida la imagen de mártires que trataron de exhibir los clérigos galos que trasladaron su residencia a España, ya que éstos junto a los eclesiásticos hispanos utilizaron la persecución a que les sometieron los partidarios de la Revolución como un elemento generador de fanatismo religioso antifrancés, que fue percibido claramente por el cónsul de esta nación en Cádiz hasta el punto que lo identificó con el espíritu que habitualmente reinaba en tiempos de cruzada<sup>62</sup>. Como consecuencia de esta realidad M. Hermand -consul en Madrid- manifestaba a su Ministro de Relaciones Exteriores que la influencia ejercida entre los

---

<sup>59</sup> Esta sería la finalidad del mensaje integrado en un poema de carácter publicitario publicado en la prensa cubana: «Para que todo fiel se preparara/ A procurar con ansia/ Acabar de una vez con toda Francia,/ Donde vemos reinar a la Heregía,/ Confundirse el buen orden, y Fe Pía». *Papel Periódico de la Havana*, nº 51, 27 de junio de 1793, pp. 201-203.

<sup>60</sup> A modo de ejemplo, en esta línea de defensa de la religión se pronunciaba un decreto dictado por la Junta del Señorío de Vizcaya el 6 de agosto de 1794. ASV, Segr. Stato, Spagna 283, fols. 204-205.

<sup>61</sup> Impreso remitido desde la Nunciatura de España a la Secretaría de Estado de la Santa Sede. ASV, Segr. Stato, Spagna 283, fols. 235-236.

<sup>62</sup> De esta forma lo expresaba el cónsul Roquesante: «Citoyen Ministre. J'ay L'honneur de vous faire passer copie du rapport du 26 Messidor, depuis six heures du soir au 30 du dt mois a la même heure, he joint pareillement a la presente un passeport du Departement des basser Pyrenées, delivré a un citoyen venu ici ; cette pièce vous fera juger de l'Esprit Fanatique qui regne parmi les administrateurs de ce departement et ce passeport peut être comparé aux laiser passer, qu'on donnait aux catholique dans le temps des Croisades, je ne me permettrai, Citoyen Ministre, aucune reflexion sur cette pièce elles se presenterout naturellement a votre imagination ; je me contenterai seulement de vous dire, que les emigrés de toutes les classes reutrent en France, et que les prêtres déporter et autres existant encore aujourd'hui en Espagne assurent a qui vent bien l'entendre que bientôt ils reprendront

españoles por los clérigos emigrados precisaba la represión de sus conductas con objeto que no actuasen impunemente contra la República francesa<sup>63</sup>.

En este contexto, desde principios de la contienda la Iglesia española se convirtió en sostén y foro de divulgación de la propaganda generada durante el periodo del conflicto armado; no en vano, la propia declaración de guerra y, por tanto, también sus motivaciones, fueron publicadas en todos los templos del país<sup>64</sup>. No obstante, los clérigos no solo se constituyeron en vehículos informativos del poder político vigente, sino que adoptaron igualmente una posición activa en el desarrollo de las operaciones militares ocupándose del reclutamiento de voluntarios para que formasen parte del ejército hispano<sup>65</sup>, al mismo tiempo que exhortaban a los soldados a participar en este conflicto, también declarado como «guerra de religión» por los eclesiásticos<sup>66</sup>. Sin duda, la capacidad persuasiva de estos avezados profesionales de la comunicación fue un recurso de inestimable eficacia en la salvaguarda de los intereses y estrategias de la Monarquía Hispánica en esos tiempos de guerra en los que la religión prevalecía todavía sobre principios de comportamiento más ilustrados<sup>67</sup>.

---

leur revanche ; il serait douloureux de S'Etendre Davantage sur un tel sujet, et parfaitement inutile puis que le Gouvernement ést a même de juger autour delui, des motifs, qui combent d'Esperances cette classe D'hommes». AMAEF (Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Francia), *Correspondance Consulaire*. Cádiz 91, fol. 297.

<sup>63</sup> AMAEF, *Correspondance Consulaire*. Madrid 32, fol. 124.

<sup>64</sup> AMAEF, *Correspondance Consulaire*. Cádiz 91. Documento firmado por Poirel el 15 de abril de 1793, fols. 149-150.

<sup>65</sup> En un informe enviado por Puyabry desde Madrid al Ministro de Relaciones Exteriores de Francia, fechado el 25 de febrero de 1793, se describía la mencionada implicación de los eclesiásticos en el alistamiento de soldados del siguiente modo: «Quoique dans les premiers Momens il se présentant asses peu d'hommes pour S'ensoles, cependant les exhortations des curés et l'invitation que le Roi d'Espagne a adressée a son Peuple commencent a produire l'effet il se présente assi des volontaires: quant aux dans Patriotiques des Eglises et des Grands d'Espagne (...) l'Esprit de la nation en lui seignant la Guerre avec la France, comme une guerre de Religion: cependant les hommes l'elaisés les militaires mêmes la desirent si peu qu'ils m'out temoigne ne pas pouvoir persuades qu'elle ait lieu malgré la rupture de la négociation». AMAEF, *Correspondance Consulaire*, Madrid 32, fols. 12-13.

<sup>66</sup> Este concepto sería difundido, entre otros, por fray Diego José de Cádiz en su obra editada en 1794 con el título *El soldado católico en guerra de religión: carta instructiva ascético-histórico-política, en que se propone a un soldado católico la necesidad de prepararse (...) en la guerra actual contra el impío partido de la infiel, sediciosa y Regicida Asamblea de la Francia*. Vid. LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M<sup>a</sup>.V. (1978), «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz», *Hispania: Revista española de historia* 138, pp. 71-120.

<sup>67</sup> Prueba de los frutos obtenidos por los clérigos sería la tarea realizada, entre otros muchos, por el cura párroco de la villa de Montemolín -del partido de Llerena en Extremadura-, tal y como se aprecia en un documento dirigido por él mismo al Duque de Alcudía el 28 de febrero de 1793: «... luego que se convocó el pueblo el día de la publicación de la Real orden de S. Md. para hacerle presente quién de sus vasallos se quería alistar voluntariamente en su servicio, preparó el suplicante los ánimos de sus oyentes con una brebe y eficaz exortación dirigida a excitar su lealtad y patriotismo, acompañándola y igualmente con la lectura de una carta que había recibido en que se expresaban las lastimosas circunstancias que habían pasado en Paris en día de la terrible escena y horroroso atentado de la muerte del desgraciado Rey de Francia. De tal manera logró el suplicante el fruto que esperaba de una nación en quien tenía bien conocido su genio y lealtad, que no faltaron en el acto lágrimas de ternura y compasión, y en su consecuencia se alistaron diez y seis mozos, número excesivo para un pueblo de cuatrocientos vecinos escasos». AHN (Archivo Histórico Nacional, España), Estado, leg. 3945(1).





## Capítulo III:

# La Pervivencia de un Mito Bélico en la España Moderna: La Imagen de Santiago Caballero<sup>68</sup>

La imagen del apóstol Santiago cabalgando a lomos de un caballo blanco y blandiendo una espada sobre las cabezas de unos moros aterrados, constituye una muestra característica del uso propagandístico de las concepciones y sentimientos religiosos a favor de unos determinados fines políticos, sociales y también religiosos. Como sucede con la construcción de cualquier mito, la de este también fue paulatina y estuvo sujeta a las condiciones políticas y sociales de los ámbitos en los que se gestó y empleó. En otras palabras, la imagen del apóstol Santiago como *miles Christi* o *miles christianus* que se desarrolló ampliamente en los territorios hispanos durante la Edad Media y la Edad Moderna, se ideó y elaboró en un contexto y en un medio social y cultural precisos, y experimentó posteriormente acomodaciones y variantes tanto en su apariencia formal como en sus significados. Esta afirmación parecería innecesaria por obvia, si no fuera por la periódica aparición de interpretaciones en las que se apela a la pervivencia de mitos y costumbres ancestrales que se hunden en la noche de los tiempos, a ritos ocultos y místéricos, cuando no a supuestos comportamientos inherentes a la idiosincrasia hispana, en los que según ellas estarían las auténticas claves para la comprensión de esta imagen y de todo lo que la rodeó<sup>69</sup>. El común denominador de estas interpretaciones es la “deshistorización” del fenómeno que estudian; en unos casos, porque enlazan causalmente períodos históricos muy distanciados como si entre ellos no hubiera pasado nada relevante; en otros porque decididamente colocan el objeto de análisis fuera del tiempo, en un terreno que podríamos calificar como “esencialista”, al interpretarlo como resultado y expresión de una naturaleza atemporal que no se ve afectada en modo alguno por los avatares de la historia.

A diferencia de lo que proponen estas visiones, en ocasiones más deseosas del eco mediático y de los resultados editoriales que de un mejor conocimiento de los hechos y procesos sociales, los estudios de las últimas décadas sobre historia de la cultura han puesto de manifiesto la necesidad y el acierto de analizar las manifestaciones culturales en estrecha relación con sus contextos (Burke 2006). Esta es la orientación que se pretende

---

<sup>68</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto “La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América”, financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (ref.: HUM2007-60178/HIST).

<sup>69</sup> Hace ya muchos años que Sánchez Albornoz, en un artículo varias veces reeditado (1981), salió al paso, de forma contundente, de las explicaciones de Américo Castro sobre el origen de la imagen del santo guerrero en un culto prácticamente desconocido en la Hispania romana y sobre todo en la Gallaecia.

para esta breve aproximación al mito militar con el que se revistió y reinterpretó la figura de Santiago en la época moderna, por lo que empezaremos por señalar de forma sintética el contexto en el que pensamos que debe ser considerado su origen, desarrollo y usos.

En primer lugar hay que insistir en que el mito se asentó sobre un sistema de creencias tejido en torno a la supuesta predicación en España del apóstol Santiago y al culto a sus restos traídos tras su ejecución desde Jerusalén al *finis terrae* europeo; por más que resulten atractivas por el halo de misterio con que se presentan, dejamos explícitamente de lado cualquier alusión sobre otro origen que no sea este por considerar esas explicaciones carentes de base y evidencia científica. Y en segundo lugar se debe precisar que el hecho de asentarse en este sistema de creencias no debe interpretarse como que tal imagen se derivase de él; como se verá más adelante, nada había en la tradición jacobea que hiciese pensar en tal ideación. Este es el contexto ideológico básico en el que debe considerarse, un contexto que por lo demás responde a factores religiosos estrechamente relacionados con los avatares eclesiásticos y políticos de los reinos peninsulares tanto anteriores como posteriores a la invasión árabe. La *inventio* del sepulcro apostólico a comienzos del siglo IX se puede considerar como la consolidación y materialización de varias tradiciones sobre las relaciones entre el apóstol Santiago e Hispania que aquí se fueron elaborando y difundiendo, como son la de su predicación y la concerniente a la *traslatio* de sus restos.

Según la tesis más habitual, mantenida entre otros autores por Sánchez Albornoz (1971), estos relatos comenzaron a arraigar en el siglo VIII y conformaron lo que este historiador describió como la gran marea que llevó al descubrimiento de la tumba apostólica. En esta tesis se le atribuye una relevancia especial en el asentamiento y difusión del culto jacobeo al monje Beato de Liébana, en particular a sus *Comentarios al Apocalipsis*, en cuya versión final escrita hacia el año 786 defiende la venida y predicación del apóstol (Sureda 1999: 99-100); también se le atribuye la composición del himno litúrgico *O Dei Verbum* para el oficio divino de rito mozárabe en la festividad del apóstol Santiago, y que sirvió para la extensión de su culto. Más recientemente, López Alsina (2000) ha propuesto adelantar al siglo VI la recepción y propagación inicial de los primeros relatos sobre el origen apostólico del cristianismo hispano en el contexto de un orden político y eclesiástico de reafirmación frente a la Hispania bizantina y al Imperio de Oriente. Tenemos, por tanto, una tradición jacobea que comenzó su recorrido en el siglo VIII según la hipótesis más extendida o incluso en el siglo VI según la más reciente, y que alcanzó a tener una referencia precisa con el hallazgo de la tumba apostólica entre 820 y 830 (López Alsina 1988: 110). A partir de entonces, la devoción jacobea pasa a tener unos rasgos específicos de entre los que cabe destacar de modo primario la peregrinación al *locus Sancti Iacobi*, hasta el punto de llegar a identificar al santo con sus devotos peregrinos, y la consideración del apóstol como especial protector de las tierras supuestamente evangelizadas por él (Castro 2001: 293-297).

El que se le atribuyese un carácter protector no suponía que hubiese que transformarlo necesariamente en un caballero belicoso. Nada había en lo conocido de la vida del apóstol Santiago ni en la tradición y devoción jacobea que llevase a la formación del mito; de hecho, hubo que esperar a comienzos del siglo XII para que apareciese su primera expresión y a unas décadas más tarde para que se estableciese el relato fundante del Santiago caballero con la redacción del falso privilegio de Ramiro I. Se trató, por tanto, de una elaboración progresiva de la que se pueden determinar cuáles fueron sus primeros pasos y de la que se conocen sus orígenes y motivación, como expondremos en seguida. Nada, pues, de misterioso ni atemporal; la imagen guerrera de Santiago es el resultado de unas aspiraciones políticas de muy diferente orden que encontraron en ella una legitimación y un modo de expresión simbólico cuya presencia y uso se mantuvo hasta finales de la época moderna.

## 1. La formación de la leyenda: del Santiago peregrino al Santiago caballero

Hasta finales del siglo XI, la imagen del apóstol Santiago, al igual que la de los demás apóstoles y santos de la cristiandad, no contó con una iconografía precisa; tan sólo se distinguía de otras por alguna inscripción que lo identificaba (Plötz 1993: 266). El primer intento que se conoce de una representación jacobea con algunos rasgos particulares aparece en el mapamundi de la versión de los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana conservada en Burgo de Osma y datada en 1086, en el que se indican las *sortes apostolorum* o lugares de misión de los apóstoles; en el caso de Santiago, el busto que lo representa está enmarcado por una estructura esquemática que es a la vez una referencia a la iglesia compostelana y un relicario (Plötz 1993: 267; Moralejo 2004c: 267-268). A esta imagen le sigue en orden cronológico la de un relieve que adornaba el claustro de la abadía de Moissac de comienzos del siglo XII. Ya avanzado este mismo siglo, la imagen del parteluz del Pórtico de la Gloria de la catedral compostelana plasma el esfuerzo por representar a Santiago con un papel especial entre los demás apóstoles, y por hacer patente al mismo tiempo la particularidad de la iglesia compostelana: una iglesia que era de origen apostólico y guardiana del sepulcro jacobeo, gracias al modo milagroso en el que habían llegado sus restos. Más allá del innegable valor artístico y devocional de esta imagen, hay que ver en ella y en otras iniciativas coetáneas de los arzobispos compostelanos, en especial de Gelmírez, un reflejo de sus esfuerzos por hacer de Santiago una sede equiparable a la romana por origen y significado (Moralejo 2004a).

En el siglo XII fueron adquiriendo más fuerza los atributos personales de los apóstoles y los santos en sus representaciones. Según la evolución seguida por los modelos

iconográficos, Santiago debería haber sido representado con el instrumento de su martirio (la espada), pero no sucedió así. Fuera y dentro de España se fue perfilando progresivamente la representación del apóstol como peregrino, es decir que fue imponiéndose una representación en la que a diferencia de la norma habitual se usaron los elementos que definían una particularidad de su culto, como era la peregrinación, en lugar de los que servían para identificarlo por su actuación o muerte (Moralejo 1993). A mediados del siglo XII, esta iconografía ya estaba consolidada e incorporada a los repertorios de imágenes. También fue en el siglo XII cuando empezaron a hacer acto de presencia los elementos básicos que configuraron la otra iconografía específica del apóstol Santiago, la del *Iacobus miles Christi*. Las diferencias entre el Santiago peregrino y el Santiago guerrero son notables; expresan dos modos diferentes de entender el culto y enfrentan también dos modos contrapuestos de concebir las relaciones entre culturas y grupos sociales diferentes (Spaccarelli 1999: 36-39). La imagen del peregrino es el resultado de una devoción religiosa de raíz vagamente popular; la caballeresca, sin embargo, es sobre todo el producto de unos intereses políticos y eclesiásticos y por tanto ajena a la cultura popular en su origen y primeras elaboraciones, lo que no impide que fuese incorporada con el paso del tiempo a los sistemas de referencia y creencias populares.

La primera mención escrita y expresa a una intercesión del santo en una acción militar se documenta en el relato de la *Historia Silense* (datada entre la segunda y cuarta década del XII, probablemente en el año 1115) sobre la conquista de Coimbra por Fernando I en 1064. En este relato, luego reproducido en otras crónicas, Santiago se aparece en sueños a un devoto griego procedente de Jerusalén que se encontraba en el templo jacobeo, para anunciarle que las tropas fernandinas vencerían en Coimbra (Salvador 2003; Márquez 2004: 187-188). Lo relevante del relato es que el apóstol aparece en una condición hasta entonces desconocida, como soldado; bien es cierto que no actúa como tal, pero en la visión se deja entrever esta condición y sobre todo se hace evidente su papel como intercesor especial ante Dios (Sicart 1982:17). Una versión del relato se incluyó más tarde entre los milagros que recoge el *Códice Calixtino* en la primera mitad del s. XII, si bien en este caso se sustituyó al griego escéptico de la *Silense* por un obispo dimisionario (*Liber* 1951: 374-376). Lo interesante del relato del *Códice* es que se subraya que el apóstol es también un soldado, y que “daba la victoria a todos los que en la milicia le invocaban”, lo que da a entender que su intercesión en la toma de Coimbra no era un suceso aislado. Esta función intercesora para una causa bélica que se le atribuye al apóstol no resultaba excepcional; una atribución semejante se otorgó, incluso antes que al Apóstol, a otros santos dentro y fuera de la península como San Millán, Santo Domingo de Silos, San Pedro, San Jorge, San Denis, San Ivo y San Sebastián entre

otros (Monterroso 1997). Lo que convierte al relato de la *Silense* y del *Codex Calixtinus* en peculiar es que, además de servir para la difusión genérica de la devoción jacobea y de su relación con la monarquía, parece tener como objetivo contribuir al alcance y reforzamiento de ciertos fines específicos de naturaleza política eclesiástica y temporal: el acrecentamiento de la fama del apóstol Santiago y de su culto, pero muy especialmente del culto que se le daba en la basílica compostelana; destacar la figura de Santiago como militar capaz de hacer frente a la presión musulmana y de actuar como protector de su pueblo electo, una insistencia que adquiere un sentido especial si se tiene en cuenta que se produce en el contexto de una reanudación de la reconquista con Alfonso VI de Castilla; y por último, aunque no menos importante, mostrar al apóstol como señor feudal de Galicia, en particular como señor de la tierra de Santiago, título en virtud del cual estaría ejerciendo ese papel de intercesor especial ante Dios (Plötz 1993: 271).

Puede decirse, entonces, que fue en la primera mitad del siglo XII cuando se inició el proceso de construcción del Santiago guerrero que tanto éxito tendría a partir de aquel momento; pero en estos primeros pasos los únicos rasgos que se perciben claramente son los de un apóstol que intercede ante Dios como lo ponen de manifiesto los textos anteriormente citados y los gritos de combate de las tropas hispanas que se recogen en la literatura desde entonces. La imagen de un Santiago *bellator* que no sólo apoya “a distancia” sino que toma las armas y se pone al frente de las huestes cristianas cristalizará con la aparición a mediados del siglo XII del falso Privilegio del Voto atribuido a Ramiro I. Según este documento, el santo combatió junto al ejército real en la batalla de Clavijo, lo que permitió al monarca derrotar a las tropas musulmanas y así desembarazarse del tributo de las cien doncellas. En agradecimiento, el rey reconoció al apóstol como su protector especial y estableció una renta también especial, el Voto de Santiago, que debía cobrarse en los territorios cristianos y en los que se fuesen recuperando de manos sarracenas. Según este relato, el documento habría sido otorgado en el año 844, aunque otros autores datan la batalla de Clavijo en el 834 o en el 824. En cualquier caso, la fecha en sí tiene poco interés, pues no parece que pueda sostenerse el que tal batalla se hubiese dado y el documento del privilegio no fue otra cosa que una exitosa falsificación (Márquez 2004: 188-189). En efecto, el documento fue redactado a mediados del siglo XII (1150), con toda probabilidad por un canónigo compostelano, Pedro Marcio, para dar cobertura documental a una renta eclesiástica concedida posiblemente por Ramiro II hacia el año 934, y salir al paso de ciertas dificultades y legitimar aspiraciones de la iglesia compostelana. Un indicador del éxito de la falsificación es el hecho de que la renta se cobró hasta su abolición por las Cortes de Cádiz, si bien su desaparición definitiva no se produjo hasta 1834 (Rey 1993; Rey 2006: 189-190). La falsificación de Marcio se reprodujo con profusión en las historias y crónicas posteriores, y con ellas

se fue asentando y difundiendo la nueva imagen caballerescas del apóstol a la que se engrandeció con la atribución de nuevas intervenciones milagrosas<sup>70</sup>.

La figura de Santiago como soldado de Cristo que combate al islam se entiende en el contexto inmediato que se acaba de indicar, el de la necesidad de remarcar los argumentos religiosos que sustentaban realidades jurídicas y económicas como el origen y fundamento de la monarquía, y por supuesto el señorío sobre las tierras de Santiago y el cobro del Voto. Pero también debe entenderse como expresión de una mentalidad en claro desarrollo en la Europa cristiana de los siglos XI y XII, la que propició la aparición y desarrollo de una nueva ideología caballerescas en la que se añadían valores éticos y religiosos a los valores estrictamente militares (Duby 1999: 56-73; Galmés 2002). En el ambiente marcado por esta nueva mentalidad, a la que desde luego no son ajenas las cruzadas para recuperar los Santos Lugares, el apóstol Santiago no fue el único santo en ser convertido en caballero y ser presentado como paladín de la causa cristiana; hubo otros, algunos de los cuales recibieron culto en el camino de Santiago (Constantini 2005). Una muestra literaria hispana de la nueva mentalidad caballerescas se puede encontrar en el pequeño tratado de Raimon Llull, *Llibre de l'ordre de cavalleria*, escrito entre 1275 y 1276; destaca la segunda parte (*Part segona que parla del ordre de cavalleria e del offici qui pertany a cavayler*) en la que se glosan los pilares fundamentales de la actuación del caballero cristiano: la defensa de la fe cristiana, la conservación de las tierras de su señor, y la defensa de los desvalidos. No parece necesario insistir en que estos tres argumentos se encuentran en el papel otorgado al apóstol caballero. El ideal caballeresco se transformó en un modo de vida a través de las órdenes militares; una de ellas contribuyó con notable eficacia a la consolidación y difusión de la imagen mítica del Santiago guerrero, la que fundada en 1170 pasó a denominarse como Orden de Santiago en 1171. Como en las

---

<sup>70</sup> Así se recoge en una obra muy difundida de comienzos del siglo XVII, al calor de la disputa por el patronazgo único del apóstol Santiago: “Y auida esta vitoria [de Clavijo], que no cuydáuamos auer, considerando el milagro tan grande del Apóstol Santiago, acordamos de establecer algún don perpetuo para el nuestro Patrón, y defensor, el muy bienaventurado Apóstol Santiago. Y así establecemos, que sea guardado por toda España, y por todas las otras partes Della, que adelante Dios ouiere por bien de librar de los Moros por ruego del Apóstol Santiago, que cada un año de cada yunta de bueyes sean pagados a los mayordomos, o siruientes de la Iglesia de Santiago, sendas medidas del más escogido trigo, y centeno, y otro cualquier género de grano que sea, según la medida y orden que se tiene en pagar las primicias; y otrosí del vino (...). Y allende desto otorgamos, y confirmamos para siempre jamás, que todos los cristianos de toda España, en cualesquier guerras que ouiere contra los Moros, den fielmente de lo que ganaren su parte a Santiago, así como su Patrón y defensor de España, según la ración y parte que darían a un soldado a cauallo” (Castellá 1610: 257r-257v). El autor dedica bastantes páginas a la batalla de Clavijo y a aportar argumentos de autoridad sobre los aspectos milagrosos de la misma (250v-276v). Hay una edición facsimilar de esta obra (Santiago de Compostela, 2000), con introducción de J. M. Díaz Fernández. Véanse las consideraciones sobre esta obra de Castellá hechas por Márquez (2004: 331-334).

demás órdenes militares que se fundaron entre los siglos XI y XII, esta fue el resultado de conjugar el espíritu caballeresco con la mentalidad de cruzada y de integrar la consideración del combate por la fe como medio de perfeccionamiento espiritual en la esfera monástica (García-Guijarro 1995: 281). La Orden de Santiago se estableció primero en Cáceres y enseguida en Uclés, y participó muy activamente en la reconquista de Úbeda, Córdoba y Sevilla; aquí entró triunfalmente con Fernando III el Santo, que se autodenominaba “Alférez del Señor Santiago” (Gallego 1971; Luz y Carretero 1993; Martín 1974).

La formación literaria de la leyenda de un Santiago guerrero se produjo, pues, en el siglo XII; asentado el relato, en el siglo XIII se estableció la nueva iconografía jacobea, y junto con la imagen más amable y acogedora del Santiago peregrino comenzó a aparecer la más adusta y sobrecogedora del Santiago caballero. La primera representación conocida de esta tipología se encuentra en la catedral de Santiago, en el llamado tímpano de la batalla de Clavijo situado en el brazo sur del crucero y datado en torno al año 1230 (Sicart 1982: 28-30). Además de tratarse de una imagen de contenido religioso, el relieve es la expresión heráldica de las dos funciones del apóstol: el patronato espiritual sobre la catedral, su cabildo y la iglesia de Galicia; y el señorío de Santiago el Mayor respecto a Galicia. La imagen está flanqueada a derecha e izquierda por sendos grupos de tres personas en actitud orante, que tal vez representen a las doncellas del tributo; sin lugar a dudas el gesto de esas figuras manifiesta el acatamiento y homenaje que se debe rendir al apóstol, por lo que si se admite que el tema del relieve es la intervención apostólica en Clavijo, lo más probable es que las seis figuras representen la gratitud del mundo cristiano a su libertador (Sicart 1982: 30).

La violencia que se intuye en la representación anterior se convierte en explícita en la segunda imagen que se conoce -segunda en el tiempo-; es también compostelana y expresa lo que será el modelo definitivo del Santiago guerrero en la Edad Moderna. Se trata de una ilustración incluida en un documento del primer cuarto del siglo XIV (1326) y que forma parte del Tumbo B de la catedral de Santiago. En ella aparece la representación militar de Santiago que se convertirá en habitual: montado sobre un caballo blanco al galope, blandiendo una espada en la mano derecha y en la izquierda un pendón rojo con veneras, y sus enemigos mutilados a los pies del caballo. Este último elemento ha sido interpretado de manera diferente. Según algunos autores, los adversarios sobre los que triunfa son los infieles musulmanes, por lo que esta representación sería la primera conocida de un Santiago “matamoros” (Cabrillana 1999: 44, 57; Falcão y Pereira 2001: 123; Sicart 1982: 30; Yzquierdo 1996: 20). Pero según una interpretación más atenta al contexto político y eclesiástico más inmediato en el que se compone la imagen, esta no tendría nada que ver ni con Coimbra ni con Clavijo; se trataría de la reivindicación triunfal del pendón de Santiago que los burgueses compostelanos habían querido sustituir por el

castellano frente al arzobispo compostelano don Berenguer de Landoira (Moralejo 2004d). La segunda interpretación resulta más plausible que la primera; no obstante, si se deja a un lado la interpretación precisa de esta imagen y se presta atención a su esquema compositivo, debe afirmarse su carácter modélico. El “miles Christi” del tímpano catedralicio es una representación esencialmente heráldica, es la manifestación de un poder espiritual pero también feudal; la de 1326, sin perder también su carácter heráldico, da entrada al Santiago *bellator* que participa personalmente en una batalla concreta y contra enemigos también concretos. En adelante, este será el modelo iconográfico que se seguirá en buena parte de las representaciones ecuestres del apóstol. La que probablemente sea la primera que responde al modelo estricto del “matamoros” se encuentra en un altorrelieve de la iglesia matriz de Santiago do Cacém, en el Alentejo portugués. Según José António Falcão y Fernando Pereira (2001), la obra debe datarse en torno al año 1330, es decir, muy poco después de la ilustración del tumbo B compostelano, lo que no significa que haya que establecer una vinculación precisa entre ambas. En el relieve aparece la imagen caballeresca del apóstol, que acomete a tres musulmanes que huyen también a caballo mientras que el de Santiago pisotea a otros tres. La obra debe entenderse en un contexto general de carácter político, el del reforzamiento del culto jacobeo como instrumento propagandístico para proseguir la lucha contra los musulmanes; al respecto, debe recordarse que pocos años después, en 1340, tuvo lugar la batalla del Salado, en la que las tropas castellanicas y portuguesas impidieron un nuevo desembarco árabe. También hay que entenderla en un contexto más específico, el de contribuir a la consolidación de la Orden de Santiago en Portugal; al fin y al cabo, la iglesia de Cacém le pertenecía y como tal era la expresión de su poder y relevancia.

Como se ha tratado de poner de manifiesto, el mito caballeresco en el que fue envuelta la figura del apóstol Santiago fue construyéndose paulatinamente, primero a través de las elaboraciones literarias del relato del falso privilegio ramirense y más tarde a través de la imagen visual hasta la elaboración del tipo iconográfico del “matamoros”. Tras la conquista del Reino de Granada, los Reyes Católicos adoptaron varias decisiones, como el establecimiento del Voto de Granada, que consolidaron el patronato del apóstol. A partir de entonces dejó de ser considerado como el protector de los monarcas para configurarse como patrono de la propia monarquía y parte sustancial de su imagen simbólica (Márquez 2004: 279-283; Nieto y García 2004). La imagen ecuestre del apóstol se convertirá en una de las señas identitarias de la monarquía hispana, y así será utilizada esta representación durante la época moderna; además, la protección apostólica se amplió y, junto con los sarracenos, convirtió en sujetos pasivos de la misma a las poblaciones indígenas americanas, como se puede leer por ejemplo en la historia del apóstol compuesta por el dominico Hernando de Ojea a comienzos del siglo XVII (Ojea, 1615; Cabano 1998); el autor incluye un amplio capítulo, el XLII, dedicado a la ayuda del apóstol en las batallas

y en el que recoge noticias desde la batalla de Clavijo hasta varias intervenciones de Santiago en acciones de conquista en Nueva España.

Pero antes de ver cómo se plasmó literaria e iconográficamente este mito jacobeo al servicio de la imagen de la monarquía hispana, hay que referirse brevemente al proceso de institucionalización del patronato jacobeo.

## **2. El asentamiento del patronato jacobeo en la Edad Moderna**

El mito del apóstol guerrero defensor de la fe y de la monarquía se puede considerar como el mito originario de la realeza y monarquía hispanas de las épocas medieval y moderna; al menos, fue su mito legitimador en la medida en que daba razón de la fuerza y rectitud de criterio y acción de los monarcas y de su monarquía. La presencia del apóstol luchando junto con las tropas reales era una cierta confirmación divina de los altos fines de la política real, la defensa de la fe y de la cristiandad; en definitiva, el mito suponía la existencia de un vínculo especial de los reyes hispanos con Dios, origen y fuente de todo poder. Para algunos la relación estrecha entre la figura apostólica y la monarquía hispana es resultado de una peculiaridad, la del acendrado cristianismo español y de la especial imbricación entre la Iglesia y la monarquía. Dejando a un lado el hecho suficientemente probado de que lejos de ser una peculiaridad hispana, las relaciones entre la religión y la política fueron una constante en toda la época medieval y que en la moderna se asistió a un proceso de confesionalización como argumento clave para el fortalecimiento de los poderes temporales (Lotz-Heumann 2001), el hecho de que la monarquía y otros poderes recurrieran a una construcción mítica de carácter religioso para legitimar su existencia y actuaciones tampoco resulta ninguna excepción. Al respecto convendrá llamar la atención sobre uno de los mitos fundantes de las monarquías francesa e inglesa, el poder milagroso de sus propios reyes, estudiado por Marc Bloch en una obra que sigue teniendo interés a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación (Bloch 1924). Según esa creencia, los monarcas franceses e ingleses estaban tan unidos a Dios por la misión que les había encomendado de gobernar y ser guía de sus súbditos respectivos, que gozaban del poder sobrenatural de curar determinadas enfermedades con sólo poner las manos sobre el enfermo. El mito jacobeo es, si cabe hablar así, menos pretencioso; los reyes hispanos no estaban investidos de ningún poder milagroso, y su vinculación con Dios se expresa por la intermediación de un santo protector, bien es verdad que muy especial por tratarse de un apóstol.

La protección apostólica sobre los reyes y el reino tenía unas consecuencias jurídicas y económicas, algunas ya mencionadas; aunque tal vez lo más acertado sería decir que determinadas instituciones buscaron su legitimidad en un mito construido en

gran medida a tal fin. Esas consecuencias eran el reconocimiento de la titularidad del señorío de la ciudad de Santiago y de su entorno a la iglesia compostelana, el derecho a cobrar el ya citado Voto de Santiago en una parte importante de la Corona de Castilla, y la concesión al apóstol del título de único patrono de la monarquía. El ejercicio de estos derechos y privilegios generó críticas y reacciones desde diversos frentes que se incrementaron durante las últimas décadas del siglo XVI; en consecuencia, se trató de minar el fundamento de su legitimidad, el patronato apostólico (Márquez 2004: 289-369; Rey 1985: 103-130; Rey 2006: 66-86). En las primeras décadas del siglo siguiente, las reticencias sobre el patronazgo aumentaron debido a la decisión adoptada en 1617 por las Cortes de Castilla, a instancias de Felipe III, de asociar al patronazgo a la beata Teresa de Jesús. La exclusividad del patronazgo jacobeo fue arduamente defendida por sus partidarios que insistieron a través de una abundante publicística en la figura militar del santo y su especial protección frente a los enemigos de la monarquía. A esta profusión de textos contribuyeron eclesiásticos de diversa procedencia, que así se oponían a quienes se alineaban junto a los carmelitas, promotores del patronazgo teresiano, y escritores no eclesiásticos, como es el caso particular de Quevedo cuya animadversión al Conde-Duque de Olivares es suficientemente conocida y que en esta ocasión afloró por el apoyo del valido al copatronato (Díaz 1995). En síntesis, estos autores defendían que el único santo que merecía el título de protector y patrono de la monarquía era Santiago, pues así lo había demostrado en sus milagrosas intervenciones; como escribe el canónigo jiennense Pedro Losada tras pasar revista detallada a tales sucesos, “con todas estas buenas obras, y singulares beneficios quiso el santo Apóstol ganar y fundar su Patronato, para que no quedase resquicio por donde otro pudiese pretenderlo” (Losada 1628: 13). En la misma línea argumental se manifestaron otros canónigos, como Andrés de Torres, y en general todos aquellos que se sumaron a la causa santiaguista (Torres 1629).

En julio de 1627, ya en el reinado de Felipe IV, el papa Urbano VIII decidió derogar el copatronazgo teresiano; la decisión de devolver al apóstol su condición de único patrono sin duda contribuyó a mantener la imagen guerrera del santo, pues esta era al fin y al cabo la que había dado origen a su especial patronazgo, y a reforzar la vinculación simbólica y de indudable valor propagandístico entre la monarquía y el apóstol; como era de esperar, la decisión fue bien festejada en Santiago (López Ferreiro 1907: 59-60). El patronazgo se subrayó con el establecimiento por parte de Felipe IV en 1643 de una ofrenda anual al apóstol de mil escudos de oro que debía hacerse efectiva cada 25 de julio; en 1646 las Cortes de Castilla establecieron por su parte otra ofrenda anual por valor de algo más de ocho mil reales de vellón cada 30 de diciembre, fiesta de la traslación del apóstol. Ambas ofrendas fueron confirmadas posteriormente por Felipe V mediante una carta ejecutoria firmada el 7 de septiembre de 1726, con la que se garantizó su continuidad (el documento se puede encontrar en *Los reyes* 1988: 63-71).

En la segunda mitad del XVII los defensores de la causa jacobea debieron hacer frente a un nuevo intento de nombrar a otros posibles patronos, como el arcángel San Miguel y San José, por lo que debieron seguir insistiendo en las proezas militares del apóstol. Como ejemplo de los contenidos de estos escritos en defensa del patronato jacobeo puede servir el siguiente párrafo del alegato de Antonio Calderón a mediados del XVII:

“Y últimamente como Santiago es Capitán General de los ejércitos Christianos por oficio, y especial comisión de Dios, que le dió el mismo Christo, y especialmente de las armas de España, y que en este ministerio no es, ni ha sido jamás delegado de San Miguel, sino de Dios solamente, de quien inmediatamente recibió esta superintendencia pronosticada en el nombre de Iacob, y en el de rayo, significada en el nombre de España, que le tocó, por suerte, y destinada para él desde la noche de la Cena en el Cenáculo, y Huerto de Getsemaní, y últimamente provada con treinta y siete apariciones, sin otras que refieren las Autores, que ha hecho el Sagrado Apóstol armado, y a cavallo en batallas contra infieles, siendo la última el año de mil seiscientos y treinta y cinco a siete del mes de Mayo en Berbería” (Calderón 1658: 442).

Una vez disipadas las discusiones sobre el patronazgo, la publicística sobre las cuestiones jacobeanas disminuyó y en general mantuvo el respeto por ellas (Márquez 2004: 371-418). El carácter oficial de la devoción se salvaguardó y con él su significado para la imagen de la monarquía hispana. En consecuencia se acentuó el protagonismo del arzobispo y cabildo compostelanos en la vigilancia de las prerrogativas jacobeanas pues eran sus más directos beneficiarios, y el Reino de Galicia en general y la ciudad de Santiago en particular trataron de aprovechar su papel de custodios del sepulcro apostólico (Saavedra 1999: 137). En las décadas finales del XVIII volvieron a aflorar, no obstante, las resistencias y la oposición abierta al cobro del Voto y con ellas la revisión de los relatos jacobeanos que lo justificaban, hasta llegar a la abolición de esta renta al aprobarse la Constitución de 1812.

### **3. “Iacobus miles Christi” en la literatura y en la iconografía de la Edad Moderna**

La leyenda sobre la que se apoyaba el mito ecuestre del apóstol Santiago -su ayuda en la lucha contra la presencia musulmana en la península- no tenía en la época moderna un referente real tan inmediato como en el período medieval, habida cuenta de la conquista de Granada en 1492 y de la expulsión de la población morisca en 1609. Sin embargo y como se acaba de apuntar, la imagen militar de Santiago se afianzó y difundió en los tres siglos de la modernidad, de manera especial gracias a la proliferación de textos que sustentaron la cuestión santiaguista. Junto con estas obras de carácter polémico y apologético, deben tenerse en cuenta otras composiciones literarias y plásticas que

poco o nada tienen que ver con la discusión jacobea y que coadyuvaron a la pervivencia del mito caballeresco y a su acomodación y difusión en territorios de la monarquía tan alejados como los americanos (González Cruz 2000: 46-49; González Lopo 2002: 311-312). Veremos algunos ejemplos, sin pretender ser exhaustivos.

### 3.1. Iconografía

Como ya se apuntó anteriormente, la iconografía característica de Santiago “matamoros”, es decir, cabalgando sobre cabezas o cuerpos de musulmanes derrotados, se fijó entre los siglos XIII y XIV; a partir de entonces las imágenes se multiplicaron en lienzos, imágenes de bulto, relieves, grabados y estampas, en composiciones debidas unas veces a la mano de expertos artistas y otras a artesanos con más voluntad que oficio. Los trabajos sobre estas representaciones son muy numerosos; a título ilustrativo pueden citarse los de Cabrillana Ciezar (1999), Cruz Valdovinos (1999), Payo Herranz (1997), Portela Sandoval (2004) y Vila Jato (1997), entre otros. Como no podía ser de otro modo, será en Santiago y en su catedral donde se concentren de modo muy especial las elaboraciones más acabadas de esta iconografía, bien sea a través de la imaginería como a través de simbología diversa, como los triunfos militares que adornan retablos y fachadas, en especial los del templo catedralicio (Vigo 1996 y 1999). De especial interés resultan las reformas impulsadas en la segunda mitad del siglo XVII por el canónigo fabriquero José de Vega y Verdugo, y de entre ellas cabe destacar la llevada a cabo entre 1658 y 1677 en el altar mayor. Aquí se retiraron todos los elementos anteriores y se sustituyeron por el mobiliario que presenta actualmente -excepción hecha de algunas imágenes perdidas-, y en el que se ensalzan las tres iconografías jacobeanas: Santiago como padre de la fe sentado en su cátedra, como peregrino y como caballero (Taín 2005). La imagen del Santiago peregrino está sobre el camarín que guarnece la imagen sedente, y la custodian cuatro imágenes en actitud reverente que se corresponden a otros tantos monarcas hispanos especialmente vinculados al culto jacobeo y a la catedral compostelana: Alfonso II, Ramiro I, Fernando el Católico y Felipe IV. Este modelo iconográfico es nuevo y puede relacionarse con la instauración en 1643 de la real ofrenda por Felipe IV, lo que explicaría que fuera del ámbito catedralicio santiagués no fuese imitado. Por su parte, la imagen caballeresca se ajusta al modelo iconográfico ya establecido, si bien con dos matices. En primer lugar, la inclusión de un elemento de la iconografía peregrina, como es el sombrero que porta el santo, contaminación que puede verse, por lo demás, en otras obras de dentro y fuera de Galicia; y en segundo lugar, los cuatro guerreros a los que ataca no representan al moro, el enemigo bajomedieval, sino a los turcos, con la excepción de uno de ellos que porta una corona y que tal vez represente a Abderramán II, el emir de Córdoba vencido en Clavijo por Ramiro I (Taín 2005, p. 288). De notable interés por su calidad formal como, sobre todo, por su

situación es la decoración del del edificio mandado construir por el arzobispo Bartolomé Rajoy enfrente de la fachada del Obradoiro para albergar el seminario de confesores de la catedral y las casas consistoriales de la ciudad de Santiago; el edificio se levantó entre los años 1766 y 1772. El cuerpo central remata con un frontón triangular que enmarca una representación muy pormenorizada de la batalla de Clavijo; el diseño del relieve se debe a Gregorio Ferro y la ejecución a los escultores José Gambino y José Ferreiro. De este último es también el grupo escultórico de Santiago caballero colocado sobre el frontón y remata el edificio, dominando la plaza desde esa altura. Por último es necesario llamar la atención sobre la difusión del tema por medios que no sin cautelas podemos considerar como “populares”, no tanto por su origen como por su destino; nos referimos a los grabados que ilustraban algunas publicaciones y a las estampas de devoción que debieron circular entre los devotos y estar presentes en un número indeterminado de hogares (Barriocanal 1995; Cacheda 2005; López de Prado 1995).

La iconografía de la época moderna refleja también los deslizamientos semánticos de la imagen a lo largo del período, un proceso que es apreciable sobre todo en Hispanoamérica. El apóstol, inicialmente luchador frente a los musulmanes, al pasar a América se convirtió en protector de los conquistadores y se representó en muchos lugares como “mataindios”. En otros casos se presenta como protector de los indígenas frente a un enemigo a todas luces improbable como el musulmán, y ya en la época republicana y según fuese el bando que lo adoptase, Santiago aparece bien como “mataespañoles”, bien como “matapatriotas”. En España y en el contexto de las luchas contra Napoleón, se puede encontrar una versión de Santiago “matafranceses”. En Portugal apareció otra variante del Santiago guerrero con posterioridad a 1640 (restauración portuguesa con Juan IV), en la que el apóstol aparece peleando contra los españoles (Serrão 2003, p. 134). De todos modos convendrá cuando menos advertir que los significados de toda esta imaginaria no deben limitarse al literal (la victoria militar sobre un enemigo específico), sino que en algunos casos son manifestaciones de poder y reflejo de valores morales y ascéticos (Monterroso 2004). Por lo demás, la profusión de imágenes tampoco debe llevar al error de suponer que la imagen caballeresca del apóstol estuviese más presente que las de otros santos y santas, pues por lo general su número se encuentra en niveles relativamente bajos; esto es lo que al menos se ha podido establecer para el caso de Galicia (López 1993).

### 3.2. Literatura

Una cita obligada al tratar del uso literario de la imagen caballeresca del apóstol y de su difusión por este medio, es el párrafo que Cervantes dedicó en su *Quijote* a describir a “San Diego Matamoros”; no está de más advertir que la intención del autor bien podría

ser la de ironizar sobre el mito habida cuenta de que la novela en su conjunto es una parodia del mito caballeresco<sup>71</sup>. Por el contrario, ninguna duda en cuanto a su postura ante la imagen armada del apóstol ofrecen otras obras literarias de diferente género, desconocidas en la actualidad, pero que en su época debieron tener cierto eco. Aquí tan sólo presentamos unas pinceladas sobre la materia; para una visión más profunda y completa sería necesario analizar no sólo obras como las que citamos y que responden sobre todo a lo que puede denominarse como postura oficial por su autoría y destino, sino también el análisis de los contenidos de los numerosos textos religiosos y de otros géneros que de un modo u otro abordan las cuestiones jacobeanas.

De modo especial conviene llamar la atención sobre algunos sermones predicados en determinadas celebraciones, en especial las jacobeanas, y que fueron después dados a la imprenta. Algunas de estas piezas oratorias muestran las acomodaciones del mito militar santiaguista a las circunstancias del momento, como en los predicados durante la Guerra de Sucesión y que presentan al apóstol como un guerrero que pelea contra los enemigos de Felipe V. Tal uso de la imagen apostólica al servicio de la propaganda política y bélica en el conflicto sucesorio de comienzos del siglo XVIII resulta, por lo demás, coherente con un contexto general en el que se tendió a presentarlo como una lucha también religiosa en el que, en consecuencia, se esgrimieron argumentos procedentes de la teología y de la moral, y se utilizaron los elementos iconográficos, rituales y de devoción que sirvieran a este propósito (González Cruz 2002; López 2007). Este planteamiento se encuentra, por ejemplo, en el sermón que predicó fray Juan de Niela en Granada a comienzos del siglo XVIII en la festividad de Santiago (Niela 1703). El motivo central de su discurso lo constituye la ayuda que sin duda el apóstol prestaría a España en su lucha contra la Gran Alianza por ser, como dice el franciscano, “guerra y causa de religión, y por consiguiente le sobra para materia del púlpito, y para empeño del azero de Sant-Iago” (p. 29). El hilo argumental del sermón es el paralelismo que el autor hace entre los tres enemigos del alma (el mundo, el demonio y la carne), y los tres enemigos de España (Inglaterra, Holanda y el Imperio); del mismo modo que Santiago socorre a las almas en sus luchas espirituales, así deberá socorrer a España en su

---

<sup>71</sup> A una pregunta de Sancho sobre “San Diego Matamoros”, contesta don Quijote: “este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido, y, así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos que en las verdaderas historias españolas se cuentan” (Segunda parte, capítulo 58).

guerra contra sus enemigos, al igual que lo hizo, según el predicador, en otras ocasiones<sup>72</sup>. En el que predicó en 1709 el jesuita Gregorio Jacinto de Puga en Compostela, después de hacer un encendido elogio del Apóstol y de los favores que prestó a la Monarquía, se expone la necesidad de su apoyo ante la grave situación del momento:

“Aora, Señor Santiago, se buelbe a vos mis oración. Afligida y consternada está vuestra querida España, y su Monarca, y Monarquía se hallan amenazados, y aun combatidos de las más lamentables desgracias. Nunca más sangriento Marte, nunca más desgreadas las Furias, nunca más orgullosa la Heregía, nunca más atrevida la infidelidad, nunca más porfiada la conjuración (...). Ahora, por accidentes lastimosos del cuerpo de su vasta grandeza, [España] es teatro funesto de guerras, de crueldades, de sacrilegios, de perfidias, de perturbaciones, de asuelos, y ruinas de la divino, y de lo humano” (Puga 1709: 52).

Se espera de su patronazgo la ayuda para la victoria<sup>73</sup>; a cambio, y en una expresión que no oculta los problemas en la popularidad del culto jacobeo y las dificultades surgidas por los copatronatos, el predicador dice que España deberá renovar “en estos accidentes lastimosos de su fortuna, vuestro culto y veneración antigua”, y borrar de la memoria “esa pretensión siempre odiosa y siempre infeliz, de buscar santos o competidores, o compañeros de vuestro único y singular Patronato”. Además, los ejércitos españoles deberán volver a su antiguo grito militar, “Santiago y a ellos”, en lugar de “aquella algazara afeminada y descompuesta, hija del miedo y la cobardía, y aprendida malamente de las Naciones en otro tiempo rendidas. Resuene el trono de vuestro nombre, y sientan nuestros enemigos los rayos del SANTIAGO CIERRA ESPAÑA” (p. 58; en mayúsculas en el original).

Una vez pasados los avatares de la Guerra de Sucesión, en los sermones posteriores, al menos en algunos de ellos, se recuerda el presunto auxilio apostólico a las armas de Felipe V. En la ofrenda regia de 1723 presentada por el obispo de Ourense en nombre de Felipe V, el prelado dice que el monarca (y él en su nombre) viene a rendir su corona ante

---

<sup>72</sup> “¿Qué triumphos no han conseguido las Cathólicas Vanderas de las Otomanas Lunas? ¿Qué victorias no han cantado los bélicos Españoles de las Agarenas Huestes? ¿Qué conquistas no han logrado nuestros inclytos Monarcas de la Secta Mahometana? ¿Qué tropheos, y despojos no ha adquirido de sus enemigos, todos a influxos, y asistencias de nuestro Patrón Santiago esta Monarquia Española, conservandola en la mayor pureza de la Religión Cathólica? Excelencia que no ocurre en ninguna otra Nación, defendiéndola con su espada, socorriéndola como Rayo Hijo del Trueno, y librándola de tantas y tan frequentes enemigas invasiones de errores, sectas, y abusos, mirando zeloso, y vigilante por España, por ser la silla que le dio Christo en su Reyno” (de la dedicatoria a Felipe V, s.p.).

<sup>73</sup> “...a vuestros pies rinde con su corona nuestros corazones vuestro amantísimo Philipppo, y de vuestro poderoso Patrocinio espera la victoria de los riesgos que amenazan a su constancia. En campo está contra los Enemigos de la Fe, y de España. Favoreced guerra tan justa; promoved empresa tan sagrada. Hazed que tan felizes principios, tengan más felizes progresos, y felicísimos fines. Sea vuestro universal Patronato socorro universal de todos nuestros males. Sienta España en estos calamitosos tiempos renovadas vuestras antiguas finezas” (p. 57).

el Apóstol, “que aunque suya por todos los títulos, de natural, legítima sucesión, y de incontestable herencia, tantas veces se vió zozobrar entre olas sangrientas fracasada, que solo vuestra protección, y el poder de vuestro brazo la pudo mantener, como se mantiene invicta” (Bouza 1964: 260). En otros casos, el discurso hace hincapié en la gloria que representa para Galicia y para Santiago haber sido elegidas como sede apostólica; así se encuentra expresado de modos diversos en el sermón que predicó el padre Bartolomé Torres (¿1722?) en la fiesta del apóstol en Santiago, y en el que fray Pedro Otero (1757) predicó en Madrid a los naturales de Galicia: “¡O gallegos felices! Y à quanta embidia de las demàs Naciones parece haveros expuesto la Magestad Divina, por haveros enriquecido con un Metheoro tan noble, y de tan benigna influencia” (Otero 1757: 31-32). Para terminar este breve repaso por algunas de las expresiones contenidas en estos sermones festivos, cabe hacer referencia a los predicados ya a finales de la época moderna por los hermanos Aldao y Castro (1802). Con una prosa más fluida como corresponde al período, se vuelven a repetir las ideas habituales sobre la protección y el auxilio de Santiago a la Monarquía:

“¿á quién sino á Santiago debe la España tantos sucesos prósperos y gloriosos? ¿A quién sino á su influxo se debe la expulsión de tantos bárbaros extrangeros como la dominaron? ¿Quién inspiró aquel aliento á nuestros exércitos en tantas y tan críticas ocasiones, en que solo el caimiento de ánimo y la tristeza eran todas sus municiones de guerra, para arrollar y derrotar á unos enemigos orgullosos, excesivamente superiores en número, y bien provistos?” (p. 66).

Como han señalado algunos autores, estas y otras manifestaciones de finales de la Edad Moderna fueron más bien un intento agónico por seguir dando contenido a un mito que daba claros síntomas de desmoronamiento (Márquez 2004; Rey 2006).

### **3.3. Ceremonias y escenificaciones**

Uno de los elementos clave para la comprensión de la imagen guerrera del apóstol Santiago era la creencia en su participación activa en las batallas contra los musulmanes, siendo la de Clavijo la más destacada, como ya se dijo. En su leyenda se apoyó la concesión y posterior justificación de ciertos derechos y privilegios de la iglesia compostelana, además del patronazgo de la monarquía hispana. Con toda seguridad son estas consecuencias jurídicas e institucionales del mito las que dan sentido al hecho de que en algunas ceremonias públicas se escenificase el auxilio del apóstol en el campo de batalla, más allá de lo que la puesta en escena de tales representaciones pudiera tener de vistoso y llamativo. Una de estas ocasiones fue la entrada pública de los arzobispos compostelanos en la ciudad de Santiago para tomar posesión de su señorío temporal; el protocolo y el ceremonial de este acto estaban claramente determinados (López 2002). Según la etiqueta

prevista, el nuevo arzobispo debía recibir el saludo de las autoridades municipales y del cabildo catedralicio a las afueras de Santiago antes de partir en procesión para el acto de entrega de las llaves en una de las puertas de la muralla, en concreto la conocida como Puerta del Camino. Con el concejo venían los gremios de Santiago, caracterizados unos según su oficio y otros figurando un ejército. Destacan dos gremios, el de los azabacheros que representaba un escuadrón de españoles y que portaba una imagen de Santiago a caballo, y el de los mercaderes de joyería y paños que asistían figurando un escuadrón de moros; otros acudían ataviados como una compañía de arcabucería, mientras que otros asistían con una danza de labradores, de gitanos, de marineros o de portugueses. Entre todos escenificaban ante el arzobispo la batalla de Clavijo, probablemente en recuerdo de los orígenes de los privilegios de la sede episcopal compostelana, antes de que el cabildo de la catedral le hiciese entrega solemne de las llaves de la ciudad.

Hubo representaciones similares también en otras circunstancias y ciudades gallegas. Con ocasión de la visita a Santiago de Mariana de Neoburgo en 1690, se hizo una representación del combate entre moros y cristianos y de la participación milagrosa del apóstol; según el autor de la relación, la imagen del apóstol se presentó como un

“Soberano Trueno sobre un blanco Pegaso, Besuvio de nieve, que respirando volcanes, prompto a la espuela, y obediente al freno, rompió por medio de la soberbia canalla, navegando por mares de espuma, como ollando tanta soberbia montaña de monstruos rendidos al amago sólo de tan divino como zeloso aliento” (Cisneros 1690: s. p.).

Otra de estas representaciones la realizó en Lugo el gremio de San Antonio en la proclamación de Fernando VI en octubre de 1746; su danza estuvo protagonizada por cristianos “cada qual con su moro esclavo y preso”, cuyo cortejo se cerraba con “el campeón más guerrero, / único patrón de España, / tutelar de Galicia, / hijo del trueno”, al que escoltaban cuatro serafines que portaban “de sus manos mil trofeos” (*Relación* 1746: 4). El 22 de febrero de 1789 se desarrolló en A Coruña una representación del mismo acontecimiento con ocasión de la proclamación de Carlos IV; corrió a cargo del gremio de carpinteros, que escenificó el episodio en forma de drama heroico en tres actos, y con gran afluencia de público (Martínez 1965: 62). Algo parecido se hizo en la misma ciudad en las fiestas de proclamación de Isabel II celebradas en noviembre de 1833, si bien parece que en esta ocasión se trató más bien de una caracterización del gremio que una representación específica, a juzgar por lo que se dice en la relación de los actos. Se señala que la corporación gremial estuvo representada por diez individuos a caballo y vestidos de moro, a los que precedían otros vestidos a la española y portando un v́ictor; luego de dar una vuelta por delante de las casas del ayuntamiento y de leer unos versos dedicados a la reina, entregaron el v́ictor y salieron de la plaza (*Narración* 1833: 11).

Fuera del ámbito peninsular, hay que llamar la atención sobre las representaciones que con motivo de diversas fiestas y celebraciones se hacían en los territorios americanos. La incorporación de la imagen ecuestre de Santiago al universo simbólico colonial e indígena ya se mencionó al tratar de la iconografía; en este apartado debe mencionarse al menos su presencia en festejos religiosos y políticos. Aunque tales representaciones puedan parecer fuera de lugar por hacer referencia a unos enemigos inexistentes en las colonias, los moros, lo cierto es que tuvieron bastante difusión. Sabemos, por ejemplo, que en las reducciones guaraníes se solían interpretar cuatro danzas los días de fiesta: una representaba la lucha del arcángel San Miguel contra un dragón infernal, la segunda la adoración de los Magos, la tercera era una alabanza a María, y la cuarta una representación de las luchas entres cristianos y moros (Rela 1990: 161-162).

### **3.4. Música: los villancicos**

Las composiciones musicales constituían también un medio de propaganda, en la medida en que a través de ellas se recogían ideas y planteamientos más o menos admitidos socialmente y, nunca mejor dicho, se ampliaban sus ecos. Un ejemplo de cómo se contribuyó a la difusión de la imagen militar de Santiago lo encontramos en una tardía composición lírica destinada a ser cantada en la catedral de Zaragoza; entre otros pueden destacarse los siguientes versos: “Resuenen clarines/ con bélico estruendo, / pues vino a la España / el Marte Guerrero, / Apóstol Sagrado, / Legado del Cielo” (*España 1779*: s.p.).

De entre todas las composiciones, los villancicos destacan por su especial capacidad de difusión propagandística por estar escritos en lengua vernácula. Estas composiciones musicales destinadas a ser cantadas en determinadas fechas del año, recogen ideas, giros y expresiones muy del gusto popular, hasta el punto de que para algún tratadista de la época eran el motivo para que los más remisos acudiesen a la iglesia (Villanueva 2002a: 206). De cómo sirvieron para consolidar el mito jacobeo pueden servir de muestra algunos de los compuestos por José de Vaquedano, maestro de capilla de la catedral compostelana entre 1681 y 1711, para las celebraciones anuales de Santiago Apóstol. Algunos de estos villancicos abundan en el reforzamiento de la imagen guerrera del apóstol, reforzamiento que en ocasiones resulta genérico aunque no por ello exento de una intencionalidad precisa en la línea de subrayar los privilegios de la sede compostelana, y en otras se convierte en un pretexto para buscar una mayor cohesión ante sucesos políticos y bélicos del momento, como más abajo se verá (Villanueva 2002b: XXVI). Las letras están envueltas en una música que trata de representar los toques militares de los clarines y los tambores y en la que la alternancia entre los coros quiere remedar el fragor del combate (Villanueva 2006: 497-498). Cabe preguntarse si estas letras y músicas

encendieron, por decirlo así, los ánimos de los oyentes hasta el punto de incitarlos a la guerra. Muy probablemente la audición de estas composiciones no fuera más que una ocasión para el regocijo y el asombro (Díaz 2002: XXI-XXIII); el género debe entenderse más en el contexto de la literatura de carácter más popular, como el de la literatura de cordel, que buscaba sobre todo el entretenimiento y la diversión (Villanueva 2006: 496-497). No por ello, sin embargo, puede dejarse a un lado su aportación al mantenimiento de la imagen tópica del Santiago guerrero asociada en ocasiones a la propaganda bélica del período en el que se compusieron.

La imagen característica del apóstol como guerrero se plasma con grandilocuencia en los villancicos de Vaquedano. En *Al Apóstol más excelso* (1681), se le califica de “español más lucero” y de “sol campeón que encendido / es rayo voraz que abrasa”; de él se dice que es un rayo “porque siempre a los moros / los tuvo a raya” (Díaz y Villanueva 2002: XLI). Las llamadas al auxilio apostólico son frecuentes; como ejemplo sirva las siguientes líneas de otro villancico: “Al viento las banderas se tremolen, / monte Santiago en su caballo y choque. / (...) / el Hijo del Trueno / que las nubes rompe / saque la espada dejando las lunas / en medio del día cubiertas de noche” (ibíd.: LI). Más dramático es el contenido de la composición de 1684, *Despertad, campeón*, en la que se implora “por socorro y por piedad” la ayuda de Santiago; su primera copla es un buen ejemplo: “Despierta, sagrado Marte, / caudillo heroico de España, / que cual fuego, que cual rayo sepultas / tan profunda en la tierra vuestra llama. / Y de tus cenizas, / cual Fénix renazca / de España el honor, / la gloria y la fama” (ibíd.: LIX). La fuerza y el éxito de las acciones del apóstol también se ensalzan en estos villancicos: “Retrate el aire sus glorias, / pues, nube de punta en blanco, / trueno marcial del Apóstol / hizo la luna pedazos” (de *Fuego, que arde el aire*, ibíd.: LXVII). No se olvida el maestro de capilla de ensalzar el templo catedralicio y el culto que en él se rinde al apóstol: “Este grande heroico templo / todo su cadáver guarda, / para que nunca esté hecha / pedazos nuestra esperanza” (de *Sangre, heridas*, 1689; ibíd.: LXXXIX). Y hasta en algún caso parece atreverse a justificar el pago del Voto por la protección que dispensa: “Hoy todo el mundo a Santiago / oro ofrece como tierra, / el tributo se le paga / por réditos de tutela” (ibíd.: XLVIII).

Pero como se apuntó, hay que añadir que el énfasis militar tuvo también en algunos casos una finalidad apropiada al contexto histórico inmediato. Así, en el compuesto en 1688 que lleva por título *Ah del imperio*, se hace una glosa al poder del apóstol y a su auxilio que bien pudiera hacer referencia al fracasado asedio otomano a Viena en 1683: “a tus ecos gloriosos / feliz consagra / el orbe sus aplausos / en voz del Austria. / Ya en volantes festivos acentos / sus armas digan: / Viva el rojo pendón misterioso, / viva el Norte del orbe cristiano, / viva el único Marte de España, / viva Santiago, viva Santiago” (Díaz y Villanueva 2002: XLI). En una de sus coplas se dice que “ya ciega a sus luces / se rinde

la infausta Turquía, / si el oriente del sol a la luna / menguante intima” (ibíd.: XLI-XLII). A partir de 1702, como cabría esperar, los villancicos de Vaquedano contienen referencias más o menos explícitas a la Guerra de Sucesión. Como una llamada a las armas puede considerarse la letra de *Ah de la tumba sacra* de ese mismo año 1702: “A la lucha, a la guerra, / al combate, al estruendo, / que va en cuatro lunas marchando Santiago, / que va a cuatro pies aterrando los vientos” (ibíd.: XLIII). En su primera copla se subraya el perfil guerrero del apóstol y la necesidad de sumarse a la lucha: “Jinete alado del viento / sale Santiago a campaña / que amante de su real tumba / no se ausenta pero marcha. / Al arma rojas cruces, / Santiago cierra España, / que tocan arrebató / que todo es fuego y balas” (ibíd.). En *Contra noches de polvo* (1706) se solicita la protección apostólica ante los enemigos, término que muy probablemente debe entenderse no en un sentido genérico sino en referencia a los del momento: “No piensen que estáis muerto / los enemigos, / que siempre os sintió España / soldado vivo. / Defended, amparad este Reino / con bronces, con truenos, con luces, con signos, / dando a la Iglesia bridón coronado, / corrientes los triunfos, los riesgos volados” (ibíd.: LVIII). Otra referencia a las amenazas reales de los aliados contra Felipe V aparece en *Suene esa alma* (1702); en una de sus coplas se habla del apóstol como un nuevo Hércules (Alcides) que debe enfrentarse a la nueva Hidra (ibíd.: XC). Se puede ver una clara alusión a Felipe V en *Desprendiendo va cruzando* (1704), en el que el autor juega con la flor heráldica de los Borbones para señalar el deseado triunfo del monarca en medio de una ardorosa llamada al combate: “Arma, arma, guerra, guerra, guerra, guerra, a sangre y fuego/ que es de la sangre príncipe glorioso/ el rayo de Marte, el hijo del trueno, / diciendo: arma, arma, que el lirio de Francia/ guerra, guerra, laurel se va haciendo” (ibíd.: LXI). En lo que parece una clara alusión a los partidarios del archiduque, en el villancico de los festejos de 1708 (*Plaza, afuera*), se dice del Apóstol “que sabrá ajar imperios / quien supo eclipsar lunas bizarras” (ibíd.: LXXVIII).

Las líneas argumentales de las composiciones de Vaquedano parece que se siguieron manteniendo tras él. Casi setenta años después, algunos de los villancicos compuestos en la catedral compostelana seguían presentando un tono fuertemente belicoso, como el compuesto por Buono Chiodi en 1774 en el que se rememora la batalla de Clavijo y los destrozos causados por el apóstol en el ejército musulmán; puede servir de muestra el inicio del recitado: “Cual hijo del trueno / fulminando rayos, / las huestes moriscas / destroza Santiago, / su espada a dos filos / gargantas cortando” (Garbayo 2005: 90).

#### **4. La monarquía y Santiago: donaciones y propaganda bélica**

La razón fundamental por la que el mito ecuestre del apóstol Santiago se mantuvo en la Edad Moderna fue, sin duda alguna, su estrecha vinculación con la monarquía hispana,

de la que se convirtió en un argumento de legitimación de sus decisiones y acciones, y en una de sus claves identitarias. En la práctica, el recurso a la imagen apostólica y a su valor heráldico se plasmó en su incorporación a la decoración de objetos para uso regio y específicamente militares, como es el caso de armaduras, como motivo ornamental en palacios y arquitecturas efímeras, e incluso como ilustración en determinados documentos, además de una profusa literatura, de la que se citaron antes tan sólo algunos ejemplos, en la que se hacen explícitos los títulos que vinculan al apóstol con la monarquía hispana. De manera muy abreviada nos referiremos a continuación a dos de esas manifestaciones de la especial e interesada vinculación de los reyes con la imagen y los simbolismos jacobeos, las relaciones con la catedral compostelana y el recurso propagandístico en determinadas acciones militares.

Las relaciones entre la monarquía y la iglesia de Santiago de Compostela revistieron desde sus inicios en época medieval un carácter especial, habida cuenta de la particular vinculación existente en los orígenes de ambas instituciones y el apoyo que mutuamente se prestaron en su consolidación; vinculación y apoyo establecidos sobre el hecho favorecedor para ambas de considerar a la iglesia compostelana como sede de origen apostólico y, con el tiempo, al patronato apostólico basado en el mito del *Iacobus bellator*. Durante la Edad Moderna se mantuvo y consolidó dicha relación entre la monarquía y la catedral de Santiago, lo que se tradujo en notables beneficios para la sede arzobispal gracias a los privilegios y reconocimientos que los sucesivos monarcas hicieron a su favor. Los más sobresalientes fueron la concesión del Voto de Granada en 1492 por parte de los Reyes Católicos y que dio pie al posterior cobro de esta renta en buena parte de la Corona de Castilla, y la confirmación hecha por Felipe IV de Santiago como único patrón de España, como ya se tuvo ocasión de comentar. Pero además de éstas y otras concesiones, los monarcas y su entorno cortesano hicieron a la catedral compostelana ciertas donaciones de menor entidad que las mencionadas tanto desde el punto de vista material como, sobre todo, político y económico, que no obstante no deben ser olvidadas<sup>74</sup>. Se trata de la entrega de algún dinero y en especial de ciertos objetos de devoción, como lámparas votivas, de algunos bienes muebles e incluso de algún trofeo militar, entrega a veces vinculada a algún tipo de fundación, y que continúan la tradición de las donaciones medievales. A título de ejemplo, se pueden citar algunas de los siglos XVI y XVII: varias fundaciones para las luminarias del Santísimo hechas por los Reyes Católicos; algunas reliquias entregadas a instancias de Carlos I; otras lámparas y luminarias del rey Felipe II; los cálices y otros ornamentos regalados por Felipe III; diversas colgaduras donadas por Felipe IV en varias ocasiones para que “las armas del

---

<sup>74</sup> Tratamos con cierto detenimiento este asunto en otro trabajo (López 2004).

Rey N. Señor en las ocasiones presentes se allen favorecidas con la protección del Sto. Apóstol” (López Ferreiro 1907: 87)<sup>75</sup>; algunos objetos decorativos y ornamentos sagrados regalo de Carlos II y Mariana de Neoburgo. En el siglo XVIII las donaciones materiales de los Borbones fueron menores tanto en número como en valor intrínseco que las de los Austrias; en su lugar abundaron las donaciones en dinero. Entre estas debe destacarse la dispuesta por Felipe V en 1725, ratificada luego en 1737, de entregar a la catedral la parte de lo apresado a los moros, “concedida a muchos siglos por reales privilegios, cédulas y órdenes en remuneración y reconocimiento de lo que devió y debe esta Monarquía a su Patrocinio” (López Ferreiro 1908: 295 y apéndice VII: 30-31). De especial interés porque reflejan el fondo originario de la vinculación entre la monarquía y la sede compostelana (el auxilio del santo en las empresas bélicas), son dos donaciones hechas en tiempo de Felipe II y de Carlos III. La primera es la donación hecha por Juan de Austria de algunas insignias, estandartes militares, pendones y otros objetos procedentes de la victoria frente a los turcos en Lepanto en 1571, objetos que se exhibían (el gallardete de la nao capitana de la Liga se sigue exponiendo) desde entonces cada 25 de julio. La segunda corresponde a la entrega a mediados de 1785 de algunas banderas procedentes de la toma de Pensacola, capital de Luisiana, en 1781; esta entrega puede entenderse como una adecuación del mito guerrero y auxiliador del apóstol: en este caso, el auxilio ya no es contra los moros ni los turcos, sino ante otro enemigo diferente.

No se trató, como se ve, en ningún caso de donaciones especialmente relevantes desde un punto de vista material, económico o institucional; pero sí son interesantes desde una perspectiva diferente, la de hacer presentes a los monarcas y a la monarquía (también a otros donantes del entorno cortesano; se citó ya a don Juan de Austria, se debe citar a otro donante destacado como Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán) no sólo ante las autoridades eclesiásticas (para las que, por otra parte, tales donaciones suponían el reconocimiento de su posición y una manifestación de la estima en la que eran tenidas por sí y por lo que representaban), sino ante los ojos de todos aquellos que visitaban la catedral compostelana y asistían a las funciones religiosas. En tal sentido, y dejando a un lado las posibles motivaciones religiosas y devocionales subjetivas de los otorgantes, este tipo de donaciones pueden considerarse como un instrumento más en la conformación de la imagen y consideración públicas de la monarquía, los monarcas y su corte en la Edad Moderna, y por tanto podrían relacionarse con aquellos otros más explícitos en su finalidad, concepción y desarrollo, como los ceremoniales regios y las celebraciones políticas entre otros. Al fin y al cabo, la donación de unos objetos devotos o de culto que tenían que estar a la vista de quienes acudiesen al templo catedralicio

---

<sup>75</sup> Las “ocasiones presentes” son una clara referencia a los graves problemas que la monarquía atravesaba tanto en el interior como en sus relaciones con Francia en torno a 1635.

manifestaba no sólo una posible devoción al apóstol y el reconocimiento del valor de su sede; también era una demostración del poder y del prestigio de la monarquía y de sus monarcas con cuyas donaciones en cierto modo se consolidaban al ser manifestados y reconocidos públicamente. Más que de una manifestación de humildad de quien reconoce la limitación de sus fuerzas hasta el punto de necesitar el auxilio sobrenatural, se trataba de la exaltación de una monarquía merecedora de tan alto socorro, de una expresión de su rango y un recurso para alcanzar su reconocimiento público y el reforzamiento de su consideración social.

Los dos ejemplos citados en último lugar, la entrega de trofeos militares tras las victorias en Lepanto y Pensacola, constituyen también un ejemplo del empleo propagandístico del mito jacobeo en sendas acciones militares, si bien en este caso se trató de una propaganda *a posteriori*. Resulta ocioso y en cierto modo redundante insistir en la oportunidad del uso ante sucesos militares de la iconografía bélica del apóstol en la preparación de la que con todas las cautelas pertinentes podemos calificar de opinión pública moderna; al fin y al cabo, el mito se construyó por y para cubrir necesidades de opinión e imagen diferentes pero coincidentes, en origen y contexto, en establecerse en el ambiente de enfrentamiento provocado por la invasión musulmana. Frente al espíritu y el empuje de la *yihad* islámica, los monarcas asturleonese, castellanos y aragoneses esgrimieron el ideal de cruzada, una versión cristiana de la guerra santa con la peculiaridad de tratarse más de una guerra defensiva ante el expansionismo musulmán que de una guerra ofensiva (Flori 2003: 347-349; 2004: 273-279). La imagen ecuestre del apóstol representaba de manera muy gráfica esa mentalidad de cruzada y resistencia, al tiempo que se proveía de un signo de identidad a la monarquía cristiana ante el poder califal y, como ya se indicó, contribuía a la legitimación y consolidación institucional y fiscal de la sede eclesiástica compostelana. En la época moderna, ausente de la península el peligro musulmán, sobre todo después de la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII, hubo de cambiarse el enemigo ante el que esgrimir el mito del Santiago caballero; al respecto ya se hizo mención de su uso en la conquista americana, durante la Guerra de Sucesión y más tarde en la invasión napoleónica. No obstante, el peligro islámico persistía en oriente y centro de Europa con el Imperio Otomano, y claro está que frente a él y como recurso de propaganda la monarquía acudió en formas diversas a su vínculo especial con el apóstol (ya se citó la victoria de Lepanto en 1571 y las posibles alusiones al asedio de Viena algo más de un siglo después en algunos villancicos compostelanos). También recurrió cuando hubo de justificar la actuación en el otro frente más próximo, el del norte de África. Las acciones acometidas para la toma de diversas plazas litorales se siguieron presentando a los súbditos como necesarias para la defensa de la fe, como una suerte de prolongación de las luchas medievales. Esta mentalidad de cruzada puede comprenderse en la campaña emprendidas por Cisneros para la toma de Orán en 1509, pues todavía estaba reciente

la victoria sobre los musulmanes granadinos (Barriocanal 1998); más llamativo resulta que algo más de doscientos años después, en 1732, se volviesen a utilizar argumentos similares para justificar la reconquista de Orán, si bien es verdad que en este caso resultan tener un carácter propagandístico más acentuado si cabe que en la situación anterior, en la medida en que al tiempo que se apela a la defensa de la fe cristiana, se hacen explícitos los motivos de carácter político y geoestratégico que animan a la intervención armada<sup>76</sup>. En ese afán por revestir la decisión de retomar Orán por parte de Felipe V y de su gobierno, se volvieron a emplear las ideas y símbolos que sustentaban la majestad de la monarquía, entre ellos la especial intercesión y ayuda del apóstol guerrero. Sirvan de ejemplo las consideraciones hechas por el concejo de la ciudad de Santiago para preparar los festejos por la victoria alcanzada y cumplir así los requerimientos reales:

“[Esta victoria] deve zelebrarse con demostraciones mui singulares por la grande ymportanzia que tiene a toda la Cristiandad la expresada conquista, la qual piadosamente debe atribuirse después del poder de la Magestad Divina al auxilio de el Gran Patrón y Apóstol de las Españas Señor Santiago Zebedeo, depositado en el santo apostólico templo de esta ciudad, a cuio nombre deven hazerse las maiores demostraciones de gozo, correspondiendo las mismas a esta ciudad por ser la cabeza de todo el Reino, y como tal aver de esmerarse en la zelebridad de tan gran suzeso<sup>77</sup>”.

## 5. Consideraciones finales

Como indicábamos al comienzo, la descripción e interpretación de los símbolos y ritos culturales y ceremoniales deben hacerse teniendo en cuenta su carácter histórico, es decir, que fueron elaborados y modificados en un tiempo y un espacio precisos y por unas sociedades también específicas, que plasmaron en ellos sus valores, necesidades y aspiraciones. En el caso particular de la imagen del Santiago guerrero, hemos tratado de subrayar los pasos paulatinos de su construcción en la Edad Media, y los recursos diversos empleados en la época moderna para su difusión. Se ha tratado también de hacer hincapié en la función política y social de la imagen, fundamentalmente en su papel de refuerzo simbólico de la monarquía hispana en general y de sus acciones armadas en particular, y como soporte de determinadas instituciones políticas y fiscales de Galicia en el Antiguo Régimen. Se ha tratado igualmente de indicar cómo el símbolo fue acomodándose y cambiando uno de sus elementos básicos, la identidad de los enemigos doblegados por el apóstol, según fuese necesario, unos cambios que corroboran la necesidad de no separar el estudio de las imágenes de los contextos que las generan. En cualquier caso, las

---

<sup>76</sup> Se trata sobre este y otros aspectos relacionados con la toma de Orán en (López, 2008).

<sup>77</sup> Archivo Histórico de la Universidad de Santiago, Fondo Municipal de Santiago, Libro de Consistorios 132, fs. 496r-496v.

representaciones y descripciones de los enemigos, fuesen combatientes musulmanes o cristianos, coinciden en ajustarse a los estereotipos habituales en estas caracterizaciones. Como cabe esperar, en las referencias literarias y las plasmaciones de la imaginería se destacan los rasgos negativos de unos contrarios que son presentados como enemigos de la fe cristiana y católica y merecedores de ser combatidos y aniquilados. Esta retórica responde sobre todo a los requerimientos específicos de una propaganda bélica, en la que las realidades se simplifican para presentar al bando propio como suma de todas las virtudes y al opuesto como síntesis de todos los males (Pizarroso 1993: 34-36); este nos parece el marco más adecuado para interpretar la imagen guerrera del apóstol, su consideración como un medio de propaganda bélica, más que como una expresión de una xenofobia genérica que por lo demás habría que atribuir igualmente a los otros contendientes con respecto a la monarquía hispana y a sus súbditos. En último término, cabe decir que el perfil simbólico de la imagen del “matamoros” (y sus variantes) en la España de la época moderna es la de ser una expresión de la fuerza y del poder de su monarquía, elaborada y difundida por las élites sociales, que alcanzó una enorme difusión sobre todo en los ámbitos cultos y aceptada por los que genéricamente se puede calificar como populares.

No obstante, la expansión de la iconografía del Santiago *bellator* no estuvo exenta de discusión y de conflictos que a medio plazo acabaron por debilitar su función y pertinencia. Las dificultades más destacadas fueron las del siglo XVII a propósito del copatronazgo de la monarquía, que se saldaron con el reforzamiento del patronato jacobeo. Pero de forma menos visible, al menos hasta el siglo XVIII, la consideración de Santiago guerrero fue perdiendo su asiento entre el común en la medida en que se fue incrementando la resistencia al pago del Voto, y también entre determinados sectores de las élites intelectuales que con intensidad creciente fueron poniendo en cuestión la historicidad de la batalla de Clavijo y del supuesto privilegio de Ramiro I, argumentos básicos que estaban en el origen tanto de esta iconografía como de sus consecuencias políticas y fiscales. Progresivamente el mito bélico fue perdiendo consistencia, para ser cada vez más un lugar común de la retórica literaria y la imaginería religiosa; las transformaciones políticas derivadas de la crisis del Antiguo Régimen acabaron por vaciar el mito: abolida la renta del Voto y modificada la arquitectura política de la monarquía, el Santiago guerrero quedó reducido a una simple imagen muy alejada de los significados y consecuencias legales e institucionales de tiempos pasados.

## Bibliografía citada

ALDAO Y CASTRO, V. y J. (1802), *Oraciones panegíricas que en las funciones al Glorioso Apóstol Santiago, Patrón de España, del día 25 de julio y 3 de agosto de 1801, pronunciaron Don Vicente Aldao y Castro (...) y Don Josef Aldao y Castro*, Imprenta Real, Madrid

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1995), “Presencia de temas jacobeos en el grabado compostelano del siglo XVIII”, en *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, pp. 57-69

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1998), “La imagen militar del Cardenal Cisneros. La conquista de Orán y su eco artístico en el grabado”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. II, León, pp. 179-193

BLOCH, M. (1924), *Les rois thaumaturges*, París

BURKE, P. (2006), *Formas de historia cultural*, Madrid

BOUZA BREY, F. (1964), “Discurso del obispo de Orense, Muñoz de la Cueva, en la Real Ofrenda al Apóstol, en 1723, y su muerte en Santiago, en 1728, en ocasión semejante”, *Compostellanum*, IX, pp. 255-263

CABANO VÁZQUEZ, I. (1998), “Frei Hernando Ojea (1543-1615). Un libro sobre Santiago escrito en Nova España por un galego”, *Estudios Migratorios*, 5, pp. 201-222

CABRILLANA CIEZAR, N. (1999), *Santiago Matamoros. Historia e imagen*, Málaga

CACHEDA BARREIRO, R. (2005), “Estampas para una iconografía de Santiago. De la imagen culta a la devoción popular”, *Compostellanum*, 1-4

CALDERÓN, A. (1658), *Parte Primera de las Excelencias del Glorioso Apóstol Santiago, (Único, y Singular Patrón de España) entre los demás Apóstoles*, por Gregorio Rodríguez, Madrid)

CASTELLÁ FERRER, M. (s.a. ¿1610?), *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas*, s.i. [Imprenta de Alonso Martín de Balboa], s.l. [Madrid], s.a.

CASTRO PÉREZ, L. (2001), *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo

CISNEROS, M. A. (s.a. ¿1690?), *Noble y crezido desempeño... que... consagró la muy Noble y Leal Ciudad de Santiago a... Mariana de Neoburgo nuestra Reyna y Señora ...*, s.i., s.l.

CONSTANTINI, D. (2005), “Los santos militares del *Codex Calixtinus*, V, VIII: leyenda y tradición”, en P. Caucci von Saucken (coord.), *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, pp. 107-116

CRUZ VALDOVINOS, J. M. (1999), “Santiago, patrón das Españas”, en *Santiago. A esperanza*, Santiago de Compostela, pp. 123-139

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. (1995), “Quevedo y el cabildo de la catedral de Santiago”, en S. Fernández Mosquera (coord.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compostela, pp. 105-118

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. (2002), “Liturgia y música para el Patrón de España en el s. XVII”, en J. M. Díaz Fernández y C. Villanueva (eds.), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano.*, vol. I, Santiago de Compostela, pp. XV-XXIII

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. y VILLANUEVA, C. (eds.) (2002), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano*, vol. I, Santiago de Compostela

DUBY, G. (1999), *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Barcelona

ESPAÑA (s.a. ¿1799?): *España conquistada por el Caudillo del Cielo, el Glorioso Apóstol San Tiago, desalojando de ella al pavoroso Príncipe de las Tinieblas. Oratorio armónico con que aplauden las glorias de los santos convertidos a la fe de Nuestro Señor Jesu-Christo por la predicación del Santo Apóstol, los Infantes del Santo Angélico Apostólico, Metropolitano Templo de Nuestra Señora del Pilar de la Imperial Ciudad de Zaragoza, al celebrar su inmortal gloria, por haber venido a ella esta Emperatriz Soberana viviendo en carne mortal*, Imprenta de Francisco Moreno, Zaragoza

FALCÃO, J. A. y PEREIRA, F. A. B. (2001), *O alto-relevo de Santiago combatendo os Mouros da Igreja matriz de Santiago do Cacém*, Santiago do Cacém

FLORI, J. (2003), *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid-Granada

FLORI, J. (2004), *Guerra santa, “yihad”, Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Granada

GALLEGO BLANCO, E. (ed.) (1971), *The Rule of the Spanish Military Order of St. James: 1170-1493. Latin and Spanish texts*, Leiden

GALMÉS DE FUENTES, A. (2002), “El guerrero tópico y la realidad socio-cultural de la Edad Media”, en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (II)*, Madrid

GARBAYO MONTABES, J. (2005), “La hagiografía a través de los fondos musicales de las catedrales y colegiatas españolas: himnos, secuencias, villancicos y otras composiciones de loas en honor de los santos”, *Memoria Ecclesiae*, XXVI, pp. 53-105

GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L. (1995), *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Madrid

GONZÁLEZ CRUZ, D. (2000), “Los Dioses de la guerra: Propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”, en D. González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, pp. 29-49

GONZÁLEZ CRUZ, D. (2002), *Guerra de religión entre príncipes católicos. El discurso del cambio dinástico en España y América (1700-1714)*, Madrid

GONZÁLEZ LOPO, D. (2002), “Migraciones de santos. El intercambio de devociones entre Galicia y América en la época colonial (ss. XVII-XIX)”, en D. González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, pp. 297-313

*Liber* (1951): *Liber Sancti Jacobi “Codex Calixtinus”*, traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago de Compostela (edición facsimilar, Santiago de Compostela, 1992)

LÓPEZ, R. J. (1993), “Arte y sociedad: la religiosidad de Galicia durante el Antiguo Régimen a través de algunos elementos iconográficos”, en *Actas VIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, t. II, Mérida, pp. 851-857

LÓPEZ, R. J. (2002), “Las entradas públicas de los arzobispos compostelanos en la Edad Moderna”, en M. Romaní Martínez y M. A. Novoa Gómez *Homenaje a José García Oro*, Santiago de Compostela, pp. 193-209

LÓPEZ, R. J. (2004), “Donaciones regias a la catedral de Santiago en la Edad Moderna”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, pp. 135-152

LÓPEZ, R. J. (2007), “La propaganda bélica en Galicia a finales del Antiguo Régimen: de la Guerra de Sucesión a la Guerra de la Independencia”, en D. González Cruz (coord.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*, Madrid, pp. 19-66

LÓPEZ, R. J. (2008), “Un ejemplo de propaganda bélica: rogativas y festejos en Santiago por la toma de Orán en 1732”, *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 19, pp.95-134

LÓPEZ ALSINA, F. (1988), *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela

LÓPEZ ALSINA, F. (2000), “En el origen del culto jacobeo”, en C. Estepa Díez y otros (coords.), *El Camino de Santiago: Estudios sobre peregrinación y sociedad*, Madrid, pp. 11-31

LÓPEZ DE PRADO NISTAL, C. (1995), “Seguimiento de un grabado flamenco de Santiago Matamoros en impresos relacionados con causas compostelanas”, en *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, pp. 495-501

LÓPEZ FERREIRO, A. (1907), *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IX, Santiago de Compostela

LÓPEZ FERREIRO, A. (1908), *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. X, Santiago de Compostela

LOS REYES (1988): *Los reyes y Santiago. Exposición de Documentos Reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela

LOSADA QUIROGA, P. (1628), *Defensa del único y singular Patronazgo de las Españas, perteneciente al glorioso Apóstol Santiago Zebedeo*, por Juan de León, Santiago de Compostela

LOTZ-HEUMANN, U. (2001), “The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute”, *Memoria y Civilización*, 4, pp. 93-114

LUZ, R. de y CARRETERO, L. (1993), *La Orden de Santiago y Cuenca*, Cuenca

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2004), *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona

MARTÍN, J. L. (1974), *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona

MARTINEZ BARBEITO, C. (1965), “Las reales proclamaciones en La Coruña durante el siglo XVIII”, *Revista del Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses*, 1, pp. 11-63

MONTERROSO MONTERO, J. M. (1997), “Santiago, San Millán y San Raimundo *Milites Christi*”, en F. Singul (ed.), *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, pp. 485-500

MONTERROSO MONTERO, J. M. (2004), “A la sombra de Santiago. La afirmación del culto jacobeo y su identificación con la Monarquía durante la Edad Moderna”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 53-70

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (1993), “Santiago y los caminos de su imaginería”, en *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, pp. 75-90

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004a), “El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago”, en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, t. I, Santiago de Compostela, pp. 289-299

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004b), “La miniatura en los Tumbos A y B”, en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. I, pp. 319-328

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004c), “Las islas del Sol. Sobre el mapamundi del Beato del Burgo de Osma”, en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 263-274

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004d), “L’image de Saint Jacques à l’époque de l’archêveque compostellan Béranger de Landoire (1317-1330)”, en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 261-262

NARRACIÓN (1833): *Narración sencilla de los festejos públicos celebrados los días 19, 20 y 21 de noviembre de 1833 por la M. N. y L. ciudad de La Coruña... con el feliz motivo de la proclamación de la reina N. S. Doña Isabel 2ª*, Imprenta de Arza, A Coruña

NIELA TORRES, J. de (s.a. ¿1703?), *Oración panegyrica de Señor Santiago el Mayor, Apóstol, y Patrono de las Españas, y de sus Armas Cathólicas*, Imprenta Real de Francisco Ochoa, Granada

NIETO ALCAIDE, V. y GARCÍA MORALES, M. V. (2004), “Santiago y la Monarquía española: orígenes de un mito de Estado”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 33-51

OJEA, H. de (1615), *Historia del Glorioso Apóstol Santiago Patrón de España: de su venida a ella, y de las grandezas de su Iglesia, y Orden militar*, por Luis Sánchez, Madrid

OTERO Y MALLÓN, P. (1757), *Oración del Apóstol, y Único Patrón de España Santiago*, por Joaquín Ibarra, Madrid

PAYO HERRANZ, R. J. (1997), “Iconografía jacobea en la provincia de Burgos”, en *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Burgos, pp. 167-182

PIZARROSO QUINTERO, A. (1993), *Historia de la propaganda*, Madrid

PLÖTZ, R. (1993), “Antecedentes iconográficos. El Apóstol Santiago y la Reconquista”, en *Santiago y América*, Santiago de Compostela, pp. 266-283

PLÖTZ, R. (2004), “La imagen popular de Santiago el Mayor”, en *Santiago Apóstol desde la memoria*, Santiago de Compostela, pp. 161-175

PORTELA SANDOVAL, F. J. (2004), “Santiago, *miles Christi* y caballero de las Españas”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 71-85

PUGA, G. J. de (1709), *El luzero del Occidente. Oración panegyrica al Único, y singular Patrón de toda la Monarquía Española, Señor Santiago*, Imprenta de Antonio de Aldemunde, Santiago de Compostela

RELA, W. (1990), *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina. Siglos XVI-XVIII*, Montevideo

RELACIÓN (s.a. 1746): *Relación de las festivas demostraciones con que la M. N. Antigua y L. ciudad de Lugo... expresó sus júbilos en la aclamación... de... el Señor D. Fernando VI... desde el día ocho de octubre de... 1746*, Imprenta de Buenaventura Aguayo, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (1985), *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (1993), *El Voto de Santiago. Claves de un conflicto*, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (2006), *Los mitos del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela

SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P. (1999), “Santiago y cierra España”, en *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, Santiago de Compostela, pp. 129-139

SALVADOR MIGUEL, N. (2003), “Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero”, en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Logroño, pp. 215-232

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1971), “En los albores del culto jacobeo”, *Compostellanum*, 1-4, pp. 37-71

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1981), “El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico”, en C. Sánchez Albornoz, *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, A Coruña, pp. 444-480.

SERRÃO, V. (2003), “El culto de Santiago y el arte portugués de la Edad Moderna”, en *Sentimientos de Camino*, Santiago de Compostela, pp. 127-135

SICART GIMÉNEZ, A. (1982), “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum*, 1-2, pp. 11-40

SPACCARELLI, T. D. (1999), *A Medieval Pilgrim's Companion*, Chapel Hill (North Carolina, USA)

SUREDA, J. (1999), “Santiago cabaleiro”, en *Santiago. A esperanza*, Santiago de Compostela, pp. 99-104

TAÍN GUZMÁN, M. (2005), “Los tres Santiagos de la capilla mayor de la catedral de Santiago: iconografía, culto y ritos”, en P. Caucci von Saucken (coord.), *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, pp. 277-303

TORRES, A. de (1629), *Memorial por el Dotor Don Andrés de Torres, Abad de Santiago de Peñalba, dignidad y Canónigo de Letura en la santa Iglesia de Astorga: En defensa del único Patronato del Apóstol Santiago, hijo del Trueno, Rayo de los enemigos de la Fée. Luz de la Cristiandad de España*, por Juan Guixard de León, Santiago de Compostela

TORRES, B. (s.a. ¿1722?), *Oración panegírica, en la solemnísima fiesta, que el Ilustrísimo Cavildo de la Santa, Apostólica, Metropolitana Iglesia de Señor Santiago, consagró a su Único Singular Patrón, y Tutelar de las Españas, el día veinte y seis de Julio de mil setecientos y veinte y dos*, Imprenta de Andrés Fraiz, Santiago de Compostela

VIGO TRASANCOS, A. (1996), *La fachada del Obradoiro de la catedral de Santiago (1738-1750). Arquitectura, triunfo y apoteosis*, Madrid

VIGO TRASANCOS, A. (1999), *La catedral de Santiago y la Ilustración. Proyecto clásico y memoria histórica (1757-1808)*, Madrid

VILA JATO, D. (1997), “Andalucía y el Apóstol Santiago el Mayor: la pervivencia de un culto”, en F. Singul (ed.), *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, 501-517

VILLANUEVA, C. (2002a), “Los villancicos de los siglos XVII y XVIII como crónica de la vida diaria”, en *Universitas. Homenaje a Antonio Eiras Roel*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 203-216

VILLANUEVA, C. (2002b), “La polifonía jacobea de José de Vaquedano (1642-1711). Comentario crítico a la transcripción de García Julbe”, en J. M. Díaz Fernández y C. Villanueva (eds.), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano*, vol. I, Santiago de Compostela, pp. XXV-XL

VILLANUEVA, C. (2006), “Los villancicos a Santiago de Fray José de Vaquedano (1642-1711)”, *Príncipe de Viana*, 238, pp. 489-513

YZQUIERDO PERRIN, R. (1996), “Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana”, en Apéndice a D. Estefanía y A. Pociña (eds.), *Géneros literarios romanos (Aproximación a su estudio)*, Santiago de Compostela



## Capítulo IV:

# Religión y Conflictos Bélicos en la América Portuguesa (Siglos XVI-XVIII)

Como es sabido, la proyección de las dos monarquías ibéricas fuera de Europa tuvo una marcada dimensión religiosa. Factor de motivación expansionista y de cohesión entre las gentes del Viejo Mundo y las nuevas sociedades ultramarinas, el catolicismo desempeñó un papel decisivo en los conflictos bélicos que tuvieron lugar en la colonización de América. En las páginas que siguen examinaremos la presencia del elemento religioso en las diversas guerras que tuvieron lugar durante la colonización portuguesa de América e incidiremos, aunque forzosamente de manera sucinta, en los comienzos del asentamiento portugués.

\*\*\*

En el proceso de construcción de la América portuguesa, la religión católica empezó siendo y fue durante mucho tiempo una fuerza de movilización. El catolicismo impulsó la conquista, la colonización y la guerra contra todos aquellos que se oponían al esfuerzo llevado a cabo por los portugueses, ya fuesen indígenas, africanos, franceses u holandeses. Este papel central del catolicismo se remonta, al menos, a finales del siglo XV, cuando la Corona portuguesa enfatizó su carácter católico. Esa opción no sólo la llevó a adoptar una política de homogeneidad religiosa<sup>78</sup>, sino también a adherirse a un proyecto de expansión en nombre de la difusión de la fe. Imitando a su homóloga castellano-aragonesa, la Corona lusa asumió el proyecto de dominio universal y lo cierto es que a partir del tratado de Alcáçovas las dos monarquías ibéricas se repartieron los mundos ultramarinos y, cada una por su parte, manipularon la ideología y la escatología de la universalidad imperial o de la catolicidad. Más allá de haber animado, justificado y legitimado la expansión universal, este elemento católico otorgó a los protagonistas del proceso de expansión marítima un sentimiento de excelencia religiosa y de superioridad moral. Como señaló con acierto Antonio Feros, todo ese énfasis concedido a la religión llevó a adoptar una visión “puritana” de la política, en la que se asumió como elemento fundamental la defensa del catolicismo<sup>79</sup>.

---

\* Traducción de Ana Isabel López-Salazar Codes.

<sup>78</sup> Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

<sup>79</sup> Antonio Feros, «“Por Dios, por la Patria y el Rey”: el mundo político en tiempos de Cervantes», en Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, p. 90.

Común a portugueses y españoles, este sentimiento de superioridad es perceptible en diversos momentos de la colonización de las tierras ultramarinas y se plasmó en la confianza en la supremacía de la cultura y de la religión llevada por los ibéricos y, también, en el desprecio más o menos generalizado por las culturas y religiones extraeuropeas. La introducción de Portugal en la Monarquía de Felipe II en 1581 subrayó, aún más, el carácter político-religioso de la expansión ultramarina. En realidad, al incorporar la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos<sup>80</sup>, la Monarquía de Felipe II vio cómo sus dominios se aumentaban enormemente, lo que contribuyó a incrementar el entusiasmo milenarista y providencialista<sup>81</sup>. La religión demostró que era un poderoso elemento de identificación y de vinculación entre los pueblos que vivían en los numerosos dominios de los Austrias<sup>82</sup>. Como señaló John H. Elliott, es cierto que con el progreso de la experiencia americana, muchas de estas convicciones se volvieron más tenues. Pero, aún así, durante mucho tiempo pervivieron proyectos –como, por ejemplo, el de las reducciones jesuitas– que combinaban elementos providencialistas con utopías divinas<sup>83</sup>.

\*\*\*

Desde el punto de vista portugués, el catolicismo fue también determinante como elemento de legitimación de la guerra contra los indígenas. En efecto, la conquista de América implicó, desde el principio, un programa de conversión religiosa y de “civilización” de acuerdo con los patrones de la Europa occidental<sup>84</sup>. Pronto corrió el rumor de que los americanos nunca habían oído el Evangelio, lo que hacía de su conversión un asunto prioritario. Las autoridades portuguesas, así como las españolas, sintieron que formaban parte de una misión mesiánica universal y, en este contexto, tanto la Corona como las instituciones eclesiásticas, especialmente las órdenes religiosas, desempeñaron un papel decisivo.

---

<sup>80</sup> Maria da Graça Ventura (coord.), *A União Ibérica e o mundo Atlântico. Segundas Jornadas de História Ibero-Americana*, Lisboa, Colibri, 1997.

<sup>81</sup> Serge Gruzinski, «A América espanhola vista a partir do Brasil português», en VV. AA, *Congresso Luso-Brasileiro «Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários»*, Lisboa, GTME, 2000, vol. I, pp. 232-244, y Guida Marques, «L'invention du Brésil entre deux monarchies. L'Amérique Portugaise et l'Union Ibérique (1580-1640): un état de la question», *Anais de História de Além-Mar*, 6 (2005), pp. 109-138.

<sup>82</sup> Cfr. Xavier Gil Pujol: «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII», en Bernardo García y Antonio Álvarez-Ossorio (orgs.), *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes y Universidad Autónoma de Madrid, 2004, pp. 39-76.

<sup>83</sup> John H. Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus Historia, 2006, p. 284.

<sup>84</sup> José Adriano de Carvalho, «La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550): gli anni del silenzio», en Lucciano Vaccaro (org.), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milán, Centro Ambrosiano, 1995, pp. 213-232.

El resultado fue la “conquista espiritual”, es decir, el desarrollo de un formidable esfuerzo de conversión. Al mismo tiempo que pretendía difundir la fe católica, supuso un gran empeño para comprender la historia y las costumbres de los pueblos que se intentaban convertir para optimizar esta tarea. Debemos tener en cuenta que el programa religioso implicaba un proyecto de lusitanización, puesto que cristianismo y civilidad tenían muchos puntos en común<sup>85</sup>.

En algunos lugares de América los indios se adaptaron con una rapidez sorprendente a la cultura de los conquistadores. Asimilaron muchos conocimientos y señas culturales y llegaron incluso a darse casos de adhesión entusiasta a la religión cristiana. Pero, por supuesto, los colonizadores respondieron a menudo con desprecio y desdén hacia los indios y su cultura. Además, hubo también muchas reacciones de escepticismo acerca de la capacidad de los indígenas para convertirse de forma sincera y profunda.

Una cosa es segura: tanto las autoridades religiosas como las seculares consideraron como una obligación la difusión del catolicismo. En términos doctrinales, se entendió que la guerra contra quienes obstaculizaban la expansión del catolicismo no sólo era “justa” sino también necesaria. Por ello, de una forma u otra, la violencia contra las poblaciones indígenas –que en Brasil fue endémica debido a que se trataba de un territorio poco pacificado e integrado y, precisamente por ello, en estado de guerra más o menos permanente– fue casi siempre aprobada por las autoridades, que consideraban “justas” estas agresiones porque se dirigían contra quienes rechazaban la religión católica.

Evidentemente, para esa guerra presentada como “justa”, hubo que movilizar a las personas tanto a través de la instrucción religiosa –sobre todo mediante la catequesis y los sermones<sup>86</sup>, ya que hasta el siglo XIX no hubo ninguna universidad en Brasil– cuanto por medio de la difusión de figuras protectoras y aglutinadoras. También fue frecuente en el ámbito de la América portuguesa la invocación de lo sobrenatural y de su influencia en el resultado de la guerra, así como la satanización de los indígenas. En efecto, el discurso de justificación de la violencia contra los indígenas incluía casi siempre referencias a su brutalidad. Se procuraba demostrar su crueldad para, de ese modo, legitimar la agresión o respaldar su empleo en trabajos forzados. Entre algunos de los rasgos negativos que

---

<sup>85</sup> Entre la abundante bibliografía al respecto, vid. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996. Algo semejante sucedió en la América española, como señala John H. Elliott en *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus Historia, 2006, pp. 122 y ss.

<sup>86</sup> Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, São Paulo, Universidade, 1994; Thomas Cohen, *The fire of tongues. António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

se atribuían habitualmente a los indígenas se encuentran la oscuridad de su lengua, equiparada con frecuencia a una “lengua de bárbaros”, su excesiva docilidad, la facilidad –engañoso– con que se adherían a la doctrina cristiana o, incluso, la mala “cualidad de las gentes” (solía calificarse a los indígenas de “brutos”, “ingratos”, “inconstantes” y “contrarios al trabajo”).

Desde la segunda mitad del siglo XVI, la Inquisición también intervino en la represión en nombre de la fe<sup>87</sup>. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurrió en la América española, en Brasil no hubo ninguna sede de tribunal inquisitorial. Y, si bien en la América española la Inquisición contaba con recursos exigüos para la enorme extensión del espacio que estaba bajo su vigilancia, en Brasil esas dificultades eran aún mayores debido al carácter poco integrado del territorio.

Sea como fuere, conviene tener presente que, en muchas ocasiones, la definición eminentemente religiosa y moral de la guerra “justa” terminó por actuar a favor de los indígenas, pues llevó a condenar la violencia que ejercían sobre ellos los habitantes de la América portuguesa. Fue el caso de los pobladores de los Campos de Piratininga, donde la futura São Paulo se convertiría, con el tiempo, en uno de los principales centros generadores del tráfico de indígenas<sup>88</sup>. Los jesuitas y la Corona se esforzaron en impedir esa práctica, no sólo en São Paulo, sino también en diferentes puntos de Brasil<sup>89</sup>. Sin embargo, los resultados fueron limitados pues, como es sabido, a pesar de todas las prohibiciones, siguieron produciéndose casos de violencia contra los nativos durante los siglos XVII y XVIII. Durante la llamada “guerra de los bárbaros” –el ciclo de combates intermitentes (entre 1651 y 1704) que diezmo los pueblos indígenas de la región comprendida entre el interior de Bahía hasta Maranhão– hubo momentos en que la Corona tuvo incluso que intervenir para frenar la violencia ejercida por sus soldados<sup>90</sup>. Más tarde, en pleno siglo XVIII, la región de Minas fue escenario de luchas constantes entre los nativos y los pobladores de ese territorio, que invocaban la “auto-defensa” contra los

---

<sup>87</sup> Además de los fundamentales trabajos de Anita Novisky, debemos señalar de Ronaldo Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997; Bruto Feitler, *Inquisition, Juifs et Nouveaux-Chrétiens au Brésil. Le Nordeste XVIIe et XVIIIe siècles*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2003; Daniela Calainho, *Agentes da fé. Familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*, Bauru, Edusc, 2006, y el reciente libro de Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler y Lana Lage (orgs) : *Inquisição em Xequê : Temas, Controvérsias, Estudos de Caso*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2007.

<sup>88</sup> John Manuel Monteiro, *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

<sup>89</sup> Charlotte de Castelneau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, París – Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian–CNCDP, 2000.

<sup>90</sup> Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão norte do Brasil, 1650-1720*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 2002.

ataques indígenas para justificar sus agresiones. Por otra parte, aunque se tratase de una práctica residual, pervivió la captura de indios. Maria Leônida Chaves Resende identificó noventa y tres expediciones de captura de indígenas durante el siglo XVIII, setenta y tres de las cuales tuvieron lugar a partir de la década de 1760<sup>91</sup>.

\*\*\*

En el contexto colonial, la religión desempeñó también un relevante papel a la hora de dotar de sentido a la ruptura histórica que tuvo lugar con la llegada de los europeos. Conviene tener presente que los indios desarrollaron sus propias percepciones sobre ese acontecimiento. Desde el principio, los habitantes de América demostraron su capacidad para reaccionar de forma creativa a la llegada de los europeos e incorporarlos rápidamente a su universo mental. Como señaló, entre otros, Neil L. Whitehead<sup>92</sup>, los tupí-guaraníes llamaban a los europeos “caraiba” o “mai”, unos términos que hacían referencia a un estatus semidivino y que implicaban la creencia subyacente de que los europeos tenían un origen extra-terrenal. Así, los europeos y, más tarde, también los africanos fueron integrados en la fuerte tradición mesiánica de los tupí-guaraníes que, a veces, llegaron a atribuir un carácter carismático a ciertas figuras lusitanas.

Los pueblos indígenas demostraron que poseían una perfecta capacidad para reformular sus mitos y sus concepciones del mundo y para construir, aunque fuere de forma poética, una percepción compartida del pasado histórico. Por violento que fuese el contacto con los europeos, “hay siempre una reacción creativa por parte de los indios”, recuerda Regina Celestino de Almeida<sup>93</sup>. En sus trabajos, esta investigadora ha llamado la atención sobre un caso ilustrativo de resistencia indígena en el Brasil de los siglos XVI y XVII: la “santidad de Jaguaripe”, es decir, el mito de la “tierra sin mal” predicado por los adeptos de esa “santidad” y ejemplo de rebeldía contra la catequesis<sup>94</sup>. Este mito tuvo un fuerte impacto y llevó a muchos indios a huir de las zonas colonizadas por los portugueses<sup>95</sup>. Y, con el paso del tiempo, el mito fue reelaborado y se transformó en un movimiento anticristiano que publicaba los males ocasionados por la colonización y que, incluso, predecía la victoria

---

<sup>91</sup> Maria Leônida Chaves Resende, «Devassa da vida privada dos índios coloniais nas vilas de El-Rei», *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, vol. 30, n. 2 (diciembre de 2004), pp. 49-69.

<sup>92</sup> Neil L. Whitehead, «Native American Cultures along the Atlantic Littoral of South America, 1499-1650», *Proceedings of the British Academy*, 81 (1993), pp. 197-231.

<sup>93</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção», *Tempo. Revista da Universidade Federal Fluminense*, n. 12 (2001), pp. 65 y ss.

<sup>94</sup> Alida Metcalf, «Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas», *The American Historical Review*, 104:5 (1999), pp. 531-559.

<sup>95</sup> Ronaldo Vainfas, en *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, estudió este caso y demostró que su cabecilla, Antonio, había sido discípulo de los jesuitas.

de los indios sobre los blancos. En el fondo, el mito de la “tierra sin mal” era una forma de mesianismo tupí-guaraní<sup>96</sup>.

Los indios también fueron capaces de apropiarse, hasta cierto punto, de los valores y recursos simbólicos transmitidos por el colonizador. Por ejemplo, si participaban en la defensa de los territorios ocupados por la Corona portuguesa, podían presentarse más tarde como miembros partícipes de ese conjunto político y reivindicar algún tipo de contrapartida. Como señala Regina Celestino de Almeida, “sus historias se entrelazaban con las de los colonizadores y en sus relatos se situaban en la posición de vencedores, aliados de los poderosos portugueses con los que compartían las honras y glorias de las conquistas militares<sup>97</sup>”. Entre los diversos casos ilustrativos de lo que acabamos de señalar destaca la participación indígena –y especialmente los grandes hechos de Araribóia– en la lucha contra los franceses en la bahía de Guanabara y en la defensa de la ciudad de Río de Janeiro a mediados del siglo XVI. Regina Celestino de Almeida concluye que estos indígenas que lucharon junto a los lusos contra los franceses “mezclaban sus historias con la de los primeros [los portugueses] y se integraban en ellas, no como derrotados, sino como héroes victoriosos que trabajaban codo con codo con los sacerdotes y las autoridades<sup>98</sup>”.

Otra de las formas de resistencia al orden colonial fue el regreso a las antiguas creencias religiosas y, claro está, el rechazo al cristianismo, así como la permanencia de los antiguos cultos bajo una apariencia cristiana<sup>99</sup>. Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena señalan que los misioneros interpretaron habitualmente esta práctica como la negación de su derecho a predicar, lo que les permitió justificar de manera más fácil eventuales acciones violentas como, por ejemplo, las campañas de “extirpación de idolatrías<sup>100</sup>”. Además, como sabemos, la América del período colonial fue un terreno abonado para la proliferación de sincretismos religiosos y para el desarrollo de la idea de que el mundo se gobernaba por fuerzas sobrenaturales. Tal idea puede estar relacionada con el hecho de que esas comunidades se sentían acosadas por un ambiente hostil<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Hélène Clastres, *The Land-without-Evil: Tupí-Guaraní prophetism*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. Eduardo Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

<sup>97</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados...», 2001, pp. 67-68.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>99</sup> Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, Río de Janeiro, Editora Campus, 1989, y *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<sup>100</sup> Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, «Sometimiento y Resistencia. El Mundo Americano frente a la Conquista», en *América Latina. De los orígenes a la Independencia*, Barcelona, Crítica, 2003, vol. I, pp. 235 y ss.

<sup>101</sup> Laura de Mello e Sousa, *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, e *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

La resistencia armada también existió en casi todas las fronteras, si bien debemos tener presente que en América y especialmente en la América portuguesa la frontera se encontraba por todas partes. Las fronteras fueron escenario de una guerra continua hasta bien entrado el siglo XVIII. En muchas ocasiones se trataba de una lucha alentada por convicciones religiosas. Fue el caso de la resistencia ejercida por los “quilombos”, comunidades integradas por negros, mulatos, indios e, incluso, por algunos blancos, soldados desertores o excluidos por las autoridades coloniales<sup>102</sup>. Especialmente numerosas en Pernambuco y en Alagoas, estas comunidades llegaron a alcanzar varios miles de personas en la segunda mitad del siglo XVII, debido en parte a que las guerras entre portugueses y holandeses provocaron que los esclavos tuviesen mayores oportunidades de huir<sup>103</sup>. Los quilombos terminaron siendo un terreno abonado para el desarrollo de formas complejas de vida religiosa e, incluso, hay noticias de que existieron santuarios y cultos sincréticos en algunos de ellos<sup>104</sup>.

Sabemos con seguridad que hasta finales del siglo XVIII y aún en el período decimonónico, la disidencia religiosa siguió alentando la resistencia contra las autoridades. Es el caso de la revuelta que estalló en Salvador de Bahía en vísperas de la independencia de Brasil o, incluso, de la rebelión de los Malês, ya en la tercera década del siglo XIX<sup>105</sup>.

No debemos olvidar que tanto los indígenas como los africanos comprendieron rápidamente que el régimen colonial proporcionaba muchos elementos que podían aprovecharse para llevar a cabo una resistencia efectiva. Por ejemplo, el de la vía judicial, a la que recurrieron muchas personas. Asimismo, la población de origen africano, que desde mediados del siglo XVI fue trasladada en grandes cantidades a América, encontró en la religión un medio de resistencia no sólo a través del sincretismo religioso, sino también, una vez más, con los recursos proporcionados por los propios colonizadores<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Flávio dos Santos Gomes, *A hydra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*, São Paulo, UNESP, 2005; y, de Sílvia Hunold Lara, «Marronnage et pouvoir colonial. Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle», *Annales. Histoire et Sciences Sociales*, v. 67 (2007) pp. 639-662.

<sup>103</sup> João José Reis, *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, con Eduardo Silva, São Paulo, Companhia das Letras, 1981. Sílvia Hunold Lara, *Campos de violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750 – 1808*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1988, y *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

<sup>104</sup> João José Reis y Flávio Gomes (org.), *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

<sup>105</sup> João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

<sup>106</sup> Lo mismo sucedía en la América española, como señalan Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena en «Sometimiento y Resistencia...», 2003, vol. I, pp. 223 y ss.

Un buen ejemplo de ello es el caso de las cofradías negras. Al menos a partir de finales del siglo XVI, las hermandades negras intervinieron en las relaciones entre señores y esclavos<sup>107</sup>. Y a pesar de que la Corona intentó limitar esta intervención, hoy sabemos que la pertenencia a una cofradía proporcionaba a los africanos la posibilidad de familiarizarse con el aparato jurídico<sup>108</sup>. Ello hizo posible, incluso, que apareciera un discurso crítico para con las relaciones de autoridad entre señor y esclavo, así como quejas por la violencia sexual de que eran víctimas las mujeres<sup>109</sup>.

\*\*\*

Curiosamente, al mismo tiempo se constituía en un elemento legitimador de la conquista y de la sumisión de miles de personas, el catolicismo proporcionó también las bases conceptuales que permitieron a los portugueses llevar a cabo una autocrítica del trato que habían dado a los indígenas. Desde el punto de vista temporal, esta autocrítica surgió a mediados del siglo XVI y se prolongó hasta mediados del siglo XVIII, por ejemplo, a través de las numerosas repulsas al cautiverio de indígenas en Minas o del escándalo provocado por las masacres de nativos durante las llamadas “Guerras Guaraníes”.

Como sabemos, la cuestión de la esclavitud de los indígenas generó un profundo debate en España en la primera mitad del siglo XVI<sup>110</sup>. Por lo que atañe a la América portuguesa, a pesar de que no originó una discusión tan intensa, la colonización dio lugar a una controversia sobre las causas que justificaban la conquista y la situación de las poblaciones americanas. Se reflexionó, sobre todo, acerca de la obligación evangélica de “predicar a toda criatura” y se evocó el famoso debate que tuvo lugar en la Universidad de Salamanca y también la posición de Juan Ginés de Sepúlveda.

---

<sup>107</sup> Caio César Boschi, *Os Leigos e o Poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ática, 1986. Eduardo França Paiva, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, São Paulo, Annablume, 1996. Elizabeth Kiddy, *Blacks of the Rosary. Memory and History in Minas Gerais*, Brazil, Penn State University Press, 2007.

<sup>108</sup> Stuart Schwartz, *Slaves, peasants and rebels. Reconsidering brazilian slavery*, Urbana & Chicago, August Meir & John H. Brace, 1992. A. J. R. Russell-Wood, «Vassalo e soberano: Apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origen africana na América portuguesa», en Maria Beatriz Niza da Silva (org.), *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 215-233.

<sup>109</sup> Luciano Figueiredo, *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993. Leila Mean Algranti, *Honradas e devotas. Mulheres da Colônia*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993. Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

<sup>110</sup> Véase, *maxime*, Anthony Pagden, *The fall of natural man. The american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

En la América española, los malos tratos relacionados con la encomienda pronto originaron denuncias de la dura situación en que se encontraban muchos indígenas. La discusión consiguiente creó un clima moral en el que la Corona no tuvo otra alternativa que asumir la obligación de defender a los indios contra sus opresores. No podemos olvidar que en la América española, las *Leyes Nuevas* comenzaron a promulgarse a partir de la década de 1540. Aunque no siempre fueron aplicadas de forma sistemática, todas estas iniciativas legislativas revelan el relativo compromiso de la Corona en la protección de los indios<sup>111</sup>.

También llegó hasta Brasil el eco de los cambios que tuvieron lugar en la América española con respecto a los indígenas<sup>112</sup>. En la legislación portuguesa se adoptaron algunas normas de protección de los indígenas contra los “cautiverios injustos” y a mediados de la década de 1590 se reunió en Lisboa una junta de expertos para debatir sobre el problema de los esclavos.

A partir de entonces, los misioneros y ciertos representantes de la Corona criticaron la violencia ejercida por los portugueses en América<sup>113</sup>. Llevaron a cabo una acción represora del tráfico, pero chocaron con los intereses de los pobladores, lo que provocó numerosos conflictos, por ejemplo, entre los ignacianos y los paulistas. Los jesuitas lucharon por impedir la esclavitud de los indios y, a pesar de los frecuentes ataques paulistas, consiguieron crear las primeras reducciones jesuíticas en la región del Guairá (Paraguay).

Como es sabido, los que combatían a favor de los indígenas subrayaban la condición humana de los pueblos autóctonos de América, lo que, como señaló Alcir Pécora<sup>114</sup>, implicaba su “pertenencia” a la Iglesia. Ésta quedaba definida, en términos católicos, por una triple condición. En primer lugar, la pertenencia sólo podía entenderse en tanto que asociada a una relación jerárquica que ordenaba el círculo de la Iglesia. En segundo lugar, el reconocimiento de la pertenencia a la comunidad implicaba la concesión de una serie

---

<sup>111</sup> João Francisco Marques, «Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a defesa dos índios brasileiros», en John Manuel Monteiro y Francisca Nogueira de Azevedo (orgs.), *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*, São Paulo, EDUSP, 1997, pp. 229-259.

<sup>112</sup> Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos Viventes, Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

<sup>113</sup> Así sucedió también en la América española, como recuerda Jean-Frédéric Schaub en «La Monarquía Hispana en el Sistema Europeo de Estados», en Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 97-128.

<sup>114</sup> Alcir Pécora, «Le Sauvage Américain entre Calvinistes Français et Catholiques Ibériques», en Frank Lestringant (org.), *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes*, París, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 315-327.

de derechos que todos los vasallos de un rey católico estaban obligados a respetar. Por último, suponía la instauración de un derecho natural “misionero” que debía ser reconocido por los indígenas y que se asentaba en la convicción de que la divinidad había ordenado la predicación de la fe católica a todas las criaturas<sup>115</sup>. Como señalamos, el rey de Portugal, en tanto que monarca católico, asumió la obligación de integrar a los indígenas en el cuerpo político como sujetos libres por naturaleza. Esta libertad era ratificada por la aceptación de la doctrina de los Sacramentos (conversión), mediante la cual el indígena pasaba a formar parte del cuerpo político y eclesiástico. Así, la conversión se presentaba no sólo como un hecho posible sino también, sobre todo, como una misión necesaria.

Integrado en el cuerpo místico, el indígena pasaba a ocupar un lugar definido jerárquicamente, por el que tenía que responder en términos jurídicos, políticos y morales. No cumplir la obligación de ofrecer al indígena el ingreso en la Iglesia era motivo de condena. Al comienzo de este ensayo hemos señalado que la expansión de la Monarquía portuguesa en territorios extra-europeos fue, desde el comienzo, justificada por la misión de propagar la fe. En el caso de que no se cumpliese este deber, la Corona dejaría de contar con el fundamento místico que le daba origen y apoyo. Todo ello explica por qué la realeza, en diversos momentos, encabezó los intentos de reprimir el tráfico. Así, por ejemplo, en la década de 1630, la Corona combatió el cautiverio indígena que se llevaba a cabo desde el Piratininga y decretó la prisión de Raposo Tavares y de otros paulistas culpables de la esclavitud indígena. Los jesuitas apoyaron doctrinalmente esta ofensiva que se efectuó, de manera intermitente, en el transcurso del siglo XVII<sup>116</sup>.

\*\*\*

En el proceso de construcción de un orden social de tipo europeo, la religión actuó como un lenguaje común que sirvió no sólo para la descripción –y clasificación– de la realidad, sino también como un criterio para distinguir los que eran miembros de la comunidad de los que no formaban parte de ella.

Desde sus orígenes, el catolicismo entrañó una determinada forma de concebir la comunidad que implicaba cierta organización de la vida colectiva. En cuanto modo de concebir el cuerpo socio-político, el cristianismo se presentó, por lo tanto, como una manera de pensar, pero también de conceptualizar el panorama del mundo colonial para convertirlo en algo susceptible de ser gobernado por los colonizadores.

---

<sup>115</sup> Como señalamos antes, este último aspecto suponía que impedir la evangelización confería una “justa causa” a la guerra promovida por el conquistador.

<sup>116</sup> Véase, de Carlos Alberto Zeron, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil. Les justifications d'ordre historique, théologique et juridique et leur intégration par une mémoire historique*, tesis defendida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1998.

Así, el Cristianismo, en su dimensión de lenguaje común, constituyó un discurso que clasificó, jerarquizó, distinguió y separó y, como es lógico, llevó a cabo todo ello de acuerdo con los patrones occidentales<sup>117</sup>. Generalmente, ese discurso efectuó una burda simplificación de la realidad; redujo la variedad a la unidad y convirtió dicha realidad en un objeto susceptible de ser administrado y dominado. Además, ante un territorio en el que proliferaban las diferencias, los particularismos, la diversidad de identidades basadas en la lengua o en la religión, ese discurso impuso una narración común<sup>118</sup>. Así, el expansionismo europeo terminó por constituir el triunfo no sólo de un grupo sobre otro sino también de un sistema político, de un conjunto de creencias y de una visión del mundo sobre las demás. El mundo fue modelado por los europeos para coadyuvar a sus intereses, necesidades y proyectos<sup>119</sup>.

A esto se une que la colonización fue también una forma de apropiarse de la memoria de los pueblos colonizados, lo que implicó un proceso de destrucción de varios de sus recuerdos. En este sentido, el trabajo llevado a cabo por los misioneros fue fundamental y tuvo unas consecuencias profundas, hasta tal punto que, hasta época reciente, ha sido muy difícil tanto para los antiguos colonizadores como para los ex-colonizados pensar al margen de los esquemas mentales generados por la dominación colonial<sup>120</sup>.

Por lo tanto, la religión llevada por los portugueses ejerció una marcada influencia en la configuración de las nuevas sociedades ultramarinas; impuso el patrón de la sociedad que se desarrolló en la América portuguesa y conquistó el universo mental de los autóctonos.

En el contexto de la colonización, se desarrollaron campañas de evangelización y de conversión que tuvieron un fuerte impacto en la transformación del orden comunitario indígena. Conviene recordar que el catolicismo tenía un carácter *inclusivo* e integrador muy marcado, dotado de una cultura asimiladora. Iberoamérica fue concebida, casi siempre, como un lugar en el que todos cabían, pero donde cada cual debía conocer su posición. Todos integrados, sí, pero de manera jerárquica.

---

<sup>117</sup> Mahmood Mandani, «Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, n. 4 (octubre de 2001), pp. 651-664.

<sup>118</sup> Por lo que respecta al Atlántico portugués, véase, de Miguel Vale de Almeida, «O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”», en Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida y Bela Feldman-Bianco (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 23-38.

<sup>119</sup> Anthony Pagden, «Introduction», en A. Pagden (org), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 12 y ss.

<sup>120</sup> Véase, in genere, Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida y Bela Feldman-Bianco (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

Sin duda, el mejor ejemplo de lo que acabamos de señalar es la creación jesuítica del sistema de “aldeas”, es decir, poblaciones protegidas donde concentraban a los indígenas y los obligaban a vivir de acuerdo con los patrones europeos. Como sabemos, cuando empezaron a sufrir mayores ataques, los jesuitas se desplazaron hacia el sur y fue en pleno territorio guaraní donde desarrollaron plenamente su sistema de aldeas, donde los indígenas quedaban protegidos de ataques.

Sea como fuere, Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena recuerdan que estas concentraciones más o menos forzadas de nativos provocaron muchos daños, pues obligaron a las poblaciones a abandonar el hábitat disperso característico del período precolonial, que se encontraba directamente relacionado con el sistema de aprovechamiento integral de los recursos y con la organización indígena del trabajo<sup>121</sup>.

Conviene hacer una última referencia a la dimensión comunitaria del catolicismo en tierras americanas. No resulta casual que las “misiones vivas” se estableciesen, sobre todo, en territorios de frontera, que se encontraban en proceso de definición del *limes* y donde las autoridades seculares no contaban aún con una presencia efectiva. En diversas ocasiones, la “conquista espiritual” fue la verdadera avanzadilla de la colonización.

\*\*\*

También en lo que atañe a la dimensión comunitaria del catolicismo, a semejanza de lo que ocurrió en varias regiones del Viejo Mundo, la América portuguesa fue escenario del enfrentamiento entre el catolicismo y la religión protestante.

Los portugueses que poblaron el territorio que se corresponde con el actual Brasil entraron pronto en conflicto con otras confesiones europeas. Además, fue en América, más que en el Viejo Mundo, donde los portugueses tuvieron que combatir con los protestantes y enfrentarse al modelo de comunidad que aquéllos preconizaban y que, en muchos aspectos, chocaba con el lenguaje comunitario del catolicismo. En tierras americanas, los protestantes intentaron instaurar una comunidad pluri-confesional.

Los primeros protestantes con los que combatieron los portugueses en el mundo americano fueron franceses<sup>122</sup>. Como es sabido, a mediados del siglo XVI, Nicolas

---

<sup>121</sup> Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, «Sometimiento y Resistencia...», 2003, vol. I, pp. 237.

<sup>122</sup> Maurice Pianzola, *Des Français à la conquête du Brésil (XVIIe siècle). Les perroquets jaunes*, París, L'Harmattan, 1991. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de Religion*, París, 1990.

Durand de Villegaignon creó una pequeña colonia en un islote de la bahía de Guanabara (1555). Se trataba de un proyecto que contaba con el apoyo del cardenal de Lorraine y del almirante Coligny quienes aspiraban a crear una “República Cristiana” en los trópicos. A principios de 1556, Villegaignon llegó incluso a escribir a Calvino, su compañero en la Facultad de Derecho de Orleans, para pedirle que enviara a Guanabara un conjunto de seguidores de la religión reformada. En 1557, catorce hugonotes mandados por Calvino desembarcaron en la isla. Sin embargo, en vez de pacificar la situación, este grupo acentuó aún más las divisiones. Los calvinistas terminaron abandonando el fuerte de Coligny y buscaron refugio entre los Tupinambás que estaban en tierra firme. Entre ellos se encontraba el hugonote Jean de Léry, autor de una de las más notables crónicas del Brasil: *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* (1578). Para algunos investigadores, este libro constituye un manifiesto anticolonialista en contra de la tiranía de Villegaignon y de las crueldades lusas y españolas. Además de condenar cualquier tipo de proyecto evangélico y colonial en América, sugiere cierta identificación entre el hugonote perseguido y el salvaje maltratado.

De todas formas, la experiencia francesa en la bahía de Guanabara fue efímera, puesto que poco tiempo después los portugueses derrotaron a los franceses y pusieron fin al proyecto de la “Francia antártica”<sup>123</sup>.

En el tránsito al siglo XVII aparecieron nuevos proyectos de colonización francesa en América: la “Francia equinoccial”, una empresa dirigida al norte de Brasil. El primer intento tuvo lugar en 1594, con la expedición –que acabó en fracaso– del capitán Jacques Riffault. Parte de la gente permaneció en el lugar. Entre ellos se encontraba Charles des Vaux, que pasó mucho tiempo entre los indios antes de regresar a Francia, donde consiguió convencer a Enrique IV de que promoviese una nueva expedición. Como consecuencia, el rey de Francia ordenó al señor de La Ravadière que acompañase a des Vaux en una nueva empresa. En los años siguientes, el asentamiento en la región que más tarde sería Maranhão y Pará fue dirigido por dos ricos nobles: Razilly y Harley. En 1612, la regente María de Médicis respaldó la fundación de la “Francia equinoccial” y nombró a los señores de La Ravadière y de Razilly “lugartenientes del rey de Francia en la isla de Maranhão”. Además, escogió un grupo de misioneros capuchinos para la evangelización de los tupinambá que vivían en la región. Pero también había hugonotes dentro de la expedición francesa.

---

<sup>123</sup> Franck Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage...*, 1990.

Andrea Daher<sup>124</sup>, la estudiosa en la que nos hemos basado para estos comentarios sobre la “Francia equinoccial”, recuerda que eran varios los franceses que vivían entre los indígenas en la segunda mitad del siglo XVI, puesto que en la costa brasileña se solían abandonar niños pobres, muchos de ellos procedentes de Normandía, que acabaron por actuar como intermediarios culturales<sup>125</sup>. José de Anchieta y otros jesuitas que recorrieron los alrededores de Río de Janeiro en la década de 1560 encontraron varios franceses y consideraron que se hallaban muy “indianizados”. Y fray Cristóvão Severim, cuando llegó a Maranhão después de la derrota francesa, “quemó muchos libros que encontró de los franceses herejes y muchas *cartas de tocar* y oraciones supersticiosas que muchos utilizaban, separó a los amancebados de sus concubinas e hizo muchas obras del servicio de Nuestro Señor...”<sup>126</sup>. Es decir, a poco surgió una especie de mezcla cultural franco-tupí: los llamados *truchements*.

Asimismo, Andrea Daher señala que desde mediados del siglo XVI en Francia predominaba una percepción de los indígenas en la que emergía cierta comprensión “etnográfica” ante la alteridad cultural<sup>127</sup>. Fueron varios los que, como Michel de Montaigne, elogiaron la inocencia del salvaje y relativizaron el canibalismo. Ciertamente los relatos de Léry o de otros cronistas franceses reflejan un respeto por la integridad física del indígena que no encontramos en las narraciones portuguesas. Por su parte, el capuchino Claude D’Abeville, autor de una de las principales crónicas de esta tentativa francesa en tierras equinociales, presenta el encuentro entre tupinambás y franceses como beneficioso para el rey de Francia, al que atribuye el papel de protector de los indios frente a los portugueses. D’Abeville llega a revestir ese encuentro con toques de predestinación e insiste en la idea de que Dios lo habría propiciado por el bien de los nativos, en una narración en la que es perfectamente perceptible cierta lusofobia indígena. Además, el mismo D’Abeville proporciona ejemplos para demostrar la compatibilidad entre la buena naturaleza del indígena y la supuesta conversión “dulce” llevada a cabo por los capuchinos.

Sin embargo, los años siguientes no fueron favorables para la “Francia equinoccial”, pues debido al matrimonio entre Luis XIII y Ana de Austria, la Corona francesa renunció a su penetración en Brasil. Y en noviembre de 1615 una armada dirigida por Alexandre de Moura expulsó las fuerzas francesas de Maranhão<sup>128</sup>. En la primera inspección tras la victoria,

---

<sup>124</sup> Andrea Daher, *O Brasil Francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

<sup>125</sup> Alida Metcalf, *Go-Betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600*, Austin, University of Texas Press, 2005.

<sup>126</sup> Andrea Daher, «Do selvagem convertível», *Topoi*, Río de Janeiro, 5 (septiembre de 2002), p. 74.

<sup>127</sup> Andrea Daher, *O Brasil Francês...*, 2007.

<sup>128</sup> Guida Marques, «O Estado do Brasil na União Ibérica: dinâmicas políticas no Brasil no tempo de Filipe II de Portugal», *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 27 (2002) pp. 7-35.

los soldados y los misioneros portugueses encontraron muchos franceses protestantes casados con indígenas, los truchements a los que antes nos referíamos.

Mucho más serio que esta efímera presencia francesa fue el desafío a la soberanía portuguesa en América que lanzaron los holandeses. Desde 1620, una crisis militar sin precedentes alcanzó Iberoamérica y culminó con la conquista holandesa de buena parte del noreste de Brasil en la década siguiente<sup>129</sup>.

El proyecto de colonización holandesa de Brasil tenía como objetivo crear una sociedad multiétnica. Según Benjamin Schmidt, los holandeses estaban convencidos de que los protestantes y los amerindios eran aliados naturales y que se unirían espontáneamente para combatir la invocada tiranía ibérica<sup>130</sup>. Por eso, no resulta extraño que Diederik van Waerdenburch, comandante de la flota holandesa que atacó Pernambuco en 1630, considerase que los indígenas y él tenían un enemigo común: los católicos portugueses.

Por lo tanto, la penetración en Brasil fue considerada por los holandeses como una cruzada calvinista contra los ibéricos católicos, tildados de “infieles”. La conquista de parte de Brasil constituyó un motivo de júbilo patriótico para los holandeses y la literatura que circuló en Holanda durante esos años celebró las victorias más decisivas y denunció la “tiranía católica” en América, lo que contribuyó a exaltar aún más los ánimos<sup>131</sup>.

El fundador de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales (WIC), Willem Usselinx (1567-1647), se consideraba dotado de una indiscutible superioridad moral y esperaba que la población indígena acatase la autoridad de la WIC por los malos tratos que sufría de los ibéricos. Llegó incluso a propugnar el fin de la esclavitud de los africanos, pues confiaba en la productividad de los colonos del norte de Europa. Sin embargo, con el tiempo los holandeses terminaron aceptando la esclavitud de los negros y llegaron incluso a organizar expediciones punitivas contra los quilombos<sup>132</sup>.

En el fondo, Usselinx deseaba y anhelaba crear una colonia con población protestante y con moldes muy diferentes de las sociedades concebidas por los católicos en América.

---

<sup>129</sup> Véase, *maxime*, Evaldo Cabral de Mello, *Olinda Restaurada. Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*, 2ª edición corregida y aumentada, Río de Janeiro, Topbooks, 1998.

<sup>130</sup> Benjamin Schmidt, *Inocence Abroad. The Dutch Imaginations and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>131</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power: the Dutch West India Company in the Brazil Trade (1630-1654)», en A. I. Macinnes y A. H. Williamson (orgs.), *Shaping the Stuart World, 1603-1714*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 207-232.

<sup>132</sup> Pedro Puntoni, *A Miserable Sorte. A escravidão africana no Brasil Holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621-1648*, São Paulo, HUCITEC, 1999.

Lo cierto es que los holandeses consiguieron obtener en algunos lugares el apoyo de los indígenas, como, por ejemplo, de los tapuya y de los potiguaras de Bahía. Seis potiguaras fueron llevados a Holanda voluntariamente para ser instruidos en la fe reformada. El objetivo era convertirlos en intermediarios entre la WIC y su nación indígena.

Por lo que atañe a las creencias llevadas desde Europa y a pesar de los prejuicios anticatólicos, el Brasil holandés fue habitado por tres grupos principales<sup>133</sup>: los protestantes del norte de Europa, los católicos luso-brasileños y, finalmente, los judíos. A pesar del predominio de la Iglesia reformada holandesa, se mantuvo cierto grado de libertad religiosa. Las autoridades permitieron el culto católico en sus territorios, aunque prohibieron la llegada de sacerdotes procedentes de la ciudad de Salvador ante el temor de que pudiesen instigar alguna revuelta.

Con el paso del tiempo, se intensificó el proselitismo protestante, que, como es lógico, implicaba también cierta tarea de aculturación holandesa. Muchos creían que mediante la conversión al calvinismo los indígenas apoyarían la administración introducida por los holandeses. Por este motivo, diversos ministros calvinistas (*predikanten*) se esforzaron en demostrar que su fe, y no la católica, era la verdadera.

Sin embargo, este empeño tuvo sus propios límites. En primer lugar porque las divisiones religiosas entre remonstrantes arminianos y los contra-remonstrantes calvinistas debilitaron la acción de la WIC en América. Además, los *predikanten* causaron frecuentes polémicas. Así ocurrió, por ejemplo cuando decidieron separar a los niños de sus padres para convertirlos al calvinismo con mayor facilidad, lo que terminó generando una revuelta tupí. Algo semejante ocurrió cuando se autorizó la esclavitud de nativos que luchaban junto a los luso-brasileños. Con el tiempo, la población indígena fue pasando al bando luso-brasileño y terminó siendo determinante en algunas regiones para la revuelta que sobrevino después. Aún así, la WIC consiguió el apoyo de numerosos tupí y tapuya y llegó incluso a utilizarlos en operaciones militares tanto en América del Sur como en Angola. Pero Ernst Pijning insiste en que la conversión no debió ejercer gran influencia en este proceso. Más decisiva sería la capacidad de la WIC para oponerse a la esclavitud y para proteger a los indígenas de la violencia luso-brasileña<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Vera Lucia Amaral Ferlini, «Resistência e acomodação. Os Holandeses em Pernambuco (1630-1640)» en Werner Thomas y Bart De Groof (orgs.), *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII*, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 227-249.

<sup>134</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

Debemos tener en cuenta que el catolicismo tenía un carácter mucho más *inclusivo* e integrador que el calvinismo. Y a medida que la WIC demostraba que no era capaz de proteger a los indígenas, éstos, así como muchos mestizos, cambiaban fácilmente de bando. Éste fue el caso de Felipe Camarão: él y su pariente Pieter Poti se enzarzaron en una disputa y, a través de las cartas que intercambiaron, intentaron persuadirse mutuamente para cambiar de bando en el conflicto y convencerse uno al otro de la superioridad de su forma de cristianismo.

En el Brasil holandés floreció, también, una significativa comunidad de judíos. La población de culto judío ya estaba presente en el nordeste brasileño antes de 1630, pero después de la conquista holandesa afluyó en mayor número, incitada por el ambiente de pluralidad confesional que se había implantado. Además de su potencial financiero, los judíos resultaban valiosos por sus conocimientos lingüísticos.

Para los judíos, el Brasil holandés se presentaba como una especie de “tierra prometida”, debido, incluso, a que la WIC les concedió varios privilegios y garantías<sup>135</sup>. Sin embargo, tanto los luso-brasileños como los holandeses desconfiaban de los sefarditas. Johan Maurits von Nassau, uno de los principales gobernadores del Brasil holandés, consideraba que los judíos se pasarían fácilmente al lado enemigo si los luso-brasileños prometiesen libertad de conciencia. Por su parte, los luso-brasileños que vivían en el Recife holandés no disimularon su desagrado cuando se inició el culto judaico público en esa ciudad. La *Classis*, es decir, la asamblea de las iglesias calvinistas de la colonia, se mantuvo vigilante ante los avances de las demás confesiones religiosas y en algunos momentos intentó incluso restringir sus derechos<sup>136</sup>.

El contraste entre el orden comunitario católico y las concepciones sociales procedentes de Holanda fue evidente en algunos aspectos<sup>137</sup>. Sin embargo, en otros casos los católicos y los protestantes mantuvieron un comportamiento semejante. Los pastores calvinistas –especialmente David van Dooreslaer– experimentaron las mismas dificultades que los misioneros católicos, además de que, como señala J. A. Gonsalves de Mello, los predicadores calvinistas debían a veces emplear el portugués<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Nathan Wachtel, *La Foi du Souvenir. Labyrinthes Marranes*, París, Seuil, 2001.

<sup>136</sup> Evaldo Cabral de Mello, *Nassau. Governador do Brasil holandês*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, pp. 88 y ss.

<sup>137</sup> Evaldo Cabral de Mello, *Nassau...*, 2006, pp. 88 y ss.

<sup>138</sup> José António Gonsalves de Mello, *Gente da nação. Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1642-1654*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1989. Véase, asimismo, de Ernst van den Boogart, «Infernal allies: The Dutch West India Company and the Tarairiu» en E. van den Boogart (org.), *Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679*, La Haya, Johan Maurits van Nassau Stichting, 1979, pp. 518-538.

A partir de 1640 comenzaron a restringirse las libertades de los católicos y de los judíos del Brasil holandés. En este contexto llegó la noticia de la insurrección que tuvo lugar en Lisboa en diciembre de 1640 y de la consiguiente ruptura entre Portugal y la Monarquía de Felipe IV<sup>139</sup>.

Los judíos establecidos en Holanda influyeron en la firma de las treguas entre Portugal y las Provincias Unidas en 1641, pues no sólo aspiraban a conseguir libertad de comercio entre el Brasil holandés y los territorios portugueses, sino que también deseaban que se suavizase la presión inquisitorial. En este contexto surgió una ola de milenarismo asociada a la nueva dinastía Bragança. En este sentido, el jesuita António Vieira ejerció bastante influencia, ya que en muchos de sus escritos subrayó el papel de Portugal como reino escogido por Dios para la redención y para el imperio universal. Los judíos fueron sensibles a este discurso, ya que afrontaron la subida de la dinastía de Bragança al trono como una posibilidad para volver a empezar en tierras portuguesas<sup>140</sup>.

Como sabemos, después de las treguas de 1641, la reconciliación luso-holandesa se complicó. En 1644 hubo combates en Maranhão, que constituyeron un duro golpe para las esperanzas de los judíos. La reacción en Ámsterdam fue de intensa ira, lo que sólo se explica si se tiene en cuenta el fervor milenarista asociado a las esperanzas de 1640. Sin embargo, los sefarditas de Ámsterdam tenían sobrados motivos para estar preocupados: en 1645 comenzó un levantamiento generalizado contra la presencia holandesa en el nordeste brasileño. Resulta significativo que el manifiesto que justifica la insurrección armada luso-brasileña contra los holandeses denomine el enfrentamiento como “guerra de la libertad divina”. Y entre las quejas que enumera destacan las de tipo religioso –los holandeses son acusados de establecer restricciones a la religión católica–, al tiempo que se manifiestan, también, sentimientos contra judíos y protestantes.

La Corona portuguesa apoyó la revuelta en secreto hasta 1648 y a partir de este año pasó a cooperar con ella de forma enérgica. Como sabemos, la insurrección contra los holandeses aglutinó a un grupo heterogéneo y con motivaciones muy diversas y difíciles de reducir a un lineal antagonismo religioso: los señores de ingenios que habían huido para Salvador; los señores de ingenios endeudados; varios clérigos católicos; colonos

---

<sup>139</sup> Rafael Valladares, «El Brasil y las Indias españolas durante la sublevación de Portugal (1640-1668)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 14 (1993), pp. 151-172.

<sup>140</sup> Jonathan Israel, «Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil, 1650-54», en *Conflicts of Empires. Spain, the Low Countries and the Struggle for world supremacy, 1585-1713*, Londres-Río Grande, The Hambledon Press, 1997, pp. 145-170.

que se sentían inseguros frente a los indígenas; indígenas sometidos a colonos del norte de Europa y personas de origen africano a las que se prometió la libertad en caso de que se uniesen a la revuelta. Los motivos eran, por lo tanto, muy diferentes. Sea como fuere, la guerra y la ulterior victoria sobre los holandeses, en 1654, fueron representadas no sólo como la recuperación del dominio portugués en Brasil, sino también como una restauración católica, el restablecimiento de la homogeneidad religiosa, de signo católico, en la América portuguesa.

Por su parte, los sefarditas que vivían en Holanda no ocultaron su indignación tras conocer el trato cruel que los portugueses estaban dando a los judíos capturados en las regiones conquistadas a los holandeses. Circularon historias de ejecuciones sumarias, tanto sefarditas como asquenazíes, y, en consecuencia, el dirigente de la comunidad judía presentó una vehemente protesta a las autoridades holandesas. Las noticias de los autos de fe celebrados en Lisboa –como el de diciembre de 1647 en el que murió Isaac de Castro con 22 años– provocaron aún mayor conmoción. En él fueron ejecutados, también, tres judíos capturados en la fortaleza situada junto al río San Francisco (Abraham Mendes, Samuel Velho y Abraham Bueno). Desde 1646, el Mahamad (líder de la comunidad judía de Ámsterdam) dirigía peticiones y protestas a los Estados Generales y dejó de presentarse “en nombre de la nación portuguesa” para pasar a hablar en nombre de la “gemeene Joodsche Natie”. Al atribuir un carácter religioso al conflicto que tenía lugar en el Brasil holandés, el dirigente de la comunidad judía contribuyó a radicalizar aún más los ánimos<sup>141</sup>.

\*\*\*

A semejanza de lo que ocurría en el Viejo Mundo, también en el Brasil holandés se aprecia cierta inestabilidad y fluidez de identidad en el contexto de los enfrentamientos<sup>142</sup>.

No cabe duda de que la guerra contra los holandeses tuvo un carácter religioso: la monarquía de Felipe IV, primero, y la dinastía Bragança, después, presentaron la lucha como una “guerra santa”. Pero, a pesar de ello, la fidelidad de los soldados era frágil y hubo casos en los que cambiaron de campo con una facilidad sorprendente. Veamos algunos ejemplos. Los soldados franceses católicos que integraban las fuerzas de la WIC amenazaron con entregar la ciudad de Recife a los portugueses cuando apareció una

---

<sup>141</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

<sup>142</sup> A. J. R. Russell-Wood, «Fronteiras da Integração» en F. Bethencourt y K. Chaudhuri (dirs.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 238 y ss. También de Russell-Wood, «População e Sociedade» en F. Bethencourt y K. Chaudhuri (dirs.), *História da expansão portuguesa...*, 1998, vol. II, pp. 126 y ss.

flota de la monarquía católica. Gaspar Dias Ferreira fue uno de los luso-brasileños que se unió a Johan Maurits y terminó incluso por seguirle a Holanda en 1644. Por su parte, fray Manuel Calado pasó de apoyar a Nassau a unirse a la revuelta después de que éste partiese. Como él hubo otros tantos, como ha demostrado recientemente Ronaldo Vainfas<sup>143</sup>. Y todo hace pensar que el propio Nassau llegó a considerar la posibilidad de pasarse al lado portugués.

La misma fluidez de identidad se percibe entre los indígenas que participaron en esas guerras. Como dijimos, las autoridades holandesas consideraban que los indios convertidos al calvinismo difícilmente se pasarían al campo enemigo. Pero, sin duda, fue más importante el que la WIC hubiese decidido desde el principio liberar a todos los nativos esclavizados por los luso-brasileños y prohibir, además, el tráfico de tupís y tapuyas<sup>144</sup>.

Lo cierto es que la fluidez de identidad no es algo exclusivo de las guerras contra los holandeses. En realidad, constituye un elemento intrínseco al proceso colonizador en su conjunto y surgió, por ejemplo, entre los indígenas integrados en el sistema de “aldeas”. De hecho, al volverse “indios aldeados”, los nativos se convertían en vasallos del rey de Portugal y asumían una nueva identidad jurídica y cultural<sup>145</sup>. En vez de juzgar esas trayectorias como un proceso de pérdida o desfiguración étnica y cultural, Regina Celestino de Almeida considera más acertado contemplar a esos indígenas como gentes que participaron de un proceso de recreación de identidades, culturas e historias. Las aldeas indígenas funcionaron sobre todo como espacios de re-socialización y estos grupos diferentes pasaron a ocupar, como “aldeados”, un lugar en el orden social instaurado por los portugueses. Los temiminó se distinguieron por su inclinación a establecer alianzas con los lusos; los apoyaron en el proceso de colonización y sacaron partido de los portugueses en sus luchas contra los tamoyo. De acuerdo con la misma Regina Celestino de Almeida, “la fluidez y flexibilidad de las relaciones de alianza y conflicto con el otro eran ya características destacadas de los grupos tupí, unas características que la presencia europea, con seguridad, acentuó, al instigar los odios e intensificar las guerras; incentivó, así, la inconstancia de los indios y contribuyó, creo, a la reelaboración o invención de identidades étnicas”<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Ronaldo Vainfas, «Manoel de Moraes: lealdades incertas no Brasil holandês» en Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos y Guilherme Pereira das Neves (orgs.), *Retratos do império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*, Niteroi, EDUFF, 2006, pp. 135-154.

<sup>144</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

<sup>145</sup> Ângela Domingues, *Quando os índios eran vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, CNCDP, 1999.

<sup>146</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados...», 2001, p. 55.

La misma investigadora señala, además, la flexibilidad de estos indios a la hora de identificarse. Llama la atención la facilidad con que de tamoyo pasaban a temiminó y de temiminó a “indios de la aldea de San Lorenzo”<sup>147</sup>. Es probable que esta inestabilidad fuese sólo aparente, de cara a los portugueses, y que entre los indios, dotados de sus propios criterios de caracterización, la identificación fuese mucho más rígida. En diferentes puntos de América, los indios supieron adaptarse a la presencia europea, se metamorfosearon y advirtieron las necesidades de los colonos, para sacarles partido.

Los comentarios anteriores se refieren también a la población de origen europeo<sup>148</sup>, y aun a los numerosos hombres y mujeres que fueron desde África y que participaron asimismo en el proceso de colonización de Brasil. La misma fluidez y transformación de identidad está presente en su proceso de adaptación a la realidad de la América portuguesa y uno de los resultados de ese proceso fue, sin duda, la cultura afro-brasileña<sup>149</sup>.

De este modo se advierte que la adopción de nuevas identidades políticas y religiosas formaba parte de la dinámica colonial y podía incluso suceder que la atribución de determinada identidad religiosa favoreciese intenciones políticas. Veamos un ejemplo. En el contexto de las tensiones generadas por la fuerte presencia lusa en la América española, durante la primera mitad del siglo XVII, estos portugueses establecidos en Lima o en Méjico fueron acusados de judaísmo en diversas ocasiones<sup>150</sup>. De esta forma, sus rivales –sobre todo en el ámbito comercial– lograban lanzar la represión inquisitorial contra sus adversarios. Así sucedió en Perú en la década de 1630 y en México tras la revuelta de 1640<sup>151</sup>. Con respecto a este último caso, debemos referir el escrito de José de Pellicer y Tovar titulado *Comercio impedido* (1640). Se trata de un tratado antiportugués motivado por la preponderancia lusa en las Indias y en el que los portugueses son presentados como judaizantes.

---

<sup>147</sup> Íbidem, p. 55.

<sup>148</sup> Stuart Schwartz, «Actitudes portuguesas de tolerancia religiosa en el Brasil holandés» en José Manuel Santos Pérez y George Cabral de Souza (orgs.), *El desafío holandés al dominio ibérico en Brasil en el siglo XVII*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, pp. 161-176.

<sup>149</sup> Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002. Mariza de Carvalho Soares, *Devotos de cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000. También de Mariza de Carvalho Soares: «From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro» en Toyn Falola and Matt Childs (orgs), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

<sup>150</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>151</sup> Stuart B. Schwartz, «Pânico nas Índias. A ameaça portuguesa ao Império espanhol, 1640-1650» en *Da América Portuguesa ao Brasil. Estudos Históricos*, Lisboa, Difel, 2003. Cayetana Álvarez de Toledo, «Crisis, reforma y rebelión en el mundo hispánico: el “caso Escalona, 1640-1642”» en Geoffrey Parker (coord.), *La Crisis de la Monarquía de Felipe IV*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 255-286.

\*\*\*

Antes de concluir esta reflexión sobre el papel de la religión en los conflictos bélicos que tuvieron lugar en la América portuguesa en el período colonial debemos recordar que América del Sur también fue escenario de la “desconfesionalización” de las relaciones entre las dos monarquías ibéricas. De hecho, desde finales del siglo XVII, españoles y portugueses trabaron conflictos militares bastante duros, que enfrentaron a católicos contra católicos y en los cuales ambas partes no dudaron en aliarse con protestantes.

Una de las fronteras luso-españolas en América, la del Río de la Plata, fue escenario, a partir de finales del siglo XVII, de un largo enfrentamiento militar entre las dos monarquías ibéricas. En este conflicto, las razones religiosas no tuvieron peso alguno y por primera vez ambas partes buscaron el apoyo de aliados protestantes<sup>152</sup>. Lo mismo ocurrió durante la Guerra de Sucesión de la Monarquía Hispánica, especialmente con la conquista española de la plaza portuguesa de Colonia de Sacramento, en la desembocadura del río de la Plata. Aún así, cuando se negoció el ingreso de Portugal en la Gran Alianza, se debatió mucho lo que ocurriría con las poblaciones de la América española que fuesen conquistadas por generales protestantes<sup>153</sup>.

Después de que, durante los primeros doscientos cincuenta años de la colonización de América, el catolicismo hubiese funcionado como un elemento de cohesión, motivación y legitimación de ese proceso, desde mediados del siglo XVII y en plena época de afirmación de la jurisdicción real, la religión pasó a constituir un elemento de controversia con el poder regio.

De hecho, el período posterior al tratado de Madrid de 1750 resulta muy ilustrativo de este cambio, pues en él se percibe bien la utilización de lo religioso por el poder secular, así como la supremacía de la Corona sobre el universo clerical. Ésta se manifiesta claramente en los conflictos con los jesuitas y su expulsión de los territorios de la monarquía portuguesa (1759). Lo mismo puede decirse de la puesta en práctica del “Directorio de los Indios”, que constituyó, en el fondo, la secularización del sistema de misiones en la región de Pará y Maranhão<sup>154</sup>. Sea como fuere y a pesar del conflicto entre la Corona y algunos sectores de la Iglesia, siguió presente la matriz religiosa y su capacidad para generar cohesión

---

<sup>152</sup> Luís Ferrand de Almeida, *A Colônia do Sacramento na época da sucessão de Espanha*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1973. Fabrício Prado, *Colônia do Sacramento. O Extremo Sul da América Portuguesa*, Porto Alegre, Prefeitura, 2002.

<sup>153</sup> Alan David Francis, *The First Peninsular War. 1702-1713*, Londres e Tonbridge, Ernest Benn Limited, 1975.

<sup>154</sup> Rita Heloísa de Almeida, *O directório dos Índios*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

comunitaria. Es evidente que la fuerza y la violencia contribuyeron al mantenimiento de la presencia portuguesa en América. Sin embargo, y en la línea de lo que sostiene John H. Elliott con respecto a la Monarquía Hispánica y su proyección americana, sería más decisivo aún el “paulatino desarrollo de una comunidad de intereses (culturales y económicos, ideológicos y sectoriales) que mantenían unido el núcleo de la monarquía y sus partes componentes”<sup>155</sup>. Y lo prueba el hecho de que, tras los movimientos de protesta y rebelión que tuvieron lugar en este período, la mayor parte de las veces la Corona recurriese a diferentes perdones y concesiones al estilo tradicional para resolver el problema<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> John H. Elliott, «Rey y Patria en el Mundo Hispánico» en Víctor Mínguez y Manuel Chust (orgs.), *El Imperio Sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, p. 19.

<sup>156</sup> Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*, São Paulo, Hucitec, 2002, pp. 231 y ss. Luciano de Figueiredo, «O Império em apuros. Notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas do império colonial português, séculos XVII e XVIII» en Júnia Ferreira Furtado (org.), *Diálogos Atlânticos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*, Belo Horizonte, Humanitas, 2001, pp. 197-254.



# Capítulo V:

# Monarquía Hispana y Diplomacia Pontificia ¿Unas relaciones complejas?

## 1. Introducción. Una fe y dos poderes: el Rey Católico y Roma

Tal y como expresó en ocasiones solemnes el propio monarca y propagaron muchos de sus publicistas, la unidad de la Cristiandad bajo el gobierno imperial y su defensa contra infieles y herejes, fue para Carlos V el supremo objetivo de su mandato. Este ideal, sintetizado por Hernando de Acuña en una frase verdaderamente afortunada, “un monarca, un imperio y una espada”, cautivó más, sin embargo, a los historiadores de su reinado que a sus propios contemporáneos, en unos casos, como el de los castellanos y aragoneses, porque preferían considerarlo como rey propio y no como emperador; en otros, el de los gobernantes y súbditos de otras potestades, porque, si eran católicos lo consideraban una afrenta a su fe y a su soberanía, y si no lo eran, una declaración de hostilidad. Aunque lo más paradójico fue que, si alguien se mostró reticente con esta idea, fueron los pontífices. El primero de ellos Clemente VII, que se apresuró a formar una liga contra él en 1526, junto con Venecia, Florencia, Milán y Francia, que favoreció tanto a los luteranos como al turco<sup>157</sup>. El temor a un excesivo poderío español en la península italiana, claramente perceptible después del triunfo de Pavía, explica la conducta de quien, además de Pastor de los cristianos era Príncipe italiano y la animadversión llegó al máximo cuando en mayo de 1527 las tropas imperiales, al mando del condestable de Borbón, saquearon Roma. Por más que Alfonso de Valdés disculpara el hecho, en su conocido *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, escandalizó a toda la cristiandad y fue aprovechado por la propaganda antihabsbúrgica para menoscabar el prestigio del Emperador. Restablecida la paz entre ambos y asegurada la hegemonía española en la península italiana, el papa Clemente le coronó solemnemente en Bolonia en 1530, aunque la desconfianza marco sus relaciones hasta la muerte del Pontífice en 1534.

En su sucesor, el papa Farnesio Paulo III, Carlos V no encontró nunca un aliado fácil, a pesar de la intensificación del conflicto luterano. En las cosas de la fe, diferían en asuntos fundamentales como la pronta convocatoria de un concilio y el diálogo con los protestantes, posturas que el monarca defendía; en los asuntos de estado, de nuevo Italia

---

<sup>157</sup> Se trata de la Liga de Cognac, y supuso un verdadero viraje en las alianzas. Sobre la política del Emperador en el Mediterráneo, J.J. Vidal “La rivalidad hispano-francesa y la amenaza otomana (1494-1559)” en *Historia Moderna*, dir.A. Floristán, 2ª Barcelona, Ariel, 2007, pp. 184-188 y M. Rivero, *Diplomacia y relaciones exteriores en la Edad Moderna*. Madrid, Alianza, 2000, pp.54-57. Sobre el emperador A. Kohl, *Carlos V*, Madrid, M.Pons, 2000.

se interponía entre ambos ya que ambos reclamaban la soberanía de los ducados de Parma y Placenza, que terminaron repartiéndose. El enfrentamiento no impidió, sin embargo que, tras un intento fallido en 1537, en 1545, se abrieran las primeras sesiones del Concilio de Trento, en las cuales el peso de los españoles fue, especialmente importante, no tanto por el papel de sus prelados, ya que solo había nueve, tres de los cuales residían en Italia, sino por los numerosos teólogos que allí concurren. El Papa quería que los padres conciliares definiesen el dogma; el emperador que atendiesen a la reforma de la iglesia para atraer a los protestantes, y cuando con ocasión de una epidemia en 1547 se decretó el traslado a Bolonia, solo los españoles se negaron a ello, temerosos de que fuera una maniobra de dilación.

Durante el breve pontificado de Julio III, que transcurrió entre 1550 y 1555, después de nuevos enfrentamientos, las dos potestades parecieron llegar a un acuerdo. El Papa tenía que convocar de nuevo el Concilio, para lo que necesitaba el apoyo del Emperador, y éste se negaba a hacerlo si no se le reconocía el título sobre Parma y Placenza, de manera que pudo invadirlos bajo su protección<sup>158</sup>. El concilio volvió a reabrirse durante apenas dos años, autorizándose a los protestantes a que asistieran al mismo, pero debió suspenderse de nuevo, ante el ataque de Mauricio de Sajonia a Innsbruck en 1552. La muerte del pontífice y el retiro de Carlos V a Yuste casi coincidieron en el tiempo. En su *Testamento político*, el Emperador había encomendado a su hijo el “sostenimiento y defensa de nuestra santa fe” como principal objetivo, así como conservar la herencia, evitar la guerra siempre que pudiera y mantener una estrecha relación con su hermano Fernando, el rey de Romanos, a quien había designado sucesor suyo en el cetro del Sacro Imperio Romano y cuya ayuda, en el control de Italia y de los Países Bajos, consideraba fundamental<sup>159</sup>. Lo primero resultó extremadamente difícil durante el pontificado de Paulo IV, ya que el Papa Caraffa, napolitano de nacimiento, sentía una gran antipatía contra los Habsburgo, por su presencia hegemónica en su tierra natal, sentimiento que había reafirmado durante su estancia en la corte española como nuncio del Papa León X. Ello le animó, al poco de subir al solio pontificio, a acercarse a Enrique II, para que atacase las posesiones españolas en Italia, aprovechando que Carlos I había abdicado en su hijo Felipe II. Suponía la ruptura de la recién firmada paz de Vaucelles e iniciar de nuevo las hostilidades entre ambas potencias, en las que no solo participó directamente a favor del francés, sino que excomulgó al monarca español. Pero la rotunda victoria de Felipe II en

---

<sup>158</sup> M. Rodríguez Salgado, *Un Imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*, Barcelona, Crítica, 1992, pp.72-75.

<sup>159</sup> Se trata del llamado *Gran Testamento Político de Carlos V*, fechado en Augsburgo en 1548, publicado por M. Fernández Álvarez en su *Corpus...t.II*, Salamanca, 1973-1981, pp. 569-572, y reproducido, entre otros por F. Chabod, *Carlos V y su Imperio*, Madrid, F.C.E, 1992, pp. 165-171.

San Quintín le obligó a pedir la paz, ratificada en Cateau-Cambresis en 1559, con la cual se daba por concluida la rivalidad hispano-francesa en Italia. La nueva situación internacional y la subida al solio pontificio de un Médicis, Pío IV, cambiaron el siglo de las relaciones de la Monarquía española con Roma, que mejoraron notablemente. El Rey, ya viudo de María Tudor, aspiraba ahora a la mano de Isabel I, y su tío, Fernando de Austria, que quería llegar a una especie de pacto consensual con sus súbditos los luteranos alemanes, se mostraron más conciliadores. La presencia de Isabel de Valois, hija de Enrique II y Catalina de Médicis, en la corte española establecía una cierta relación familiar y, por otra parte, la situación francesa, tras el edicto contra los hugonotes de 1562 y la represión posterior, iniciaba ya el largo proceso de las guerras de religión que dividirían ese territorio hasta final del siglo. Fue entonces cuando Pío IV convocó a la cristiandad para reanudar las sesiones del concilio de Trento que se clausuraría finalmente en diciembre de 1563, fijando la ortodoxia doctrinal. Si el Papa había aprendido que era mejor no enfrentarse al defensor de su solio, el rey Católico, por su parte, también era consciente de las ventajas del apoyo de Roma, para lo cual templó algunas iniciativas que hubieran podido ponerlo en peligro y, sobre todo, prodigó beneficios y regalos entre los cortesanos y parientes del Pontífice<sup>160</sup>. Esta política se intensificó con su sucesor Pío V, que ocupó la sede entre 1566 y 1572, cuya trayectoria anterior como dominico y antiguo inquisidor, que mostró un decidido propósito de restaurar la disciplina y moralidad de la Curia y de dar continuidad a la política de guerra santa, ya fuera contra los hugonotes en Francia o contra los turcos, emprendida por su antecesor. En las condiciones en que estaba la Monarquía, en plena revuelta flamenca, era un proyecto poco oportuno, por lo que Felipe II mostró escaso entusiasmo por el mismo. Sin embargo, el papa era un hábil negociador: en 1568, en la bula *In cæna Domini*, había proclamado la supremacía de la iglesia romana y de su cabeza visible sobre todos los poderes civiles y sobre quienes los ostentan, a modo de toque de atención a la política eclesiástica del monarca y las consecuencias prácticas de esta doctrina no tardaron en sentirse con ocasión de la renovación de la concesión de las tres gracias, que eran ingresos vitales para la hacienda española<sup>161</sup>. Por ello, la formación de la Liga Santa entre España, Venecia, los propios estados pontificios y Génova, que respondía bien a los intereses del Pontífice, tuvo como contrapartida la concesión al rey de los beneficios que dependían de Roma. Poco después del gran triunfo de Lepanto, murió Pío V. Su sucesor, Gregorio XIII, fue elegido gracias a la influencia ejercida por Felipe II en el cónclave, se fijó como objetivo de su mandato, que llegaría hasta 1585, el hacer cumplir los cánones aprobados en el Concilio de Trento. Su apoyo decidido a la Compañía

---

<sup>160</sup> En 1562 Carlos Borromeo, sobrino del nuevo pontífice, recibió unos beneficios por valor de 15.000 ducados cit. G. Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998, p. 150.

<sup>161</sup> Las tres gracias, contribuciones eclesiásticas a favor del rey, eran la bula de cruzada, el subsidio y el excusado (*Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1975).

de Jesús y la ampliación del *Index Librorum Prohibitorum*, dieron un impulso decisivo a la contrarreforma<sup>162</sup>. Quiso también detener la expansión de los dos grandes enemigos de la Iglesia: el poderoso turco y los cada vez más activos protestantes. Respecto al primero, no logró, sin embargo, mantener en vigor la Liga Santa, ni tampoco impedir que le permitiese que España en 1580 firmase una tregua con el sultán para volcarse en los asuntos europeos. Pero el verdadero problema eran los herejes: a pesar de la matanza de San Bartolomé en 1572, que celebró, la guerra en Francia cada vez resultaba más compleja; ninguna de sus iniciativas para destronar a Isabel I de Inglaterra llegaban a buen término y sus esfuerzos para convencer a Felipe II para que lo invadiera, liberando a María Estuardo, tampoco fructificaban. Y es que, por mucho que los monarcas católicos clamasen también contra la *Jezabel inglesa*, ni el viejo espíritu de cruzada, ni la defensa de la verdadera fe movían ejércitos, salvo que mediasen otros intereses más tangibles y materiales<sup>163</sup>. La herida inglesa fue también, a partir de 1585, la obsesión de su sucesor, Sixto V. Su insistencia en llevar a cabo la empresa de invadir la isla, chocó siempre con la frialdad de Felipe II que lo veía, pese a la creciente tensión, como un asunto “de poco fundamento”, máxime cuando las ayudas económicas que prometía ni eran demasiado cuantiosas, ni estaban suficientemente garantizadas<sup>164</sup>. Solo los continuados saqueos de Drake y la ejecución de María Estuardo en 1587 le decidieron a empezar a preparar la *Gran Armada*, en un clima de exaltación religiosa, en el que, mientras el Papa concedía indulgencia plenaria para todos los que participasen, los predicadores castellanos, movían a la población en su apoyo, utilizando argumentos religiosos. Uno de los más célebres fue el jesuita P. Ribadeneyra, que acertó a expresar con meridiana claridad el antagonismo entre fe y herejía que se dirimía en aquella expedición<sup>165</sup>. Su visión de un mundo dual, en el que no cabía la indiferencia, quedó perfectamente plasmada en su *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra*, recreación de otra de Sander, que trasciende las circunstancias concretas en las que se escribe, para insertarse en un conjunto ideológico más amplio, en el que el bien y el mal, la Iglesia y la herejía, constituían dos polos opuestos. A lo largo de sus páginas su propuesta resulta clara: el enemigo antiguo ha sido sustituido por otro más peligroso que actúa desde el centro de la cristiandad, que es religioso, pero también político y económico, porque en el horizonte histórico en que se mueve todo está unido.

---

<sup>162</sup> Fue también el propulsor del Calendario Gregoriano, ligado para siempre a su nombre, lo que le dio una especial notoriedad.

<sup>163</sup> M. Rivero, “La Liga Santa y la Paz de Italia” en P. Fernández Albadalejo coord. *Política, religión e Inquisición en la España Moderna*, Madrid, Uam, 1997, pp. 307-337; J. Lynch, “Philippe II and the Papacy” en *Transactions of the Royal Historical Society*, 5<sup>a</sup>, vol. 11, 1961.

<sup>164</sup> Parker, cit, p. 301.

<sup>165</sup> Sobre las coordenadas intelectuales y políticas de este autor y del momento J.M. Jover y M.V. López-Cordón, “La imagen de Europa y el pensamiento político internacional, en *El Siglo del Quijote (1580-1640)*, t. XXVI, vol. I de la *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp.373-382.

Su tesis, expresada con brío es la *Exhortación para los soldados y capitanes que van a esta jornada de Inglaterra en nombre de su Capitán General*, es muy clara: la jornada de Inglaterra es una nueva cruzada porque,

“ninguna guerra de las pasadas fue tan circunstanciada, y en ninguna se peleó tanto por Dios y contra la maldad tanto como en ésta”<sup>166</sup>.

Se trata de un conflicto justo y defensivo, porque está dirigido a impedir que se siga extendiendo “el fuego destructor y abrasador de la herejía” por todo el mundo. El peligro y la contumacia en el error era tal que “ni hay esperanza de ganarlos con halagos, ni atraerlos con promesas, ni convencerlos con buenos tratamientos y conciertos”, de ahí que hubiera que recurrir al “rigor de las armas”. Además, en una Europa que parecía tomarse un respiro después de las pasadas guerras, en la que la inquieta Francia estaba sumida en un conflicto interno, y nadie quiere prolongar enfrentamientos,

“sólo Isabel persevera, hereje y enemiga de Dios y nuestra, quiere y, por estar tan cerca puede esforzarlos y entretener la guerra con desasosiego nuestro y pérdida de nuestras haciendas y de nuestras vidas”<sup>167</sup>.

La malograda “Armada invencible” causó un gran pesar a Sixto V que sobrevivió algunos años al desastre. Sus fugaces sucesores, Urbano VII, Gregorio XIV e Inocencio IX, próximos a los intereses españoles, poco pudieron hacer y, en 1592, la elección del cardenal Aldobrandini, con el nombre de Clemente VIII, dio un profundo giro a las relaciones hispano-romanas, al independizarse de la influencia que aquella corte venía ejerciendo sobre el solio pontificio, acercándose abiertamente a Francia, cuyo monarca, Enrique IV, no solo fue admitido sin restricciones en el seno de la Iglesia, sino que se sirvió del apoyo papal para anexionarse los territorios del fallecido duque de Ferrara. Felipe II, que había empezado su reinado haciendo frente a los problemas de Italia, al final de su vida, y con una profunda crisis en sus estados, no quiso un nuevo enfrentamiento con Roma y cedió. A cambio, logro la mediación pontificia para iniciar las negociaciones de paz con Francia que culminaron con el Tratado de Vervins de 1598<sup>168</sup>.

Las relaciones entre la cabeza de la Iglesia y el monarca más poderoso del momento fueron cuanto menos complejas. Felipe II fue el brazo armado de la fe pero no solo eso ya que invirtió grandes sumas, en forma de dádivas, para inclinar la voluntad de los cardenales y nepotes romanos e, incluso del propio pontífice, a favor de su política, y además se convirtió

---

<sup>166</sup> P. Ribadeneyra, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 1945, ed. E. Rey, p. 1345.

<sup>167</sup> *Ibidem* p. 1343.

<sup>168</sup> Una visión de los problemas del momento en J.H. Elliott, *Europa en la época de Felipe II*, Barcelona, Crítica, 2001.

en el suministrador de productos imprescindibles, como trigo y vino<sup>169</sup>. El rey español, que conocía bien la importancia de tener un pontífice amigo, intervino en los cónclaves indirectamente, a través de los cardenales que le eran afectos, que en los años noventa llegaron a ser más de la mitad, para impedir que fuera elegido uno que no le fuera afecto, pero con unos y otros siempre mantuvo muy firmes sus derechos. Los pontífices por su parte, intentaron utilizar su poder a favor de sus intereses, concediendo a cambio muchos favores en forma de impuestos sobre la iglesia española, nombramientos, canonizaciones y apoyos a su política. Uno y otros fueron sinceramente religiosos y se empeñaron en cortar, cada uno a su modo, los males de la Iglesia, pero ni siquiera en la aplicación de los decretos trentinos estuvieron de acuerdo. El Rey Prudente intentó trasladarlo a su hijo Felipe III el legado que había recibido del Emperador, el de defender la fe y la herencia en armonía con Roma. Entre 1605 y 1621, durante el largo pontificado de Paulo V, este lo logró, pero no sin graves interferencias.

## 2. Confesionalidad frente a razón de estado: el matrimonio inglés

Los monarcas españoles, con mejor o peor fortuna, nunca dudaron en intervenir en asuntos eclesiásticos, ya fuera mediatizando nombramientos, presionando para obtener recursos financieros o recortando jurisdicciones. Por su lado los pontífices no solo presionaban para que la defensa de la religión fuera efectiva, sino que, también, intentaban controlar la política española “con pretexto de religión”. Uno de los episodios en que mejor pueden apreciarse estas injerencias romanas en los asuntos temporales de la Monarquía fue el del fallido enlace entre una infanta española, Doña María, cuarta hija de Felipe III y Margarita de Austria y el príncipe Carlos Estuardo, hijo Jacobo II y Ana de Dinamarca que, por la inesperada muerte de su hermano mayor Enrique, se había convertido en 1612 en el heredero del trono<sup>170</sup>. Una infanta educada en la estela de su madre, fallecida en 1611, piadosa y respetuosa con los valores dinásticos, y un príncipe inquieto, amante de las bellas artes, dispuesto a cualquier lance para llevar a cabo sus deseos. De ella, el embajador de Fernando II de Médicis, en 1615, dejó una atractiva y precisa descripción:

“tiene rostro de ángel, piel muy blanca, cabellos rubios, más bien tirando al blanco que al oro,... la barbilla un poco saliente”<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> E. García Hernán, “La curia romana, Felipe II y Sixto V” en *Hispania Sacra*, XLVI, 1994, pp. 631 -649; Parker, cit., p. 150.

<sup>170</sup> El episodio ha dado lugar a una abundante literatura. Merecen señalarse las obras de C. Poyuelo y Salinas, *Carlos de Inglaterra en España: un príncipe de Gales busca novia en Madrid*, Madrid, 1962; R. Rodríguez-Moñino, *Razón de estado y dogmatismo religioso en la España del siglo XVII: negociaciones hispano inglesas de 1623*, Barcelona, 1976, la más interesante para el tema que aquí nos ocupa y G. Redworth, *El príncipe y la infanta. Una boda real frustrada*, Madrid, 2004.

<sup>171</sup> La descripción, como no podía ser menos, tiende a resaltar su parecido con su hermana Ana, futura reina de Francia.

Testimonio que coincide con el que hará el embajador inglés Bristol, unos años más tarde<sup>172</sup> y con el magnífico retrato que de ella pintó Velázquez a su paso por Nápoles<sup>173</sup>. Todos coinciden también en que era “seria y grave”, muy piadosa, que estaba acostumbrada a la vida cortesana, pero que hablaba “con tal presteza” que ponía en aprietos a su interlocutor. De él no solo quedan descripciones y retratos de esta época, como los de Mytens, que muestran su rostro afilado y su incipiente perilla, sino una la buena opinión que le mereció a Gondomar:

“Este príncipe es tal por su persona, que merece ser querido, y será gran lastima que si se pudiese ganar, se perdiese”<sup>174</sup>.

Pero los protagonistas, pese a su atractivo y lo novelesco de su historia, no es lo que aquí nos interesa, sino el interesante momento y las circunstancias en que el proyecto de una boda hispano-inglesa cobra visos de poderse realizar. Felipe III, al que se califica de rey pacífico y Jacobo I habían firmado la paz en 1604. Nunca sabremos si ésta fue fruto de un verdadero deseo de concordia o de la necesidad, pero en cualquier caso consolidarla con una alianza dinástica, tal y como resultaba habitual en la época, resultaba lo más adecuado<sup>175</sup>. Ese había sido el propósito de los matrimonios franceses del príncipe Felipe y de su hermana Ana, con Isabel y Luís de Borbón respectivamente y el de Isabel, la única hija de Jacobo I, con el elector palatino Federico, pero en ambos casos, aunque no gustaran a todos, se trataba de asegurar también una alianza confesional. En este caso y desde los primeros tanteos, quedó claro que, dada la disparidad religiosa se trataba de una empresa mucho más arriesgada y que si de un lado mediaba el Parlamento, del otro resultaba imprescindible la autorización expresa del Papa. En ambas cortes había reticencias, pero también quienes lo alentaban como un importante asunto de estado. Este fue el caso de un noble gallego, Don Diego de Acuña, conde de Gondomar desde 1617, y embajador en Inglaterra en dos ocasiones, entre 1613-1619 y 1620-1624. Hombre curioso, erudito, bibliófilo y buen conocedor de aquel reino, su simpatía personal, gran cultura y audacia, le hizo ganarse el afecto del rey y llegar a tener en la corte una influencia no desdeñable<sup>176</sup>. Ambos deseaban consolidar la paz en Europa y vislumbraban, por razones distintas, que el matrimonio entre sus príncipes podría favorecerla así como fortalecer sus respectivas posiciones. Eran conscientes que convencer a las poderosas fuerzas que se mostraban contrarias no iba a ser tarea fácil, ya que si, de un lado, cualquier

---

<sup>172</sup> G. Redworth, *El príncipe y la infanta. Una boda real frustrada*, Madrid, 2004, pp. 105-106.

<sup>173</sup> Allí llegó el 8 de agosto de 1630 en su viaje hacia Viena para reunirse con su esposo Fernando de Austria.

<sup>174</sup> Rodríguez-Moñino, cit., p. 45.

<sup>175</sup> P. C. Allen, *Felipe III y la Paz Hispánica, 1598-1621*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 175-194....

<sup>176</sup> C. Manso Porto, *Don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1567-1626) Erudito, mecenas y bibliófilo*, Santiago de Compostela, 1996.

mejora de la situación de los católicos resultaba impopular, de otro la correspondencia secreta cruzada entre Felipe III y Paulo V dejaba claro que éste, en ningún caso, expediría la dispensa sin la previa conversión del príncipe de Gales al catolicismo<sup>177</sup>.

Frente a lo que ocurría en Inglaterra, donde la oposición era no solo religiosa sino política, en España, el consejo de Estado, aunque con muchas cautelas, se mostraba inclinado a la boda, máxime cuando la tregua con Holanda tenía fecha de caducidad, y además se pensaba que podría propiciar una mayor tolerancia religiosa en la isla, bien mayor que limaría las reticencias pontificias. Sobre estas bases, las conversaciones avanzaron y se llegó a redactar un primer borrador de capitulaciones matrimoniales, mientras que en Madrid se reunía una junta de teólogos para garantizar que nada incluían que fuera en detrimento de la fe. Pero una cosa era consentir la práctica de su religión a la infanta y otra conceder la libertad de conciencia en Inglaterra, de modo que las capitulaciones estuvieron yendo y viniendo de una corte a otra entre 1615 y 1620. Precisamente en esta fecha, y coincidiendo con la segunda embajada de Gondomar, se produjo un cambio de circunstancias que amenazan las buenas relaciones entre los dos monarcas y que, sin embargo, dieron un nuevo impulso al proyecto. Y es que, en 1618, a la muerte sin sucesión del Emperador Matías, Bohemia se levantó contra el nuevo emperador Fernando II y eligió en su lugar a Federico V, yerno de Jacobo II. Bien es verdad que éste nunca aprobó la iniciativa, pero invadido el electorado primero por las tropas del general Spínola, y transferido después a Maximiliano de Baviera, las obligaciones de familia le impedían desentenderse del problema. Para afrontarlo precisamente reunió al Parlamento inglés en enero de 1621 con objeto de pedirle subsidios para una posible guerra, pero en él se plantearon otras muchas cuestiones, entre ellas algunas que afectaban a su favorito Buckingham, y debió disolverlo. En estas circunstancias, mantener la paz con España, con la complicidad de Gondomar, y de John Digby, futuro conde de Bristol, su embajador en Madrid, resultaba imprescindible<sup>178</sup>.

Por parte de Felipe III, la alianza con el emperador quedaba fuera de cualquier duda, pero la muerte del heredero de Fernando II, con quien se pensaba casar a la infanta María, dejaba a ésta sin pretendiente. También había fallecido el pontífice Paulo V, cuya intransigencia ante cualquier acercamiento a los herejes era bien conocida, y su sucesor Gregorio XV parecía más tolerante, o más político, sobre todo desde el momento en que empezaron a hacerse visibles ciertas medidas en favor de los católicos ingleses<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Redworth, cit., pp. 34-35.

<sup>178</sup> Redworth, cit., pp. 44-49.

<sup>179</sup> L. Tobío, *Gondomar y los católicos ingleses*, A Coruña, Seminario de Estudos Galegos, 1987, pp. 224-226 y Rodríguez-Moñino, cit., pp. 68-70.

En este contexto el enlace hispano inglés volvió a renacer con especial fuerza, suscitándose en ambos países grandes debates sobre el mismo que muestran bien las diferencias y tensiones que existían en el interior de las grandes Monarquías del barroco.

En Inglaterra la boda era un interés de estado, tanto exterior como interior, ya que era un modo de contrarrestar el protestantismo beligerante de muchos de sus súbditos. El rey Jacobo I, además, era muy reticente respecto a las cruzadas religiosas, y como era escocés y Escocia nunca había estado en guerra contra España, no albergaba hostilidad ninguna hacia ella. Si a eso se añade que su preocupación por el Palatinado era más familiar, por la suerte de su hija Isabel de Bohemia, que confesional, se explica que su empeño tuviera mucho de personal. Además, su hijo Carlos y Jorge Villiers, marqués de Buckingham desde 1619, compartían plenamente sus puntos de vista y se mostraban dispuestos a afrontar los posibles obstáculos. En España, el nuevo monarca Felipe IV dejó el asunto en manos de su valido, Olivares, que procuró llevarlo directamente, sin consultar al Consejo de Estado ninguno de sus extremos. La cuestión distaba mucho de estar resuelta porque había posiciones encontradas a la hora de evaluar sus ventajas y perjuicios. La tía del Rey, la archiduquesa Isabel Clara Eugenia, gobernadora de los Países Bajos, desconfiaba profundamente de los ingleses, y no era en absoluto partidaria del enlace; por el contrario, los jesuitas siempre consideraron positivo el que una reina católica volviera a sentarse en el trono de Inglaterra, e intentaban que su opinión fuera tenida en cuenta en Roma. Aún así, si las capitulaciones anteriores fueron problemáticas, las que se redactaron en diciembre de 1622 fueron más duras: no solo se pedía la apertura al público de la capilla de la infanta, sino que su clero estuviera solo sometido a un obispo católico, se dieran garantías de la no disolución del matrimonio y que los hijos que hubiera en él permanecieran con la madre hasta los nueve años, educándose en su fe. También se pedía que,

“ningún católico de sus reinos será perseguido ni molestado por vivir la Religión Católica, apostólica Romana y ejerciendo de todos los sacramentos de ella, usándolos sin escándalo que se entiende de sus puertas a dentro, ni se les hará vejación alguna, con juramentos ni otros pretextos”<sup>180</sup>.

Jacobo I solo se mantuvo intransigente respecto a conceder cualquier tipo de libertad de culto público para los católicos ingleses, por lo que, sobre estas bases, en 1623, pareció llegarse a un acuerdo que, por parte de Felipe IV, solo dependía de que el Papa lo aceptase.

---

<sup>180</sup> Redworth, p.280.

Fue entonces cuando se produjo un hecho tan inesperado como sorprendente: el viaje del príncipe Carlos a España para conocer a la que debía ser su prometida. Si no resultaba inusual la curiosidad por conocer a la futura esposa<sup>181</sup>, si lo era, y mucho, el que un miembro de una casa real visitara una monarquía de distinta religión, hecho que muchos interpretaron, entre ellos el propio Gondomar, como la expresión de un acercamiento velado al catolicismo. Tras una breve estancia en París, el 7 de marzo de 1623 Carlos Estuardo, acompañado por Buckingham, llegó a Madrid, alojándose en la casa de las Siete Chimeneas, en la calle de las Infantas, sede de la embajada inglesa. La expectación que provocó la noticia fue enorme y también los problemas de protocolo que su presencia ocasionó, ya que era un heredero, pero en viaje privado y sin séquito. Además, si en cualquier ceremonial, la magnificencia real y religiosa resultaban inseparables, en la corte española, donde todo giraba en torno a las celebraciones religiosas, esta relación revestía una especial importancia. Dado el marcado carácter confesional, los embajadores no católicos solían quedar eximidos de asistir a determinados actos, pero esto resultaba difícil con un miembro de una familia real. Pero si había muchos obstáculos para normalizar su presencia en las celebraciones palaciegas, no eran menores los que se oponían a sus propósitos de conocer a la infanta, ya que la rígida etiqueta española lo impedía. Doña María, por otra parte, a quien Felipe IV estimaba mucho, y que era considerada como una princesa atractiva por su belleza y por su linaje, tampoco se mostraba especialmente predispuesta a la boda por motivos de conciencia y, en ningún momento, quiso dar facilidades para el encuentro.

Pese a los complicados mecanismos que suponía poner en marcha una recepción oficial, todo transcurrió bastante bien. Gondomar avisó a Olivares, después hubo un encuentro del válido con el embajador, y finalmente se autorizó al Príncipe de Gales a ver a la familia real, y a la infanta, desde lejos y en un carruaje camuflado. Días después el rey y Carlos se encontraron en un territorio neutral, en el Prado, y a partir de entonces, se trataron con asiduidad mientras se llevan a cabo los preparativos para un recibimiento a la altura de su condición de heredero. Una vez concluidos, hubo entrada oficial, pleitesía institucional, fiestas y fuegos artificiales. También salió a cazar con el rey y se pusieron a su servicio varios nobles, alojándose en el propio Alcázar<sup>182</sup>. Haciendo gala de tolerancia, no tuvo inconveniente en presenciar muchas ceremonias religiosas, pero nunca tuvo la idea de convertirse, por más que sus anfitriones casi la dieron por supuesta. Y mientras pasaba el tiempo comprando libros, joyas y pinturas y esperando una entrevista con Doña María que no llegaba, en Roma se seguía discutiendo sobre el matrimonio, mientras que el

---

<sup>180</sup> Su propio padre lo había hecho y también su bisabuelo Jacobo V había ido a Francia a buscar a su esposa y, poco después, lo haría el rey de Suecia (Rodríguez-Moñino, cit., p. 81).

<sup>181</sup> M.J. del Río, Madrid, *Urb Regia: la capital de la Monarquía Católica*, Madrid, 2000, pp. 152 y ss.

interés en el asunto de uno de sus más importantes interlocutores, Olivares, decaía. Y es que el valido tenía para la infanta y el príncipe de Gales otros proyectos matrimoniales alternativos, que se adaptaban mejor a sus planes de estabilizar la situación europea.

Fue todo un juego de equívocos: cuando parecía que la esperada dispensa estaba cerca, las exigencias del Rey y Olivares aumentaban, porque se habían vuelto más reticentes con el enlace. Entonces el Pontífice dio marcha atrás y las negociaciones entraron en punto muerto. Jacobo II se había mostrado bastante generoso en concesiones, pero la junta española de teólogos, formada nada menos que por 40 personas, se mantuvo firme en sus exigencias: la infanta no podía marcharse hasta que la tolerancia religiosa hubiese sido puesta en práctica en Inglaterra. Probablemente, aburrido ya de tantas dilaciones, el 7 de julio Carlos Estuardo terminó aceptando todas las propuestas que se le hacían, llegándose a tratar si convenía que el matrimonio se celebrase antes de que el príncipe retornase a su reino<sup>183</sup>. La muerte de Gregorio XV de alguna manera lo facilitaba, ya que el rey español, que se había comprometido a declarar la guerra a Inglaterra, en caso en que Jacobo II no cumpliera con su promesa de tolerancia, podía gozar de un cierto margen de maniobra, mientras le llegaba la dispensa del nuevo Papa Urbano VIII. La idea, quizás, era retener a Carlos en Madrid, hasta ver si se cumplían las condiciones, pero a mediados de agosto el príncipe decidió dejar la corte española y regresar a su país<sup>184</sup>. El propio Felipe IV y los infantes le acompañan hasta el Escorial, donde se despiden y se mandó erigir un pilar en recuerdo de su visita. Se le dieron magníficos regalos, entre ellos el retrato de Carlos V de Ticiano y se hicieron promesas de amistad. Sin embargo, antes de salir de España, el compromiso quedó cancelado, con el pretexto de exigir como contrapartida el cumplimiento de las condiciones inglesas relativas al Palatinado. Con ello, se ponía también punto final a la paz entre los dos países, ya que pocos meses más tarde de la vuelta del príncipe de Gales a Inglaterra, el 24 de febrero de 1624, tuvo lugar la declaración formal de guerra a España.

¿Cuál es el significado de este episodio? Más allá del análisis de los problemas diplomáticos, llama la atención el peso de los prejuicios religiosos que hicieron que todos los protagonistas malinterpretaran los pasos dados por unos y otros y compitieran en poner condiciones cada vez más difíciles. Si por un lado, la llegada del Príncipe a España fue interpretado como un deseo de conversión, de otro, la seguridad de éste en sus propias creencias, y la primacía política que su padre concedió siempre al enlace, les hizo no ser conscientes del equívoco a que estaban dando lugar, incluso en su propio país. En Londres y en Madrid se cuestionó su religiosidad y los mismos partidarios de la boda se fueron desilusionando ante los continuos malentendidos. En este clima resultaba difícil

---

<sup>183</sup> Redworth, pp. 168-171.

<sup>184</sup> Redworth, cit., pp. 194-198.

negociar y las condiciones para la corona inglesa resultaron inaceptables. El rey católico y la infanta, por su parte, sentían escrúpulos ante el matrimonio con un hereje, y los teólogos no hacían más que alimentarlos. El contexto internacional tampoco ayudó y, desde luego, la postura de Roma fue, desde el primer momento, de abierto rechazo, haciendo evidente su autoridad sobre la monarquía católica y su intransigencia en materia doctrinal.

Tras el fallido matrimonio, la guerra en Alemania continuó y el destino del Príncipe dio un brusco giro al ascender al trono en 1625. Se convirtió en defensor del protestantismo, aunque esto no le impidió casarse con Enriqueta María, hermana de Luís XIII, sin la oposición pontificia. Por su parte la infanta vio como su futuro era encauzado por Olivares hacia la alianza con un Habsburgo, contrayendo matrimonio por poderes, en abril de 1629, con su primo Fernando, rey de Hungría y Bohemia. Su hermano Felipe IV le dio unas detalladas “Instrucciones” sobre el importante papel que debía representar en su nuevo reino, fortaleciendo la imprescindible alianza entre Madrid y Viena, ya que, “no siendo unos estamos perdidos”. Se necesitaba ayuda inmediata para las cosas de Mantua y Monferrato, y favorecer futuros enlaces de familia, como el del infante D. Carlos con una hija del Emperador e, incluso, el de D. Fernando. De alguna manera, no solo los oficios de un diplomático debían formar parte de las obligaciones de una reina, sino también sus métodos y, por ello, le recordaba con insistencia que “en todas partes y ocasiones es necesario el secreto”<sup>185</sup>. Cumplió bien el mandato y durante toda su vida mantuvo asidua correspondencia con su hermano, siguiendo de cerca los asuntos españoles y, desde luego, la marcha de una guerra que le afectaba doblemente. Fue emperatriz, tuvo seis hijos, entre ellos el futuro Fernando III y la archiduquesa Mariana, que llegaría a ser reina y regente de España, y murió de parto a los cuarenta años, cumpliendo el inexorable destino femenino de la época, del que no se libraban las testas coronadas.

¿Qué hubiera pasado si el matrimonio hubiera llegado a buen término? Los “políticos” decían que, al favorecer la paz, resultaba conveniente para la Monarquía española y que frenaba las ambiciones francesas. Los teólogos<sup>186</sup>, con el Papa a la cabeza, que en materia de religión no podía haber concesiones y que la razón de estado no podía prevalecer frente a la pureza de la fe. Tanto Paulo IV como Gregorio XV jugaron a favor de sus propios intereses, que no solo eran espirituales, y lo hicieron no solo desde Roma, sino desde el interior de la propia corte española, a través de los teólogos. En una Europa convulsa, religiosamente dividida, detrás de la disputa de si convenía o no conceder la mano de la infanta a un príncipe hereje, hubo un pulso entre dos grandes potestades, la Corona y el Papado pero, al menos en apariencia, no fueron ellos los únicos intereses encontrados.

---

<sup>185</sup> “Instrucciones de Felipe IV a la Reina de Hungría (1630) en Q. Aldea, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*, Madrid, CSIC, 1986, t. Apéndice documental 5, pp. 316-332.

<sup>186</sup> Sobre la historia de las relaciones diplomáticas secretas entre Madrid y Roma la obra clásica es la de L. Arezio, *L'azione diplomatica del Vaticano nella questione del matrimonio spagnolo di Carlo Stuart, principe de Galles*, Palermo 1896.

## 4. La encrucijada de Westfalia

Apoyo al emperador católico, unión entre los príncipes de esta confesión y conformidad de la diplomacia pontificia con estos designios, parecía ser la política propugnada por Roma en el desbastador conflicto que asolaba los territorios alemanes desde 1618. Pero las cosas eran mucho más complejas, especialmente desde la llegada de Urbano VIII al solio pontificio, porque primero en la llamada guerra de Mantua y, después, ya abiertamente, con la entrada de Francia en la guerra, en 1635, quedó claro que, en el enfrentamiento entre el Rey Católico y el Cristianísimo, la neutralidad formal apenas disimulaba su inclinación a favor de la potencia emergente. No era un hecho nuevo que, en los conflictos entre ambos, los pontífices se hubieran inclinado hacia el monarca galo, pero una cosa eran las disputas en Italia, donde el Papa era soberano temporal y, en cuanto tal, obraba políticamente, y otra un conflicto en Alemania que ponía en jaque la propia autoridad del Imperio y en el que estaban irrumpiendo los príncipes protestantes de toda Europa. Si en él, el Papa adoptaba una actitud de benevolencia comprensiva frente a las ambiciones de Luis XIII y de su ministro Richelieu, no resultaba insensato que, en España, el número de los que consideraban a este príncipe como el verdadero enemigo de su monarquía, por muy católico que fuera, creciera significativamente y que, paralelamente, los rebeldes holandeses empezasen a perder su condición de enemigos irreconciliables.

Pero más que esta crisis de identidad confesional, fue el agotamiento de la guerra y la necesidad de encontrar una salida lo que hizo que se empezara a hablar de paz muy pronto, aunque hasta julio de 1643 no se abrió para concertarla el Congreso de Westfalia. Paz territorial y religiosa, negociada con estrechos márgenes de maniobra, en la que el Pontífice, como otros estados italianos, como el de Venecia, solo estaba en calidad de mediador. Conferencia de duración casi proporcionada a la de la guerra, en el transcurso de la cual se planteó el abandono progresivo de una política confesional, y que fue testigo de las frecuentes discordias hispano romanas. Y es que, en efecto, las relaciones entre Felipe IV y Urbano VIII fueron siempre muy tensas, no solo por la situación internacional derivada de la entrada de Francia en las hostilidades, sino por los crónicos conflictos jurisdiccionales que enfrentaban a ambos poderes <sup>187</sup>. La posición del papa Barberini no parecía, desde luego, fácil, rehén como era de diferentes solidaridades. Pero independientemente de las interpretaciones historiográficas que se de a su conducta, resultó claro para los negociadores españoles que su neutralidad era fingida. Saavedra Fajardo, diplomático experto, definió su posición de forma precisa:

---

<sup>187</sup> Sobre esta cuestión una visión general en A. Domínguez Ortiz, "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado (siglo XVII)" en *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, Madrid, 1979, pp. 73-121.

“Ama a los franceses y detesta a los españoles; pero el no querría ver en Italia ni a los unos ni a los otros”<sup>188</sup>.

Que no andaba descaminado lo prueba un pasquín romano de la misma época que, en respuesta a la pregunta de si el Papa era católico, respondía: “Vamos, cállate, el es muy cristiano”<sup>189</sup>.

La tibieza Barberini no podía por menos de reflejarse en el comportamiento de la diplomacia pontificia, tal y como quedó de manifiesto durante la guerra de Mantua y Monferrato. El nuncio Bagno fue acusado de haber favorecido al partido hostil a los Habsburgo en la Dieta de Ratisbona e impulsado el acercamiento entre Francia y Baviera, poco después. Como escribía de nuevo Saavedra y Fajardo,

“era voz y opinión pública y general y guerra que Su Santidad ayuda a los heréticos, o lo que nadie puede negar en este mundo, que se alinea y se alía con los que ayudan a los heréticos, disimulando, tolerando y permitiendo sus acciones detestables con escándalo del universo entero”<sup>190</sup>.

Pero eso no era todo: si a los ojos del diplomático español la parcialidad del pontífice era manifiesta, eran también muchos los que pensaban que bajo la capa de agentes romanos se escondían muchos simpatizantes de la política francesa. Así por ejemplo, la intervención de Mazarino, que en ese momento era nuncio en Casal, impidiendo el enfrentamiento entre españoles y franceses, fue calificada como un abuso de la inmunidad diplomática y todavía causó más irritación en el Consejo de Estado español la venta por Saboya de Pignerol a Francia, ya que se consideraba había habido una utilización fraudulenta de la mediación pontificia.

Si estos incidentes no solo enfriaban, sino que creaban crecientes conflictos entre Madrid y Roma, las reticencias del papado a conceder los subsidios eclesiásticos necesarios para la financiación de la guerra, provocó la airada protesta del cardenal Borja, embajador de Felipe IV ante Urbano VIII y la presentación de una memoria detallada de las ofensas que la Monarquía católica y la Iglesia española, habían recibido de la administración pontificia. Se trataba de una verdadera escalada de desencuentros que, a partir de 1635, con la entrada de Francia en la guerra de los Treinta Años, no hicieron más que multiplicarse y que los acuerdos parciales a que se llegaron en materias concretas, apenas suponían más que un respiro<sup>191</sup>. La insurrección de Cataluña y Portugal, en 1640, dio lugar también

---

<sup>188</sup> Q. Aldea, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII*, Santander, 1962, p. 14.

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> D. Saavedra Fajardo, *Obras Completas*, ed. A. Gonzáles Palencia, p. 360..

<sup>191</sup> M.V. López-Cordón, “La paix occulte...” en *Der Westfälische Friede...*H. Duchhardt, coor. München, R. Oldenbourg Verlag, 1998, p. 263. Acuerdo Fachinetti, p. 263.

a duros enfrentamientos, ya que los rebeldes no solo pretendían el reconocimiento de su independencia, sino la provisión de los beneficios eclesiásticos en su territorio. A todo lo cual hay que añadir la cuestión suscitada por la llamada guerra de Castro, que enfrentó al Pontífice con el duque de Parma, y que, en realidad, era una querrela privada, poco acorde con la dignidad eclesiástica que ostentaba en ese momento Barberini.

Con estos precedentes, es comprensible que la oferta pontificia de mediación durante las reuniones preliminares a la paz, celebradas en Colonia y, posteriormente, ya en Münster, despertara poco entusiasmo entre los diplomáticos españoles y que la neutralidad de sus delegados fuera puesta en entredicho. El nuncio Favio Chigi, el futuro Alejandro VII, desde el primer momento, fue considerado como favorable a Francia y su aparente neutralidad una mera pantalla para ayudar a sus protegidos, prefiriéndose claramente tratar con el embajador de Venecia que con él<sup>192</sup>. La muerte de Urbano VIII y la elección de Inocencio X, que había sido nuncio en Madrid, fue considerado como un cambio muy positivo, pero no por ello disminuyeron las quejas de los negociadores españoles contra sus colegas romanos, ya que Chigi fue confirmado en su puesto. Se daba a entender que su parcialidad francesa con el nuevo Papa se había corregido, pero se dudaba de su habilidad como mediador y de estar demasiado sometido a las opiniones del veneciano Contarini<sup>193</sup>. El embajador español en Münster, conde de Peñaranda, que tuvo mucho contacto con él, le solía acusar de ser poco claro, expresando sus opiniones de manera indirecta, o a través de otros, por lo que recomendaba que fuera el embajador y los cardenales españoles en Roma quienes defendieran sus puntos de vista ante el propio pontífice, intentando acercarle a los intereses españoles. Sus quejas no solo se dirigían a la falta de autoridad del nuncio, sino a la reserva papal, que escondía un gran temor ante el creciente poder de Francia, que se reflejaba en la inacción de sus representantes. Todo lo cual repercutía negativamente sobre la posición de la Monarquía de Felipe IV en la Conferencia que ni siquiera podía contar con un apoyo considerado como natural<sup>194</sup>. Y es que la ambigüedad, cuando no la falta de apoyo, que demostraba el representante pontificio en Münster hacía tambalear uno de los principios que la corte madrileña había siempre esgrimido como justificación de su política: la defensa de la religión y de la unidad cristiana bajo la autoridad del Papa. ¿Cómo esgrimirlo cuando el propio Soberano Pontífice procuraba distanciarse del Rey Católico y se mostraba más complaciente con su rival, que si bien también lo era, siempre se había distinguido más por atender a sus propios intereses de estado que

---

<sup>192</sup> Así lo propone Saavedra Fajardo en uno de sus despachos (Obras, cit., p. 1368). Sobre la labor del nuncio en Münster L. Sciavi, *La mediazione di Roma e di Venecia nel Congresso di Münster per la pace de Vestfalia tra Francia e Allemania*, Bolonia, 1923.

<sup>193</sup> S. Andretta, *La diplomazia veneziana e la pace di Vesfalia (1643-1648)*, Roma, 1978.

<sup>194</sup> CODOIN. Vol. 82, pp. 205-208. Carta de Peñaranda a D. Antonio Bricello (24-XI-1645).

a su fidelidad confesional? La neutralidad que, cada cual a su modo, habían practicado tanto Urbano VIII como Inocencio X, era considerada por los gobernantes españoles como poco amistosa, cuando no desconsiderada con quien había sacrificado tanto en defensa de la Iglesia. Se acusaba a ambos pontífices de no mantener una posición clara respecto a los problemas religiosos que se estaban debatiendo en Europa y de contribuir al debilitamiento de su propio campo<sup>195</sup>. Aunque no se dijera abiertamente, la acusación de que actuaban más como italianos que como pastores está latente y, por eso, se les acusa de haber permitido que en Roma se tramaran la mayor parte de las revueltas que agitaban los dominios españoles en Italia. Hasta la propia Junta de Estado tomó cartas en el asunto ante las quejas de sus representantes en Münster, y expresó con claridad lo que, desde distintas instancias, muchos llevaban tiempo pensando, que

“Su Santidad, sea desconfianza de los franceses, sea razón de estado, no busca la pacificación de la cristiandad con toda la eficacia a la que esta obligado”<sup>196</sup>.

Cierto que la defensa de la razón de estado no era una práctica desconocida para los españoles y que no pocas veces la religión había servido de pretexto a la hora de la propaganda. Pero, aunque fuera utilizada de manera oportunista, las creencias y los sentimientos del rey y de los súbditos eran sinceros y, por ello, la desafección del Papa causaba hondo pesar. Tanto es así que se comenzó a pagarle con la misma moneda, desatendiendo ciertos compromisos contraídos, o condicionando la colaboración a la resolución de los problemas que se juzgaban urgentes. Eso ocurrió, por ejemplo, cuando pidió ayuda ante la amenaza de una nueva ofensiva turca: el consejo de Estado no solo no la consideró, sino que aludió, intencionadamente, a la tradicional amistad entre aquel Imperio y el rey de Francia. Ni siquiera la presencia de los infieles en Canea hizo variar esta actitud. Es más, la recomendación del embajador Peñaranda al Rey fue pactar con ellos una tregua, ante el temor de que lo hicieran los venecianos y de nuevo recayera sobre la Monarquía española la obligación de hacer frente solo al peligro<sup>197</sup>.

Algo muy parecido pasó en relación con otro interés común de Roma y Madrid: la cuestión irlandesa. La guerra civil inglesa hacía temer que Felipe IV lo aprovechara para favorecer una rebelión y la restauración del catolicismo, pero su interés era mucho más pragmático: lograr una garantía de neutralidad en su disputa con Francia y seguir pudiendo reclutar soldados en aquella isla. Ni las peticiones de apoyo de los agentes irlandeses ni los intentos del nuncio Rinuccini de comprometerle por medio de promesas, sugiriendo, incluso, su

---

<sup>195</sup> Saavedra Fajardo, *Obras*, cit., p. 636.

<sup>196</sup> Consulta de la Junta de Estado ((1-I-1646), en CODOIN, vol 82, p. 260.

<sup>197</sup> CODOIN. Carta del 18-XI-1645, p. 232.

hipotética proclamación como rey de Irlanda<sup>198</sup>, cambiaron su opinión. El asunto dio lugar a una batalla incruenta en Roma, entre Felipe IV e Inocencio X, pero ni el miedo de ver a Dublín sometido al parlamento inglés, ni el argumento pontificio de favorecer la influencia francesa, hicieron mella en quien solo prestaba atención a los problemas en Nápoles y Sicilia. Todo lo más que llegó fue a sufragar delegados con dinero para obtener nuevas levadas de soldados y “aficionarlos” así a España y a enviar una discreta misión secreta que fracasó<sup>199</sup>. El tiempo de la cruzada contra Inglaterra había ya pasado.

Sobre estas premisas no es extraño que en la firma de la Paz de Westfalia, las protestas pontificias por quedarse al margen de la misma no causaran ningún impacto en la delegación española. Pese a sus invocaciones religiosas y los numerosos artículos relativos a cuestiones confesionales que contienen sus tratados, fue una paz secular que, en el caso de España, hizo explícito lo que, de hecho, venía sucediendo desde hacía tiempo: que aunque el Monarca católico y el Papa tenían la misma fe, sus diferencias en el orden político eran muchas y sus diplomacias distaban mucho de ser concordantes.

## 5. Guerra religiosa y conflicto sucesorio

Pero una cosa era la política de estado, en Roma o en Madrid, y otra muy distinta el peso de las convicciones y de los valores religiosos. Un claro ejemplo de su importancia lo encontramos a comienzos del siglo XVIII en que la religión sigue siendo clave en la legitimación dinástica y, muy especialmente, en la movilización de los súbditos, tal y como ocurrió en el conflicto que enfrentó a los partidarios de Felipe V con los del Archiduque Carlos de Habsburgo, a la muerte de Carlos II. Guerra ofensiva por ambas partes, no de secesión, los argumentos hereditarios, jurídicos y políticos que en ella se debatieron, resultaron especialmente propicios para ser difundidos, manuscritos o impresos, tanto en España como fuera de ella, dando lugar a una intensa propaganda que refleja bien la mentalidad del momento. Un testimonio de época, recogido por González Cruz, puesto en boca de un filipista, alude de manera directa a los muchos esfuerzos realizados por los austracistas para “esparcir papeles”, y cómo estos habían llegado hasta las lejanas Indias<sup>200</sup>. Por su parte el propio Archiduque se vio obligado a salir al paso de las

---

<sup>198</sup> R. Valladares, *Inglaterra, Portugal y la Monarquía Hispánica: Felipe IV y la alianza anglo-portuguesa*, Madrid, 1992, pp. 12 y ss.

<sup>199</sup> *Ibidem*, pp. 112 y 120-123.

<sup>200</sup> D. González Cruz, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, M. Defensa, 2002, p. 19. La referencia está tomada de un folleto anónimo titulado *Mojiganga de mojigangas, papelón de papelones...* actualmente depositado en el Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla.

falsas noticia que sobre su comportamiento y el de sus tropas circulaba en gacetas y manifiestos<sup>201</sup>. Y es que no hubo tropiezo, error o conquista que no fuera inmediatamente difundida, de manera que no es extraño que ambos bandos compartieran la impresión de tener que luchar al mismo tiempo con las armas y las letras. Que la coyuntura de la crisis sucesoria dejó, tras de sí, una rica estela de lo que en términos generales se conoce como publicística, lo prueban los numerosos trabajos que, desde el estudio pionero de M. T. Pérez Picazo, se han venido publicando<sup>202</sup>. Su volumen tiene que ver con la intensidad de la contienda y la creciente necesidad de implicar a las poblaciones, aunque no conviene olvidar el importante precedente que para entender esta eclosión constituye el periodo inmediatamente anterior, el de la regencia de Doña Mariana y el reinado del último de los Austrias<sup>203</sup>. Y no solo circularon papeles, sino también imágenes, ya que ambos bandos rivalizaban en dar a conocer a sus candidatos imprimiendo estampas con sus retratos, de manera que su imagen diera respuesta a la curiosidad que los súbditos sentían por conocerlos. Y mientras los castellanos retocan la imagen de Felipe V para que aparezcan vestidos a la española<sup>204</sup>, los partidarios del archiduque Carlos lo representan con símbolos y caracteres que expresaran con claridad su condición de heredero directo y legítimo de la Monarquía de los Habsburgo<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> *Manifiesto del Archiduque a los españoles*, dado en Valencia el 22 de diciembre de 1706, en González Cruz, cit., p. 33.

<sup>202</sup> El estudio de M.T. Pérez Picazo, *La publicística española en la guerra de Sucesión* (Madrid, CSIC, 1966, 2 vols) no solo fue pionero en el tema, sino que gracias a su rico apéndice bibliográfico facilitó los trabajos posteriores. A esta obra o hay que añadir, junto a los trabajos ya citados, los de R.M. Alabrús Iglesias (Felip V i l'opinió dels catalans, Llída, 2001; C. Borreguero Beltrán, "Imagen y propaganda de guerra en el conflicto sucesorio, 1700-1713", *Manuscrits*, 21, 2003; R. García Carcel, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica del problema de España*, Barcelona, 2003, capítulo 3 especialmente.

<sup>203</sup> Se trata de un tema muy rico bibliográficamente en el que cabe destacar, en relación con los aspectos que aquí se tratan, los trabajos de T. Egido, *Sátiras políticas en la España moderna*, Madrid, 1973, M.C.García de Enterría, *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid 1986, constituyen un marco imprescindible. Por su parte la tesis de licenciatura de C. Gómez-Centurión, *Sátira política y protesta popular durante el reinado de Carlos II (1665-1700)*, presentada en la Universidad Complutense en 1981 fue de gran valor. Más recientemente los estudios de A. Espino "Publicística y guerra de opinión. El caso catalán durante la guerra de los Nueve Años 1689-1697" en *Studia Historica. Historia Moderna*, 14, 1996; M.V. López-Cordón, "Mujer, poder y apariencia o las vicisitudes de una regencia" en *Historia Moderna*, 19, 1998; T. Egido, "Opinión pública y propaganda en la Corte de los Austrias" en *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, CEPC; 2001, vol. I.; L. Oliván Santilustre, *Mariana de Austria. Imagen, poder y diplomacia de una reina cortesana*, Madrid, UCM, 2006, completan y enriquecen las perspectivas de este interesante reinado.

<sup>204</sup> M. Morán Turina, *La imagen de Felipe V y el arte*, Madrid, Nerea, 1990; F. Bouza, "Medios de cultura escrita, público y poder monárquico a comienzos del siglo XVIII" en *La Real Biblioteca Pública 1711-1760*, Madrid, B.N. 2004, pp.33-34 y E. Santiago Páez, "En busca de un semblante. El retrato de Felipe V" en D. Rodríguez coord. *El Real Sitio de la Granja de San Ildefonso. Retratos y escenas del rey*, Madrid, P.N. 2000, pp. 81-89.

<sup>205</sup> Un interesante ejemplo es una estampa sobre tela de buenas dimensiones, actualmente en la B.N. de Madrid en que Carlos III recibe el homenaje de España como vencedor y que debió formar arte de un conjunto decorativo ornamental (La Real Biblioteca Pública..., cit. Ficha catálogo H15, p. 479 y estampa sobre tela anualmente en la B.N. titulada El Archiduque Carlos como rey de España, comentario a la misma obra p. 479. En otros casos los elementos cortesanos e hispánicos se combinan perfectamente, como es el caso de esa hermosa estampa titulada "Felipe V visita El Escorial", realizada en París por Gallays, en plena guerra, con inscripción en francés y español, en la que, además del séquito, figura un peregrino y un indio, así como una alusión a la fundación del monasterio por Felipe II (en La Real Biblioteca pública... cit. pp. 107 y 478).

A lo largo de la contienda también proliferaron los escritos que describen batallas, como hizo Enriquez de Navarra, en su *Laurel histórico y panegírico real...*<sup>206</sup>, con la famosa de Almansa, o que dan cuenta detallada de los progresos de los respectivos ejércitos y de las “proezas” de las tropas<sup>207</sup>. Como no podía ser de otra manera, todos estos acontecimientos bélicos eran objeto de una doble interpretación y lo que para unos era prueba del sesgo favorable que tomaba la guerra, o un hecho que pasaría a la historia, para otros carecían de importancia, cuando no preferían ignorarla. Este tipo de relatos, más cultos, eran complementados por una serie de gacetillas, de inferior calidad pero mayor tirada, en las que se solía informar a la población de cómo iban las cosas tanto en los frentes de combate como en las acciones paralelas que partidas, más o menos espontáneas, de voluntarios llevaban a cabo<sup>208</sup>.

Dirigidas al consumo interno, y escritas por plumas profesionales, su estilo y su forma de expresión, en muchos casos, revelaban la formación jurídica de sus autores, por más que la mayoría prefiriese no poner el nombre. Así, en el bando filipista, D. Juan de Melo y Girón y D. Melchor de Macanaz<sup>209</sup>, intentaron dar un halo de vida a la erudición, en un empeño similar al del austracista Alejandro de Herrera, buen conocedor de los autores españoles del siglo XVI, que utilizó muy buenos argumentos a la hora de resaltar el escaso valor legal de un juramento hecho por miedo<sup>210</sup>. Y junto a la doctrina, cánones y leyes, también se apelaba a la autoridad pontificia y al estamento eclesiástico para contrastar y justificar derechos:

---

<sup>206</sup> *Laurel histórico y panegírico real de las gloriosas empresas del Rey Nuestro Señor Felipe V el Animoso hasta el mes de noviembre de 1707*, Madrid, 1708.

<sup>207</sup> Todos los hechos militares importantes dieron lugar a este tipo de escritos, ya fuera la entrada en una ciudad (Relación de las expresiones de aprecio que hizo Cataluña en la vuelta de su adorado y católico Monarca Carlos III, que Dios guarde, hasta la ostentosa militar entrada en Barcelona que fue a 22 de marzo de 1703, Barcelona, 1707) o una victoria decisiva (Relación de los progresos del ejército del Rey Nuestro Señor desde el día 6 de diciembre de 1710 y de la feliz victoria conseguida en el campo de Villaciosa, s.l. 1710). Por otro lado las loas al comportamiento heroico de personas concretas o colectivos también estuvieron a la orden del día, como el breve pero expresivo escrito titulado *Proezas que las barcelonesas donas han ostentat en este siti del any 1704*, Barcelona, 1706.

<sup>208</sup> M. T. Pérez Picazo en su obra ya citada señala la proliferación de guerrilleros, muy populares, pero también temidos, en ambos bandos y los numerosos folletos que les dedican encendidos elogios (ob.cit. vol. 1, p.282-83).

<sup>209</sup> J. De Melo y Girón, *Celo católico y español, por la religión y por la patria...* Valencia, 1708 y M. de Macanaz, *Refutación erudita y satírica sobre el papel que dio EPDIDF sobre aclarar legítimo derecho que tiene S.M. el Señor D. Felipe V a la Corona de España...* Madrid, s.a.

<sup>210</sup> A. Herrera, *Alegación jurídica en que por las verdades más sólidas de la jurisprudencia, se muestra el infalible derecho con que los reinos y señoríos de España pertenecen por muerte del Rey Carlos II al serenísimo señor Archiduque de Austria...* Barcelona 1704.

“Acerca de los Reynos y ciudades pregunto: ¿pidióseles consentimiento y le dieron viviendo Carlos Segundo? ¿Reconocieron antes que muriese al Duque de Anjou por su legítimo sucesor? ¿Le juraron en sus días Príncipe de Asturias? Ni rastro de eso; antes bien, hallamos mucho en contrario. Lo más que hemos descubierto y oído de ayer acá es haberse hecho unas consultas al Papa, a los Prelados de las Iglesias y Generales de las Religiones; pero acerca de los Reinos, que son los que componen la Corona de España, de las ciudades que son las que componen los Reinos, NEC VERBUM”<sup>211</sup>.

Además de ser en algunos casos eminentes juristas y eruditos, los clérigos publicistas, regulares o seculares, disponían de sus propias imprentas lo que facilitaba su tarea. Por función y formación tenían un estilo propio, aunque las obligaciones contraídas con sus feligreses les obligaban, muchas veces, a sacrificar la retórica en aras de una mayor claridad expresiva. Su papel fue primordial ya si, por un lado, el estilo de la oratoria sagrada que impregnaba muchas de estas piezas les hacía especialmente convincentes, no pocos sermones tomaban sus argumentos de ellas: providencialismo, sentido religioso de la contienda, defensa de los derechos eclesiásticos y críticas a la razón de estado, son posiciones compartidas por los tonsurados de los dos bandos, en los que encontramos a personajes de gran influencia. Uno de ellos fue el célebre cardenal Belluga, obispo, consejero y militar de verbo encendido, cuya célebre *Carta pastoral*<sup>212</sup> no solo es el mejor ejemplo del carácter de cruzada con que se quiere revestir la guerra, sino una denuncia de la labor larvada que, en favor del archiduque, desarrollaban muchos eclesiásticos. Y es que, en efecto, si bien algunos obispos, los jesuitas y buena parte del clero parroquial castellano apoyaron la sucesión borbónica, la mayoría de las órdenes religiosas, el clero catalán, y algún otro sector, no dudaron en seguir a Carlos III. La política regalista francesa no era, desde luego, la mejor recomendación, ni tampoco las críticas a la inmunidad eclesiástica de los consejeros regios, pero fueron las primeras medidas que se dieron en este sentido y la posterior ruptura de relaciones con Roma, lo que cargó de razones a los que se oponían a Felipe V en nombre de la tradición católica de la dinastía austriaca y de la obediencia a la autoridad del pontífice<sup>213</sup>. Así, frente al argumento de guerra de religión que presentan unos, basándose en la alianza del archiduque con herejes reconocidos, los otros respondían con la historia en la mano, que la trayectoria francesa, de Francisco I a Mazarino, era puro maquiavelismo, con acuerdos con los turcos incluidos<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> *Respuesta que el Doctor Sancho dio a Don Carlos de la Cruz beneficiado de Caravaca, en orden a los derechos de la Casa de Austria a la Monarquía de España...* Madrid, s.a. Publicado por Pérez Picazo, II, Apéndice Documental XIV, p. 231.

<sup>212</sup> Muy reproducida y comentada la *Carta que el ilustrísimo señor D. Luis Belluga, obispo de Cartagena, del Consejo de su Majestad escribió a los fieles de su obispado...* Murcia 1701, es un perfecto modelo de movilización de la feligresía.

<sup>213</sup> *Demosttraciones que hace un español en defensa del manifiesto del serenísimo señor Don Carlos de Austria,* s.l. 1708.

<sup>214</sup> *Justicia y conciencia en la causa del señor Carlos III...* Barcelona, 1707.

La publicística de la guerra de Sucesión rebatía y exponía razones siguiendo las reglas de la tradición polemista barroca. Quizás por ello, sus largas y complejas disquisiciones servían más para afirmar a los convencidos que para ganar adeptos. De ahí que fueron las piezas breves, o las que se suelen considerar como festivas, las que mejor reflejaron el carácter militante y partidista que tenía la contienda. No es fácil determinar quienes fueron los autores materiales de estos escritos, ni la autenticidad del carácter popular de algunos de ellos pero, en cualquier caso, resultan reveladoras de un mundo menos envarado y, también más politizado, que el que normalmente se atribuye a estos sectores. Dentro de su variada tipología hay dos tipos de piezas que llaman especialmente la atención porque nos remiten a un contexto social en el que la información y las noticias están presentes y donde la pasión dinástica no está exenta de ironía. Es el caso de las llamadas “coplas de Perico y Marica” y de los diálogos o dictámenes entre naciones o potentados de Europa<sup>215</sup>. Si las primeras enlazan con una larga tradición de sátiras no siempre complacientes con el poder, en los segundos podemos comprobar que la caracterización política del viejo continente es una realidad de cierto calado social. Tampoco faltan los escritos que tienden a destacar las ventajas materiales que pudiera reportar a los lectores la llegada de una u otra dinastía o donde aparecen ciertas reivindicaciones de carácter político<sup>216</sup>. Aunque, claro está, a la hora de suscitar entusiasmo, nada resultaba más adecuado que invocar la religión, la legitimidad y la justicia.

Es cierto que la institución real no salió malparada de la contienda sucesoria, porque las críticas se dirigieron a la pretensión de disputar una herencia y no contra la dignidad del príncipe que la sustenta. Por ello resulta especialmente expresivo que, cuando se quiere descalificar al contrario, se le tache, nada menos, que de Anticristo, así como que se utilicen pasajes de las Sagradas Escrituras para prevenir a los españoles de sus falsas pretensiones, tal y como hacía un reconocido y entusiasta predicador a comienzos de la guerra:

“Aquí previene Cristo a sus discípulos para que no se dejen engañar de un Anticristo, que ha de venir diciendo: Yo soy el verdadero Rey, y esto es la letra de lo que pasa, porque por ahí se viene al archiduque de Austria diciendo que el es el verdadero rey de España”<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> *Perico y Marica al rumor alegre de los felices sucesos de la Monarquía...* Valencia, 1710 y *Dialogo entre España y Francia*. S.l., s.a.

<sup>216</sup> *Recuerdo de los muertos a nuestro católico Rey Felipe V, que Dios prospere y guarde*, Pamplona 1701 y *Nuevas constituciones que piden se le concedan al principado de Cataluña por la fidelidad que han mostrado y muestran al Señor Archiduque*. S.l., s.a. Sobre estas cuestiones ver Pérez Picazo, cit. I, pp. 120-123. y *García Cárcel, Felipe V y los españoles*, cit., pp. 80-85.

<sup>217</sup> Así lo expresó Fray Juan de Ortega en una plática con motivo de una fiesta mariana, *Rogativa y fiesta a Nuestra Señora de la Iniesta...* Sevilla, Imp. Juan de la Puerta, 1704, p. 19. Citado por González Cruz, ob. cit., p. 176.

Y es que, con independencia de las cualidades regias, si algo resultaba imprescindible en un aspirante a la monarquía española era, desde luego, la condición de defensor de la verdadera fe, tal y como aseguraron serlo Felipe V y Carlos III desde sus primeras intervenciones públicas. La misma ambigüedad pontificia hasta 1709 muestra bien que ambos cumplían con este requisito, y que no fue la fe, sino consideraciones de estado y rencillas regalistas las que propiciaron la ruptura entre Roma y Felipe V, y su apoyo expreso al pretendiente austriaco.

Cualquiera que fuera el resultado del conflicto, la catolicidad estaba asegurada, pero ni esto, ni la retirada del nuncio, impidió que la guerra tomara aires de cruzada en los sermones de los predicadores filipistas que no dudaban en advertir a sus fieles que “todas las potestades que sirven a Lucifer, están en campaña contra nuestro Católico Monarca<sup>218</sup>”. Conscientes de la fuerza que tenían estos argumentos, los austracistas solo supieron contrarrestarlo denunciando excesos y, también, la hipocresía de quienes, llamándose continuadores, olvidaban que solo la Casa de Austria había sido capaz de forjar frente a la herejía y, los infieles, turcos y tártaros “un antimural a la Cristiandad incontratable a sus enemigos<sup>219</sup>”. La paradoja estaba en que, por más que la propaganda pareciera desmentirlo, filipistas y austracistas reconocían que, en realidad, aquella era una contienda entre príncipes católicos. Por ello, más que poner en duda la fe del contrario, se denunciaba su conducta y se le acusaba de poner en riesgo la unidad de la iglesia, al propiciar un enfrentamiento civil, que siempre había sido el caldo de cultivo necesario para el triunfo de la herejía<sup>220</sup>. También, se salía al paso de estas simplificaciones, con la acusación de intentar suplantar al Pontífice en sus atribuciones, de engañar a los españoles diciendo que “son negocios de Religión, los que son puros intereses de Estado<sup>221</sup>”. Aunque se dio la paradoja de que la movilización religiosa tuvo más fuerza en aquel bando que, proporcionalmente, contaba con menos simpatías eclesiásticas y que rompió las relaciones con el Pontífice, los argumentos que se ponen en juego son muy parecidos, ya que ambos participaban de una visión providencialista y compartían lenguaje, valores y símbolos, imbuidos del espíritu contrarreformista.

El carácter religioso de la guerra, la participación del clero en ella y la actitud de Clemente XI, permiten apreciar tres importantes realidades: la primera que, todavía a comienzos del siglo XVIII, resultaba más fácil movilizar a fieles que a los súbditos; después, la imperiosa

---

<sup>218</sup> A. Muñoz Gordillo, *Feliz anuncio de los gloriosos triunfos y felices sucesos...* p.12, Cit. González Cruz, p. 173.

<sup>219</sup> *Clarín de Europa, hipocresía disfrazada, España advertida, verdad declarada*, Barcelona, F. Guasch, 1706, p. 65.

<sup>220</sup> González Cruz, cit., p. 47.

<sup>221</sup> *Dictamen apologetico sobre la Carta Pastoral del Obispo de Murcia*, Salamanca, 1706, en Pérez Picazo, cit. II, p.43.

necesidad de seguir obteniendo recursos económicos de la iglesia, lo que implicó largas negociaciones con Roma o, en su defecto, el intento de atraerse al clero para lograrlos de manera más directa; por último salta a la vista las dificultades de la diplomacia pontificia para mantenerse neutral en un conflicto entre príncipes católicos, en el que se debía intentar la salvaguarda de los derechos eclesiásticos, amenazados cada vez más por las políticas regalistas, y también procurar que el complicado equilibrio italiano se mantuviera libre de cualquier tipo de predominio.

## 6. La doble cruzada

A lo largo del siglo XVIII, los conflictos de carácter jurisdiccional entre la Monarquía de los Borbones y el Papado fueron constantes. Ni la política italiana de Felipe V favoreció el buen entendimiento, ni las soluciones acordadas para regular las relaciones mutuas, como los Concordatos de 1737 y 1753, lograron evitar los desencuentros que la política regalista provocaba. La fe y la catolicidad de los monarcas, la de sus ministros y de los españoles seguía siendo inquebrantable, pero también se iba delimitando cada vez mejor lo que era propiamente espiritual y lo temporal. Fue un periodo de guerra casi continua, ya fuera en el territorio italiano, en las Indias o en la propia península, donde Portugal, Gibraltar, Menorca y el otro lado del Estrecho, eran fronteras no consentidas, pero pocas veces se recurrió al pretexto religioso a la hora de solicitar apoyos, o suscitar entusiasmo, y cuando se hizo no resultó determinante. Quizás porque fueron guerras de razón de estado, que suscitaron un entusiasmo más profesional que popular, muy cruentas, como todas, pero de expresión contenida y donde amigos y enemigos lo eran de forma coyuntural, en función de la balanza de poderes. Esta trayectoria se quebró al comienzo del reinado de Carlos IV, por causa de la revolución francesa, que supuso una amenaza real, tanto para el trono como para la Iglesia y que tuvo la virtud de reconciliar ambos poderes. La primera muestra de ello fue la guerra contra la Convención, entre 1793 y 1795, breve y única fisura en una centuria marcada por la alianza francesa de los Pactos de Familia. Hasta entonces, la Monarquía española, que decretó duras medidas contra los franceses y estableció el famoso cordón sanitario en las fronteras, se mantuvo fiel a los compromisos diplomáticos, sin que la indudable repulsa que aquellos sucesos provocaron en importantes sectores de la población, afectara a su vigencia. Ciertamente que un importante grupo de ilustrados celebraban, o al menos “comprendían”, unos sucesos cuyo alcance llegaba fuertemente matizado por obra de la censura, pero los que se entusiasmaron fueron pocos. Más tarde, la llegada de los primeros emigrados, el anuncio de la prisión y posterior condena del rey y las exhortaciones del clero, rompieron la pasividad y convirtieron al francés en un enemigo, no ya político, sino religioso e ideológico, como encarnación que era de un mal casi absoluto.

Mientras Aranda estuvo en el poder, las explicaciones de los diplomáticos franceses que estaban en España, templaron los ímpetus de quienes postulaban una rápida intervención al otro lado de los Pirineos. Con la llegada de Godoy las cosas tomaron otro giro, pues el descontento que su presencia provocaba llegó, incluso, a hacer pensar a algunos que no vendría mal abrir los Pirineos, para que entraran ideas y personas del país vecino, siempre, claro está, que se respetaran ciertas pautas. Así lo escribía Bourgoing desde Madrid:

“una invasión de España, en este momento en que el escándalo y la indignación llegan a un punto culminante, sería contemplado como una suerte para la mayoría de la nación con tal que, al anunciar que venimos a sacarla de los grillos de sus tiranos, nos cuidáramos mucho de respetar sus principios religiosos”<sup>222</sup>.

El diagnóstico es significativo, porque cuando se inician las hostilidades, incluso antes de la declaración de guerra, tanto o más que el horror hacia los regicidas y sus excesos, pesó la defensa de la religión, que estuvo especialmente presente en las proclamas<sup>223</sup>. Por ello, en la guerra contra la Convención, el carácter de cruzada con que se revistió el conflicto resultó decisivo para la movilización y fue un elemento recurrente tanto en los sermones como en la publicística. De alguna manera, los españoles eran conscientes de que para ganar la guerra que estaban librando con Francia era necesario combatir las ideas que los revolucionarios intentaban exportar y que, por ello, era indispensable movilizar “opiniones” que las hicieran frente. Es más no faltaban algunos, como el canónigo Escoiquiz, de que la propaganda era tan importante como las armas y que recomendaban como primera medida “exaltar los ánimos contra los franceses y sus máximas”, utilizando los medios de probada eficacia que tenían más a mano, es decir, las “rogativas, sermones, fiestas de iglesias, cartas pastorales de los obispos y exhortaciones de los curas<sup>224</sup>”. Y si esto no bastara, no le importa recurrir a los mismos medios que están empleando los enemigos, desde los catecismos y periódicos a los romances y las canciones, siempre que se procure que se vendan a precios módicos. Defensa de los valores religiosos, llamadas al arrepentimiento y al orden moral, defensa de un monarca justo, cuya autoridad procede de Dios, tal es el ideario que destilan todos estos textos.

Pero no todo fue “opinión”: también circuló mucha “información”, oral y escrita, especialmente en las zonas fronterizas que eran las que estaban en guerra, en las que se describía con todo lujo de detalles los horrores de la revolución y su pretensión de

“intentar propagar en toda la redondez de la tierra sus máximas detestables y desterrar del mundo todo culto debido a Dios y a sus santos”<sup>225</sup>.

---

<sup>222</sup> Cit. por J.R. Aymes, *La guerra de España contra la revolución francesa (1793-1795)*, Alicante, 1991, p. 38.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 40 y *Gazeta de Madrid*, 29 de marzo de 1793.

<sup>224</sup> J. Escoiquiz, *Memorias*, Madrid, B.A.E. 1957, t. 97, p.4.

<sup>225</sup> Citado por Aymes, cit., p. 439.

En algunos fueron las propias autoridades las que impulsaron la circulación de noticias y relatos de cierta fuerza expresiva, pero más que la publicidad oficial de los mismos, lo que verdaderamente conmovía eran las narraciones coloristas y directas que circularon boca a boca.

Es probable que resultasen eficaces para contrarrestar el contagio revolucionario, pero debieron serlo mucho menos a la hora de convencer a los soldados que, al cabo de varios meses de combate, deseaban dejar las armas y volver a sus casas. El entusiasmo no impidió que los voluntarios y los donativos, que fueron abundantes en los primeros momentos, se fueran agotando, ni que el interés colectivo de los primeros meses diera paso a una mayor atonía o que derivara en una francofobia que actualizaba viejos resentimientos, pero que no bastaba para detener a un ejército mejor pertrechado. Como en la guerra de Sucesión, no faltaron los eclesiásticos, a los que su misión de capellanes les parecía insuficiente, que se decidieron a empuñar las armas y a organizar partidas más o menos eficaces<sup>226</sup>. Su participación activa, que recuerda la del conflicto sucesorio, es, sobre todo, un preámbulo de lo que ocurrirá pocos años más tarde, en la guerra larga contra el francés.

De que la religión y la patria formaban un todo indisoluble existen múltiples testimonios: no solo hay proclamas y sermones que inciden sobre ello, sino géneros mixtos como esos imponentes actos religiosos que organizan las autoridades o esas exhortaciones políticas que se leen en las iglesias<sup>227</sup>. Una de las piezas más difundidas fue *El soldado católico en guerra de religión*, del más celebre predicador del momento, Fray Diego José de Cádiz, cuyo contenido es el mejor exponente del carácter religioso y antirrevolucionario que tenía el conflicto:

“Es tanta la justicia de la guerra que sostiene V.M. actualmente contra la sediciosa, cruel y tirana convención de la Francia, que nada le falta para que con razón la podamos llamar santa; para ella han precedido los motivos temporales que justamente han movido a V.M. y han precisado su real ánimo a publicarla y la estimulan a continuarla; pero son incomparablemente mayores los espirituales que tienen y que obligan a V.M. a no soltar las armas de la mano hasta haber avasallado a esos enemigos de Dios, de la Iglesia y del Estado: dichoso será V.M: si armado con el escudo de la fe y empuñando las armas de este santo celo por unos fines tan justos como los que le asisten, la santificara en la ruina y esterminio de esos rebeldes indignos de toda consideración, mientras que permanezcan obstinados en su perfidia. Dios, cuya causa V.M. defiende, no debemos dudar amparará estas sus empresas si en ellas le acompaña una intención recta y si para ellos implora como conviene los auxilios de su diestra soberana”<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Así, por ejemplo, el franciscano Cosme Bosch, que llegó a vestirse de paisano para tener mayor libertad de movimiento (B.N. mss. 8100, p.63). Sobre este fenómeno Aymes, cit. pp.196-203.

<sup>227</sup> Así por ejemplo, el comunicado del obispo de Barcelona Valladares y Mesías (*Diario de Barcelona*, 6-04-1793), y la procesión celebrada en Madrid en septiembre del años siguiente (*Gazeta de Madrid*, 12-09-1794).

<sup>228</sup> Realmente, aunque se conoce con este título y así se editó en numerosas ocasiones es una carta memorial dirigida a Carlos IV: Fray Diego José de Cádiz, *Memorial al Rey Nuestro Señor (que Dios guarde) sobre los medios espirituales para el buen éxito de la presente guerra contra la sediciosa Asamblea de la Francia*, Año de 1794.

Las llamadas a participar en una “guerra de Dios, porque es contra los ateístas que niegan a su Divina Majestad<sup>229</sup>”, la seguridad expandida por quienes no dudaban contar con su apoyo, iban parejas con el arrepentimiento por los pecados cometidos y el abandono de la buena doctrina, evocaciones antiguas en las que la tradición contrarreformista se funde con el ideario antiilustrado y contrarrevolucionario.

No es fácil determinar cual fue el calado de estos discursos entre los españoles, porque si las apelaciones a la fe y al sentimiento patriótico son un precedente inmediato de lo que ocurrirá en 1808, también como entonces hubo altibajos en el entusiasmo, conatos de revuelta, y críticas de todo tipo: a los crecientes impuestos, al ejército, las autoridades, eclesiásticas y civiles, y los propios reyes<sup>230</sup>. No hay, sin embargo, un debate doctrinal contra el enemigo, sino más bien una descalificación global de su ideario y una satanización de los franceses, presentados como regicidas, enemigos de la religión y autores de todo tipo de atropellos contra la población<sup>231</sup>. Es decir, como señala Aymes, el rechazo no era a las doctrinas de la Revolución, sino a las atrocidades cometidas, especialmente en el terreno religioso, en Francia y en España<sup>232</sup>. Sentimientos que debieron ser muy fuertes entre las clases populares de las provincias afectadas más directamente por la guerra, ya que en buena medida incidía sobre sentimientos antifranceses previos, como habían demostrado los sentimientos de hostilidad ante los residentes e, incluso, contra los propios emigrados. Los mismos papeles “sediciosos” que circularon, que también hubo, tienen mucho de críticas al “mal gobierno”, de protesta fiscal y contra los privilegios.

Pero no es esta la cuestión que ahí nos interesa, sino la de la resurrección de la guerra santa y la de la vuelta a la unidad de intereses, cierto que todavía momentánea, entre la Iglesia y la Corona. En este caso, el conflicto contaba con la aprobación y el apoyo de Roma, cuyo Pontífice Pío VI, había respaldado la alianza contrarrevolucionaria e instado en numerosas ocasiones a Carlos IV a sumarse a ella. Menos favorable se mostró a la paz y a la reanudación de la alianza hispano francesa al año siguiente, consciente como era de la debilidad de su situación y los duros tiempos que se avecinaban. ¿Cómo compaginar la exaltación religiosa de la campaña y el resurgir de instituciones que declinaban, como la Inquisición, con la ofensiva regalista que emprendió poco después de la firma de la paz Manuel Godoy? El intervencionismo regio en asuntos eclesiásticos cobró nueva fuerza en los años finales del siglo y los enfrentamientos en materia de inmunidades y jurisdicción volvieron a producirse. Si a esto se añade las medidas desamortizadoras y los posteriores

---

<sup>229</sup> *Diario de Barcelona*, 13-01-1994

<sup>230</sup> Sobre estos testimonios, Aymes. Cit. pp.429-437.

<sup>231</sup> A.H.N. Estado, leg.. 3953.

<sup>232</sup> Aymes, cit. p. 439.

decretos de Urquijo, ya bajo el pontificado de Pío VII, que fueron sentidos casi como un cisma, no ya por la curia, sino por amplios sectores de la iglesia española, no es extraño que el descontento, cuando no las denuncias de persecución, volvieran a ser expresadas por muchos clérigos. Un mensaje que, como en otras ocasiones, también se trasladó a los fieles y que enareció todavía más el clima de crisis política que se vivía en la Corte.

Estas circunstancias resultan imprescindibles para comprender el segundo acto del último conflicto religioso del Antiguo Régimen: el que se transcurre entre 1808 y 1814. Guerra patriótica, de independencia, también civil, en la cual los principios confesionales y el clero jugaron un papel decisivo, ya que, desde el primer momento, sirvió de justificación para el levantamiento y propició el carácter popular de la contienda, dando a la misma un sesgo casi mesiánico. Es cierto que hubo clérigos apoyando también a la España josefina y, desde luego, entre las filas liberales, pero su influencia en cuanto tales quedaba diluida en su propio ideario, mientras que una gran mayoría, que se sentían víctimas de la política de unos y otros, aprovecharon su autoridad moral no solo para apoyar la causa fernandina, sino para desacreditar los nuevos principios que se estaban difundiendo. La misma declaración de guerra a Napoleón I hecha por la Junta Suprema expresa bien esta idea al señalar que la perfidia del emperador no se manifestaba solo en haber violado los compromisos contraídos y en su pretensión de trastornar la Monarquía y sus leyes fundamentales, sino en

“amenazar la ruina de nuestra Santa Religión Católica, que desde el gran Recaredo hemos jurado y conservamos los españoles”<sup>233</sup>.

Así, mientras predicadores y misioneros llamaban no solo a la resistencia, sino a la lucha, las autoridades civiles aconsejaban hacer “penitencias y mortificaciones secretas, que se dirijan a aplacar la ira de Dios<sup>234</sup>”. De manera menos altisonante, pero igualmente rotunda, lo expresa también con claridad un catecismo patriótico de 1809:

“Perderíamos acaso la Religión católica si mandara Napoleón?

R. Si; porque habría en España judíos, moros, herejes de todas clases, ateístas, tendríamos la misma fe que tienen ellos; y nuestros sagrados templos servirían para lo que han servido en los pueblos donde han entrado los ejércitos franceses”<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Riaño I, p. 123.

<sup>234</sup> Edicto de la Junta de Sevilla de 7 de junio de 1808. (Morange, ob. cit., p.53).

<sup>235</sup> *Catecismo patriótico*, Cádiz, Gómez de Requena, 1809.

Los textos en prosa o en verso con alusiones a Santiago, como vencedor en Clavijo o “matamoros”, y a Fernando III son bastante frecuentes, poniendo siempre en evidencia el carácter poco pacífico de estos santos. Pero todavía son más aquellos que reconocen que es la fe la verdadera fuerza que anima a la resistencia contra el francés:

“Valor, valor, la religión inspira/ A quien goza la paz de su conciencia  
Quando solo la rabia y la demencia/ El galo impío en su furor respira.  
Torrent lo ve, y a la defensa aspira/ De su Dios, de su Rey de su Valencia  
Pelea y cae a bárbara violencia; Qual fuerte lucha y como justo aspira<sup>236</sup>...”

Ni la idea de cruzada, ni la satanización del enemigo eran una invención de la guerra contra Napoleón, pero las contiendas ideológicas de los últimos años y las campañas contrarrevolucionarias, les confirieron no solo mayor fuerza doctrinal sino un carácter más excluyente. Los franceses como herejes y su Emperador tachado de Lucifer, refuerza el carácter dañino de su pretensión y la gesta de los que a ellos se enfrentan<sup>237</sup>. Pero además, ya no se trata solo de una Monarquía Católica, sino de algo de mayor arraigo emocional, una nación católica.

Frente a los que pretendían el desarraigo religioso y la imposición de unos principios espurios, contrarios a la voluntad de los españoles y a su historia, la única respuesta posible era el odio. La guerra, así, no se presenta tanto como el resultado de una opción dinástica o política, sino como una obligación moral que ni siquiera se concibe que pueda no ser compartida:

“La defensa de la Patria y del Rey, la de las Leyes, la de la Religión, la de los derechos todos del hombre, atropellados y violados de una manera que no tiene ejemplo por el Emperador de los franceses Napoleón I, y por sus tropas en España, forzó a la nación toda a tomar sus armas, ya elegirse una forma de gobierno y en la angustia y estrechez en que la pusieron los franceses, como por una inspiración del Cielo, que casi puede reputarse milagro, todas o casi todas las provincias crearon Juntas Supremas, se entregaron a ellas, y pusieron en sus manos los derechos y la suerte de España”<sup>238</sup>.

Quizás por ello, la confrontación entre los proyectos políticos se opera con especial fuerza en el seno del propio bando, donde bajo un mismo denominador común, el de patriotas, existen idearios antagónicos. En ninguno de ellos se pone en duda la catolicidad del país, tal y como quedará reflejado en la Constitución de 1812, pero la confrontación ideológica

---

<sup>236</sup> Riaño I., p. 185.

<sup>237</sup> *Bonaparciana u Oración retórica que a semejanza en la energía a las de Cicerón dixo contra Catalina, escribió contra Bonaparte, un catalán zeloso amante de su patria*, Madrid, imp. Luciano Vallín, 1808, El folleto fue impreso en posteriores ocasiones, en Cádiz y Nueva España, e incluido en algunas compilaciones (Riaño, I, p. 125).

<sup>238</sup> Manifiesto de la Junta de Sevilla de 3 de agosto de 1808. Sevilla, 1808. En Riaño, cit. I, p. 191.

sobre jurisdicciones, inmunidades, libertad de prensa o mantenimiento de la Inquisición, reflejan bien las divergencias que suscitaban estas materias. Respecto a su calado social, poco sabemos, o muy fragmentariamente. Cierto que la guerra supuso una fuerte desgarradura en la legitimidad de que gozaban la Monarquía, la Iglesia y los grupos privilegiados, pero el arraigo de los dos primeros era demasiado fuerte para tambalearse y unieron sus fuerzas. No es una casualidad que una parte de la literatura panfletaria de la guerra contra la Convención se reeditara en esos años, entre otras piezas, *El soldado católico* del P. Cadiz, ni que Capmany, en su célebre *Centinela contra franceses* escribiera: “esta guerra, más santa aún que las cruzadas”<sup>239</sup>...

## 6. Conclusión

Religión y política, monarquía e iglesia, nunca fueron relaciones que circularan en una sola dirección, ni que se limitaran a las pautas formales de dos poderes que se alían o que se enfrentan. Porque los asuntos de fe y los intereses de estado no eran fáciles de delimitar y, con frecuencia, se confunden y se mezclan. El mal entendimiento entre Madrid y Roma fue, a lo largo de la Edad Moderna, una nota discordante en la mutua dependencia que tenían ambas potestades. ¿Un rey católico a punto de excomuniación? ¿Un pontífice más atento a su condición de príncipe que de pastor? Los motivos de conflicto fueron muchos, pero detrás de todos ellos no es difícil percibir la lucha de dos poderes imponentes que comparten y compiten por unos súbditos que acabaran integrando en un mismo ideario la fe y, sino el estado, la nación.

---

<sup>236</sup> Centinela contra franceses, Madrid, Gómez Fuentenebro, 1808, I<sup>a</sup>, p. 27



## Capítulo VI:

# Los Clérigos de los Lugares Colombinos en los periodos de Guerra y en la Evangelización y Conquista de América<sup>240</sup>

Cuando se habla del papel desarrollado por los Lugares Colombinos en la Historia de América, suele pensarse, casi exclusivamente, en los acontecimientos relacionados con la preparación y ejecución del primer viaje de Colón. Pero, poco a poco, la investigación y el estudio<sup>241</sup> nos van perfilando múltiples actuaciones en las que los palermos se muestran como destacados protagonistas en la colonización del Nuevo Mundo, siempre pioneros, construyendo los pilares de una nueva sociedad, de una nueva cultura, y participando activamente en la Evangelización.

La proximidad a Palos del convento franciscano de La Rábida, ha dotado desde el siglo XV a esta villa de un carácter claramente seráfico: la popularidad de esta orden en toda la comarca radicaba en su labor social, cultural y religiosa, y suplía en la mayoría de las poblaciones el vacío de centros educativos. También político, pues eran las “manos inocentes” en los sorteos y árbitros de disputas, pues se les respetaba como hombres honrados e imparciales. Muchos vecinos de Palos, Moguer, Huelva o Ayamonte, entre otras poblaciones, tras fallecer, eran sepultados con el hábito de San Francisco como muestra de la devoción por el fundador de la orden de Asís, cumpliéndose así con la manda testamentaria del difunto.

Los franciscanos se instalaron en La Rábida a principios del XV; pero ya antes habían fundado convento en Moguer (1377). Se trataba de dos cenobios distintos: La Rábida se caracterizó durante años por su condición de eremitorio o lugar de retiro; mientras que el convento de San Francisco de Moguer, en el interior de la población, se diferenciaba por su carácter urbano. Ambas casas enviaron religiosos para las misiones de América. En este ambiente netamente franciscano era lógico que muchos jóvenes, naturales o vecindados en estas dos villas, optaran por profesar en la orden de San Francisco, bien en estos conventos o en las casas de Sevilla, México o Lima.

El convento de La Rábida adquirió pleno protagonismo a raíz de las estancias de Cristóbal Colón entre sus moradores (1485, 1491 y 1492), en demanda de comprensión

---

<sup>240</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco de un proyecto financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (referencia: HUM2004-01425) y por el Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos de la Fundación Carolina (referencia: CEHI 10/03).

<sup>241</sup> ROPERO-REGIDOR, Diego (1991), *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*. Huelva, Ayto. de Palos de la Frontera.

y apoyo para su proyecto. Por esta razón cuando hablamos de los eclesiásticos de Palos evangelizadores en las Indias, empezamos por los dos frailes que tanto tuvieron que ver con la empresa del genovés; es decir, los famosos, aunque desconocidos, Fray Antonio de Marchena y Fray Juan Pérez que prestaron un apoyo fundamental a Cristóbal Colón cuando su ánimo desfallecía ante la adversidad. El Convento franciscano de Santa María de La Rábida siguió atentamente la evolución de los acontecimientos, erigiéndose en uno de los primeros focos de la evangelización americana. Como es lógico, la influencia del convento rabideño, propició que destacaran especialmente los franciscanos entre los primeros evangelizadores palermos de América, como Fray Juan de Palos, Fray Juan Cerrado, Fray Pedro Salvador, Fray Alonso Vélez de Guevara, Fray Juan Quintero, Fray Thomás de Narváez y Fray Francisco Camacho, que tomaron en su mayoría los hábitos en México y Lima.

## 1. Fr. Antonio de Marchena

Por error de los primeros cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, Fray Antonio y Fray Juan quedaron unidos en un solo personaje, amigo fiel de Colón en La Rábida, al que llamaron Fray Juan Antonio Pérez de Marchena. Igual hicieron con las villas de Palos y Moguer, convertidas por los cronistas en la famosa e inexistente villa de Palos de Moguer. Ambos errores subsistieron hasta que el estudio de los Pleitos Colombinos, especialmente por Martín Fernández de Navarrete en el siglo XIX, demostró que eran dos frailes y dos pueblos distintos. Lo de los frailes se aceptó rápidamente, en cambio el nombre erróneo de Palos de Moguer todavía hoy se utiliza incorrectamente, es cierto que cada vez menos, por diversos intereses de las autoridades mogueresas, de fines del XIX y comienzos del XX, que creyeron que era una forma de vincular más estrechamente el nombre de su pueblo al del Descubrimiento de América. Algo que Moguer nunca necesitó, ya que la carabela Niña, los hermanos Niño o el voto colombino de Santa Clara, entre otras muchas conexiones, lo enlazan a tan singular hecho histórico. Y menos aún desde que la universalidad de la ciudad mogueresa se fundamenta en su premio Nobel Juan Ramón Jiménez.

En definitiva, eran dos frailes distintos. Fray Antonio de Marchena se encontraba en la Rábida a fines de 1484 o comienzos 1485. Está allí, en su calidad de Custodio, accidentalmente, de visita canónica, como es ley y costumbre de la Orden y lo era entonces aun más, pues debía hacerla todos los años, en cumplimiento de lo que preceptúan la Regla y las Constituciones. Por eso el alcaide de Palos le llama Guardián, equivocadamente por supuesto<sup>242</sup>, pero con su fundamento ya que él no estaba obligado a saber distinguir

---

<sup>242</sup> ORTEGA, Fray Ángel (1925), *La Rábida. Historia documental y crítica*. 4 vols. Sevilla.

las diferencias de oficio y por otra parte los visitadores solían asumir la autoridad local durante el tiempo de su permanencia oficial en el convento. Por eso, Colón pudo ser recibido y vivir dentro del claustro con verdadera excepción de la ley y de la costumbre establecidas en general para huéspedes y peregrinos; y por eso, en fin, ha quedado en la tradición del pueblo la famosa celda del P. Marchena, que es sencillamente la habitación de honor, más amplia que las ordinarias, reservada en cada convento, por costumbre antiquísima de la Orden, a los Superiores mayores, Provincial o Custodio y General en el cumplimiento de sus oficios.

Recibe a Colón; oye a Colón. Sólo él, creemos, interviene en esta primera visita. Es el primero en España que tiene las confidencias y los secretos del hombre extranjero; el primero a quien Colón entrega sus proyectos y de quien a la vez recibe hospitalidad y comprensión. Fray Antonio sabe mucho de lo que entonces se llamaba astrología y cosmografía. Envió a Colón muy recomendado a los duques de Medinaceli<sup>243</sup> y Medina Sidonia y a la Corte en Córdoba, por medio de cartas o incluso acompañándole personalmente.

## 2. Fray Juan Pérez

No sabemos con certeza la primera vez que trató a Colón; es decir, si fue en 1484-1485, o en la segunda de 1491. En este año los Reyes Católicos están ocupados en los preparativos de guerra para la conquista de Granada. El 11 de abril salen a campaña poniéndose al frente del ejército en Alcalá la Real. Establecen su cuartel general y de asedio en Santa Fe.

---

<sup>243</sup> Carta de Don Luis de la Cerda, primer Duque de Medinaceli al Gran Cardenal de España Don Pedro González de Mendoza. Reverendísimo Señor: No sé si sabe vuestra Señoría, como yo tove en mi casa mucho tiempo a Christóval Colomo que se venía de Portugal y se quería ir al rey de Francia para que emprendiese de ir a buscar las Yndias con su favor y ayuda: e yo lo quisiera probar y enviar desde el Puerto que tenía buen aparejo con tres o cuatro caravelas que no demandaba más: pero como vi que era esta empresa para la Reyna ntra. señora escribilo a S. A. desde Rota y respondiome que ge lo enviase; yo ge lo envié entonces y suplía S. A. pues yo no le quise tentar y lo aderezaba para su servicio que me mandase hacer merced y parte en ella y que el cargo y descargo deste negocio fuese en el Puerto. Su Alteza lo recibió y le dio encargo a Alonso de Quintanilla el cual me escribió de su parte que no tenía este negocio por muy cierto pero si se acertase que S. A. me haría merced y daría parte en ello y después de haberle bien examinado acordó de enviarle a buscar las yndias. Puede haber ocho meses que partió y agora él es venido de vuelta a Lisboa y ha hallado todo lo que buscaba y muy complidamente lo cual luego yo supe y por facer tan buena nueva a S. A. ge lo escribo con Xuárez y le envío a suplicar me haga merced que yo pueda enviar en cada año alla algunas caravelas mías. Suplico a vuestra Señoría me quiera ayudar en ello e ge lo suplique de mi parte pues a mi cabsa y por yo de tenerle en mi casa dos años y haberle enderezado a su servicio se ha hallado tan grande cosa como ésta. Y porque de todo informará más largo Xuárez a vuestra Señoría suplícole le crea. Guarde Nuestro Señor a vuestra Reverendísima persona como vuestra Señoría desea. De la villa de Cogolludo a diez y nueve de Marzo (1493). Las manos de vuestra Señoría besamos.—El Duque.

En estas precisas y críticas circunstancias, Colón plantea el proyecto y sus condiciones... Naturalmente, en la corte están demasiado preocupados para entender en otras empresas, arriesgarse en aventuras que no fuesen las de la guerra. Después de muchas pláticas, añade Don Hernando Colón, no se concluyó nada. Y no pudiendo ya sufrir, según el Padre Las Casas, tan importuna e infructuosa dilación, sobre todo porque le faltaban recursos para el propio sustento, acordó pasar a Francia y presentar allí su proyecto.

Así pues, fue a la villa de Palos con su hijo o a tomar su hijo Diego. En el convento de la Rábida salió a recibirle “un padre que había por nombre Fray Juan Pérez que debía ser el guardián, el cual diz que era confesor de la serenísima Reyna o lo había sido. (Hernando Colón).

Fray Juan «rogóle que no ejecutase el viaje porque iría a ver a la Reyna, que esperaba le diese crédito por ser su confesor; y aunque el Almirante tenía perdidas ya las esperanzas, por el poco ánimo y juicio que hallaba en los Consejeros de sus Altezas, por el gran deseo que tenía de que esta empresa la lograse España, le precisó a ceder a su ruego, teniéndose por natural de estos reynos que eran patria de sus hijos, y haber vivido en ellos tanto tiempo». Así marcharon ambos hacia Santa Fe, donde estaban los Reyes Católicos entonces, en el sitio de Granada, y «habló Fray Juan Pérez a la Reyna, con tan grande instancia que logró que su Magestad mandase volver al tratado del descubrimiento; pero como por una parte lo contradecían el prior del Prado y sus secuaces, y por otra parte pedía el Almirantazgo, el título de Virrey y otras cosas de tanta estimación e importancia, pareció cosa dura concederlas; pues saliendo con la empresa parecía mucho, y malográndose, ligereza; con lo cual cesó en el negocio».

Fray Juan Pérez era un hombre entrado en años, aunque no tantos como ciertos autores han querido suponer. Era un hombre experimentado, de carácter enérgico y decidido, debió pertenecer a familia distinguida y debió tener buena educación y buenas cualidades, pues aun joven desempeña cargos honrosos y delicados en la Corte, como contador, pero que prefirió abrazar el ideal de la vida monástica, con las austeridades que la regla franciscana exige.

Parece que tuvo el título honorífico de confesor de la Reina y lo había sido de hecho, al paso de la Corte en alguna de las ciudades andaluzas donde él moraba, o siguiendo a la misma Corte, probablemente después que Fr. Fernando de Talavera fue nombrado obispo de Ávila. En la Rábida era una verdadera institución; tiene el cargo oficial de guardián o sea superior de la comunidad. Y en Palos, donde ejercía el de párroco, según la costumbre que duró mucho tiempo en los guardianes del convento, y por eso precisamente asiste y se cita su nombre con preferencia y no el de otra local autoridad eclesiástica en el acta

de notificación a los vecinos de la villa para que apresten las carabelas, gozaba del mayor prestigio y de la más alta veneración.

El problema no era ya científico, resuelto por los sabios y contrastado allí definitivamente; ni el económico, pues planteado por Colón en los términos y proporciones que luego tuvo realmente, no podía ser motivo de ninguna alarma financiera; ni era tampoco el de barcos y hombres, que allí estaban en Palos y eran muy capaces de tamaña empresa: el problema era otro, un problema político: Colón pedía, Colón exigía, intransigentemente, almirantazgo, virreinato, gobernación, nobleza, rentas. Esto, siempre sentido en su alma, siempre flotando en su ambiente, siempre mezclado con otras ideas y con otros problemas, es lo que le hizo fracasar en Portugal, lo que oscurece las juntas y conferencias de nuestros sabios, lo que chocaba a la corte de Castilla, lo que daba sospechas a Fernando, lo que producía suspicacias y antipatías a nobles y consejeros<sup>244</sup>.

Como afirmó Cánovas del Castillo en *La Rábida*, con motivo de la conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento de América, el 12 de Octubre de 1892:

«El mérito de Fr. Juan Pérez consiste en el profundo conocimiento que tenía del corazón humano, y en haber comprendido de modo admirable los planes del famoso ligur. (...) El físico de Palos no nos dice el contenido de la carta que el P. Pérez escribiera a la Reina; pero la impresión que le causó nos lo revela la contestación recibida a los catorce días. Los contemporáneos no nos transmiten tampoco los sentimientos de amor al trono, ni el entusiasmo por la patria que en su pecho abrigaba; pero nos lo dice a maravilla aquella precipitación y osadía con que monta a caballo, sale a media noche sin escolta, sin guía, enteramente solo; atraviesa los campamentos donde arde el fuego de la guerra, desprecia su vida, rompe por todo, y llega a Santa Fe, y no regresa a su convento hasta tanto que lleva consigo la real promesa que le garantiza el resultado del negocio de su grande amigo, Colón<sup>245</sup>.»

Efectivamente, Fray Juan escribió a la Reina. Sebastián Rodríguez, piloto de Lepe, fue el encargado de llevar la misiva al Real de Santa Fe. La carta, cuyo texto es absolutamente desconocido, porque debió ser de carácter íntimo, tocó el corazón magnánimo de Isabel. A los catorce días estaba de vuelta el mensajero con órdenes terminantes de la misma Reina para que, a la mayor brevedad, se personase el propio Fr. Juan, dejando en tanto a Colón en la Rábida hasta que S. A. le escribiese. Los momentos eran solemnes y de inmensa trascendencia. Sin perder tiempo, en cabalgadura prestada por el vecino de Moguer y amigo de Colón Juan Rodríguez Cabezudo, salió secretamente de la Rábida camino de Santa Fe.

---

<sup>244</sup> IRVING, Washington (1828), *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*, Lib. II. cap. I.

<sup>245</sup> Discurso de Cánovas del Castillo, en *La Rábida 1892: en El Centenario*, T. III. págs. 192-93.

Allí tuvo una audiencia privada con la Reina. Defendió la causa de Colón; mostró elocuentemente la conveniencia de aceptar su empresa, la facilidad de los medios para llevarla a cabo, la gloria que tendría España, la salvación de aquellos pueblos:

«Probablemente, no había Isabel oído nunca la proposición defendida con tan sincero celo, y surtieron efecto en ella las instancias de Fr. Juan Pérez ardientemente apoyadas por la marquesa de Moya que entró en este negocio con el desinteresado entusiasmo de su sexo»<sup>246</sup>.

Isabel comprometió allí mismo su real palabra, y al efecto escribió a Colón, mandándole al mismo tiempo, por medio de Diego Prieto, alcalde de Palos que allí se encontraba a la sazón, veinte mil mrs. para que se vistiese honestamente, comprase una cabalgadura y pareciese a su presencia. Además de ser decisivo para propiciar el apoyo de la Corona, Fr. Juan Pérez jugó también un papel fundamental convenciendo a los marinos que dudaban de seguir en un viaje tan incierto a un desconocido<sup>247</sup>.

### 3. ¿América: Paraíso o Infierno?

Desde un principio, las imágenes interesadas dadas por Colón sobre América, después de su primer viaje, eran las del Paraíso con sus indios buenos, que tuvieron bastante influencia en el nacimiento del mito del buen salvaje, creado posteriormente en tiempos de la Ilustración y el Romanticismo. Cristóbal Colón fue, también, el descubridor de la bondad de los indios. Más que nada porque quiere y necesita mostrar un entusiasmo extasiado ante todo cuanto va encontrando. Cuando el 24 de diciembre llegan a la Española, escribe:

«Crean Vuestras Altezas que en el mundo no puede haber mejor gente ni más mansa. Deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego [pronto] los harán cristianos y los habrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos, que más mejor gente ni tierra puede ser»<sup>248</sup>.

Al día siguiente, cuando encallaron, el Almirante confirma la favorable opinión que había expresado, pues los indios acuden en canoas con su rey para ayudarles a mitigar su naufragio:

---

<sup>246</sup> IRVING, W. (1827), *Op. cit.* Lib. II. cap. I

<sup>247</sup> HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de (1598), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Lib. I. cap. X.

<sup>248</sup> COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*. Transcripción de Fray Bartolomé de las Casas.

«Él (rey), con todo el pueblo, lloraba; son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres los parieron, mas crean Vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas, y el rey muy maravilloso estado, de una cierta manera tan continente que es placer de verlo todo, y la memoria que tienen, y todo quieren ver, y preguntan qué es y para qué»<sup>249</sup>.

Pero pronto, incluso quienes quedaron fascinados por la bondad de los indios, al ver en América los horrores más increíbles, les creyeron endemoniados, a los que había que exorcizar con la cruz y la espada. El soldado Cieza de León, viendo aquellos tablados de los indios de Arma, con aquellos cuerpos muertos, colgados y comidos, comenta: «Muy grande es el dominio y señorío que el demonio, enemigo de natura humana, por los pecados de aquesta gente, sobre ellos tuvo, permitiéndolo Dios»<sup>250</sup>. Ésta era la reflexión más común.

Un texto de Motolinía, fray Toribio de Benavente, lo expresa bien:

«Era esta tierra un traslado del infierno; ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios. Las beoderas [borracheras] que hacían muy ordinarias, es increíble el vino que en ellas gastaban, y lo que cada uno en el cuerpo metía... Era cosa de grandísima lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo que peor era, que no quedaban en aquel solo pecado, mas cometían otros muchos, y se herían y descalabraban unos a otros, y acontecía matarse, aunque fuesen muy amigos y muy propincuos parientes»<sup>251</sup>.

Los aullidos de las víctimas horrorizadas, los cuerpos descabezados que en los teocalis bajaban rodando por las gradas cubiertas por una alfombra de sangre pestilente, los danzantes revestidos con el pellejo de las víctimas, los bailes y evoluciones de cientos de hombres y mujeres al son de músicas enajenantes... no podían ser sino la acción desafortada del Demonio.

No obstante, «conquistadores y misioneros vieron desde el primer momento que ni todos los indios cometían las perversidades que algunos hacían, ni tampoco eran completamente responsables de aquellos crímenes. (...) Así las cosas, los misioneros, ante el mundo

---

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> CIEZA DE LEÓN, Pedro (1984), *La crónica del Perú*, Crónica XIX, edición de Manuel Ballesteros Gaibrois, Historia 16, Madrid.

<sup>251</sup> MOTOLINÍA, Fray Toribio de (1985), *Historia de los indios de Nueva España*, Lib. I, cap. 2, p. 57, México.

<sup>252</sup> IRABURU, José María, *Hechos de los Apóstoles de América*, en: <http://www.scribd.com/doc/70209/apostoles-america>

nuevo de las Indias, oscilaban continuamente entre la admiración y el espanto, pero, en todo caso, intentaban la evangelización con una esperanza muy cierta, tan cierta que puede hoy causar sorpresa. El optimismo evangelizador de Colón –“no puede haber más mejor gente, luego los harán cristianos”- parece ser el pensamiento dominante de los conquistadores y evangelizadores. Nunca se dijeron los misioneros “no hay nada que hacer”, al ver los males de aquel mundo. Nunca se les ve espantados del mal, sino compadecidos. Y desde el primer momento predicaron el Evangelio, absolutamente convencidos de que la gracia de Cristo iba a hacer el milagro»<sup>253</sup>.

#### 4. Evangelizadores de los Lugares Colombinos<sup>254</sup>

Volcada la Iglesia hispana en convertir al Nuevo Mundo, los llamados Lugares Colombinos, donde se había gestado el viaje descubridor, también fueron pioneros en enviar a sus evangelizadores a las nuevas tierras halladas por sus paisanos o parientes. Quizás el más conocido sea Fr. Juan de Palos, franciscano lego, natural de Palos, que fue el último evangelizador incorporado a la expedición encabezada por Fr. Martín de Valencia, en 1524, con destino a México, pocos años más tarde de la conquista del reino azteca por Hernán Cortés. El palermo había sido portero en la Casa-Grande de Sevilla, donde probablemente había profesado. Los «Doce Apóstoles de México» pertenecían a la orden de Frailes Menores de la Observancia, y fueron ellos quienes comenzaron la evangelización metódica de la Nueva España<sup>255</sup>.

Desde la metrópoli hispalense marchó con sus compañeros a Sanlúcar de Barrameda, donde embarcaron el 25 de enero. El viernes 4 de febrero se encontraban en la isla de la Gomera, parada obligada de todas las expediciones de la Carrera de Indias. El 3 de marzo llegaban a Puerto Rico, desde donde partieron para Santo Domingo el día 13. A final de abril estaban en Cuba, y a los pocos días llegaron a San Juan de Ulúa<sup>256</sup>, primera tierra mexicana, desde donde se dirigieron a pie hasta México.

---

<sup>253</sup> *Ibidem*.

<sup>254</sup> Basamos este capítulo en las investigaciones más exhaustivas realizadas hasta la fecha, publicadas en la obra de ROPERO-REGIDOR, Diego (1991), *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*. Huelva, Ayto. de Palos de la Frontera.

<sup>255</sup> RICARD, Robert (1947), *La Conquista espiritual de México*, México, trad. de la versión francesa, Ángel María GARIBAY K., p. 79.

<sup>256</sup> Ricard dice que llegaron el 13-14 de mayo. Vetancourt que fue el 23, víspera de la Pascua del Espíritu Santo.

Fr. Juan de Palos poseía buenas dotes para la predicación a los indios, lo que hacía, aunque lego, en lengua mexicana. Los Doce se dividieron para predicar en cuatro zonas: Texcuco, Tlaxcala, Huexotzingo y México. Los frailes juntaban a todos los niños al objeto de conseguir una más pronta y efectiva evangelización. El 23 de junio celebraron capítulo, presidido por Fr. Martín de Valencia, para elegir el nuevo custodio de la recién flamante custodia del Santo Evangelio de México<sup>257</sup>.

Muy pronto, la Florida entró en la órbita franciscana. Allí se marchó Fr. Juan de Palos acompañando a Fr. Juan Suárez, en la entrada que hizo Pánfilo de Narváez. No fue tarea fácil la conversión de los naturales de esta tierra, debido al carácter belicoso de sus habitantes; a ello sumamos los inconvenientes de la insana y áspera geografía. Fr. Juan de Palos murió en la Florida el 21 de marzo de 1527, según consta en el *Martirologio*<sup>258</sup>. La labor de este religioso fue en definitiva la labor de los Doce.

Otro evangelizador franciscano nacido en Palos fue Fr. Pedro Salvador, que profesó en el convento de Lima como religioso lego<sup>259</sup>, en la segunda mitad del siglo XVI. No sabemos nada más de él. También era natural de Palos Fr. Juan Cerrado. Hijo de Luis García y de Marina de Triana. Profesó en el convento de San Francisco de México en manos de Fr. Gregorio Mexía, y donde fue connovicio del padre Fr. Diego Mercado. Llegó a ser guardián de la casa principal en México hacia 1562. En Jalisco «doctrinó muchos infieles y los redujo a la fe católica»<sup>260</sup>. Siendo guardián del convento de Tzapotla pidió licencia para ayudar a la reducción de los indios chichimecas de la provincia de Zacatecas, belicosos y hostiles a los españoles. En Atotomilco, y a consecuencia de los flechazos ocasionados por los indios, encontró la muerte a la edad de 28 años, en diciembre de 1566<sup>261</sup>.

Fr. Alonso Vélez de Guevara nació en 1541 y fue otro palermo que emigró a las Indias. Sus apellidos no eran desconocidos en Palos. Los parientes de este fraile ocuparon cargos públicos de responsabilidad en el Cabildo hacia la segunda mitad del XVI; e igualmente en Moguer donde también se han encontrado la línea de parentesco en los protocolos de la época. En Moguer, Fr. Alonso, había ido de niño a la escuela del maestro Luis Ortiz, junto a otros amigos de la infancia que, como Martín de Briviesca, decidieron de

---

<sup>257</sup> VETANCOURT, Fr. Agustín (1971), *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*. Menologio Franciscano. Ed. facsímil de la de México de 1698, México, 4, parte, fol. 1 y s.

<sup>258</sup> Ibidem., *Martirologio*, 21-III.

<sup>259</sup> CÓRDOBA SALINAS, Fr. Diego, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Academy of American Franciscan History; Washington, D.C., 1957, p. 176.

<sup>260</sup> Ibidem. *Martirologio*, IV, p. 304.

<sup>261</sup> Ibidem., *Martirologio*, 9-XII.

mayores instalarse en las Indias. En 1590 fue requerido en Puebla de los Ángeles, donde se encontraba, para declarar en la Información de limpieza de linaje del mogueño, antes mencionado, Martín de Briviesca, aspirante al cargo de receptor y tesorero del Santo Oficio de México<sup>262</sup>.

En cuanto a Fr. Juan Quintero, profesó en la provincia del Santo Evangelio de México en 1621<sup>263</sup>, con toda probabilidad en el convento de Puebla de los Ángeles. Y el último franciscano es Fr. Tomás de Narváez, que salió del convento de La Rábida para Cumaná en 1723. Sus cualidades y características físicas eran las siguientes: barbero-cirujano, entrecano y trigueño<sup>264</sup>. Aunque nació en Villanueva del Ariscal, lo incluimos en esta breve relación por haber residido en el convento de La Rábida, y estar por tanto vecindado en Palos, antes de su partida para las Indias. Un caso semejante a éste fue el de Fr. Francisco Camacho, natural de Gibraltar, que residió indistintamente en los conventos de La Rábida y Moguer, antes de marchar para México en la expedición misionera de 1690. Era alto, blanco y pelirrojo<sup>265</sup>.

Se sabe muy poco sobre los tres clérigos palermos que pasaron a las Indias; sólo una escueta reseña que nos confirma la existencia de los mismos. En 1517 marchó para la isla de Cuba el clérigo Pedro Fernández<sup>266</sup>, hijo de Juan Fernández. En 1527 lo hizo el clérigo Lope Quintero, en esta ocasión con destino a la isla de Santo Domingo. Sus padres se llamaban Juan Alonso Quintero e Isabel Hernández<sup>267</sup>. Por estos años las Antillas eran el punto de destino que más interesaba a quienes emigraban. Muy pronto, y a partir de 1540-1550, Nueva España restaría protagonismo a las islas, para convertirse en centro de atracción de los emigrantes. Por último hacemos mención al presbítero licenciado Diego Jurado, natural de Palos, que, como los otros, se trasladó a las Indias, exactamente a México, donde fue beneficiado y vicario de la ciudad de Santa María de la Victoria del Puerto de Tabasco. De él sabemos que en 1626 hizo información genealógica con el fin de formar parte de la familia del Santo Oficio de México como comisario. Dicha información, aunque breve, nos aporta algunos datos sobre su familia. Era hijo de Juan Jurado Prieto y de Teresa González Vizcaíno, ambos naturales y vecinos de Palos, al igual que sus

---

<sup>262</sup> A(rchivo) H(istórico) N(acional) de Madrid, sección Inquisición, leg. 1313 expediente 25.

<sup>263</sup> Libro de Informaciones de San Francisco de Puebla, sección de Manuscritos, John Carter Brown Library. Providence. Rhode Island, USA. (Cortesía de Fr. Francisco Morales, O.F.M.).

<sup>264</sup> A(rchivo) G(eneral) de I(ndias), Contratación, leg. 5547.

<sup>265</sup> A.G.I., Contratación, leg. 5.544.

<sup>266</sup> Quedó asentado en el registro de pasajeros el 19 de mayo de 1517. El nombre de su madre no consta. Catálogo de Pasajeros a Indias, vol. I (1509-1534), Sevilla, 1940.

<sup>267</sup> *Ibidem.*, el 2 de octubre de 1527. Catálogo, op. cit., I.

abuelos paternos (Pedro Rodríguez Quintero y Constanza Jurado Prieto) y maternos (Diego Gil y Elvira Beltrán Vizcaíno). Aparte de ello, todo aquel que deseaba acceder a un cargo público en las Indias o ingresar en el Tribunal del Santo Oficio, debía dar noticias de otros miembros de la familia y calidad de sus miembros. Por dicha información sabemos que Fr. Juan Izquierdo era primo hermano de su padre, y, como antes de ser obispo, fue por seis años comisario del Santo Oficio en la ciudad de Panamá, junto a su padre que era alcalde mayor de dicho tribunal en la misma ciudad americana<sup>268</sup>. Diego Jurado fue aceptado como comisario por los inquisidores según testimonio dado en Sevilla el 27 de octubre de 1626, al haber sido suficiente la información por él aportada, la cual había sido hecha en la villa de Palos<sup>269</sup>.

## 5. Fray Juan Izquierdo, Obispo de Yucatán

Paulatinamente, la investigación y el estudio nos van perfilando múltiples actuaciones en las que los onubenses se muestran como destacados protagonistas en la colonización del Nuevo Mundo, siempre pioneros, construyendo los pilares de una nueva sociedad, de una nueva cultura, y participando activamente en la Evangelización. Desde el fundamental apoyo que Fray Antonio de Marchena y Fray Juan Pérez prestaron a Cristóbal Colón cuando su ánimo desfallecía ante la adversidad, el convento franciscano de Santa María de La Rábida siguió atentamente la evolución de los acontecimientos, erigiéndose en uno de los primeros focos de la evangelización americana. Como es lógico, la influencia del convento rabideño propició que destacaran especialmente los franciscanos entre los primeros evangelizadores de América palermos, como Fray Juan de Palos, Fray Juan Cerrado, Fray Pedro Salvador, Fray Alonso Vélez de Guevara, Fray Juan Quintero, Fray Tomás de Narváez y Fray Francisco Camacho, que tomaron en su mayoría los hábitos en México y Lima.

---

<sup>268</sup> A.H.N., Inquisición, leg. 1575 (exp. 206). Memoria de quienes fueron sus tíos y cargos que tuvieron en el Santo Oficio en España e Indias, incluida en la Información hecha en Palos en 1626: Cristóbal Jurado Prieto, primo hermano de su padre, fue comisario en Palos; Martín Jurado Prieto, hermano de su madre, alcalde mayor del Tribunal igualmente en Palos; su primo Diego González Jurado sucedió a su tío Cristóbal Jurado al fallecer; el Lcdo. Diego de Cea, tío de su madre, comisario en la villa de Huelva. Fueron alcaldes mayores del Santo Oficio sus primos Rodrigo Prieto Negrete y Diego González Jurado, como lo fueran su padre y su tío el obispo de Yucatán en la ciudad de Panamá.

<sup>269</sup> A.H.N., Inquisición, leg. 1.222 (exp. 23). Citado por ROPERO REGIDOR, Diego (1991), *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*. Huelva, Ayto. de Palos de la Frontera.



Fray Juan Izquierdo, Obispo de Yucatán entre 1587 y 1602, según óleo del Palacio Episcopal de Mérida (México)

Pero, sin duda, fue Fr. Juan Izquierdo, obispo de Yucatán, el eclesiástico natural de Palos que tuvo mayores responsabilidades en la Iglesia americana. Palermo y franciscano, Fray Juan Izquierdo fue obispo de Yucatán entre 1587 y 1602, y un personaje controvertido, pues le tocó vivir momentos críticos de enorme tensión y responsabilidad, logró la consolidación de la iglesia yucateca mediante una acertada reorganización de su obispado y la introducción de importantes innovaciones y reformas.

Según afirma González Dávila, en su *Teatro eclesiástico*, Fr. Juan Izquierdo «tuvo por patria a Huelva, de el Condado de Niebla»<sup>270</sup>. La inscripción del retrato que se conserva del obispo en la sala capitular del palacio episcopal de Mérida (Yucatán) dice lo mismo. Pero, las investigaciones de Diego Roper Regidor, descubrieron que, «en 1590, un pariente suyo residente en México, Martín de Briviesca Roldán, natural de Moguer, hizo información de limpieza de su linaje para optar a tesorero del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de México. Para testificar fue requerido Fr. Juan Izquierdo, que aún se encontraba en la capital novohispana ya consagrado como obispo de Yucatán, quien el 4 de julio de ese año y en la preliminar, estando en el convento de San Francisco, dijo “ser natural de la villa de Palos a una legua de Moguer”<sup>271</sup>».

La probanza de Briviesca nos proporciona otros datos de interés. Fr. Juan Izquierdo dice que salió de Palos hacia las Indias siendo muy niño por el año 1555. Suponemos que cuando el testigo dice que la marcha se produjo cuando era todavía muy niño, no pudo ser con más de siete a diez años; dato que nos proporciona la fecha aproximada de su nacimiento por la década de los años cuarenta. Y niño recuerda aún quiénes eran sus vecinos en Palos en la calle de la Ribera, el nervio vial más importante de la villa que comunicaba con el puerto.

Según Roper Regidor, «en los registros de los pasajeros de la Casa de la Contratación de Indias no consta que los padres de Fr. Juan Izquierdo emigraran hacia 1555, ni antes ni en los años sucesivos inmediatos a esta fecha, a pesar de que Ancona afirme que se instalaron en Lima, pero sin indicar cuando hicieron su entrada en esta ciudad, que sería antes de 1555. Pero en el catálogo sí consta un registro que nos puede dar luz al problema. En 1569 Isabel Alonso, natural de Palos, hija de Catalina Rodríguez y de *Juan Izquierdo*, marchó a Tierra Firme con su hermana Elvira Álvarez, mujer de Juan Enríquez que se encontraba allí<sup>272</sup>.

Carrillo y Ancona dice que Fr. Juan Izquierdo profesó en el convento de San Francisco de Lima a la edad de 16 años hacia 1555. Ésta es la misma fecha que hemos sugerido para la salida de Palos. Uno de los dos se equivoca. El cronista pudo haber consultado el libro de profesión o bien haber sacado el dato de otras historias. Tampoco es imposible que

---

<sup>270</sup> GONZÁLEZ DÁVILA, Gil: *Teatro eclesiástico de la Primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias Occidentales*, Madrid, 1649. Ed. facsímil, Madrid, 1959, tomo II, pp. 124 y s. Citado por ROPER – REGIDOR, Diego, *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*, Op. Cit.

<sup>271</sup> A(rchivo) H(istórico) N(acional) de Madrid, Sección Inquisición, leg. 1313, expediente 251. Citado por ROPER – REGIDOR, Diego, *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*, Op. Cit.

<sup>272</sup> *Catálogo de Pasajeros a Indias*, vol. V, tomo I, (1567-1574), redactado por Luis ROMERA IRUELA y N. A. del Carmen GALBIS DIEZ, facultativos del Archivo General de Indias (Sevilla), Madrid, 1980.

Izquierdo al referirse a tiempos pasados sumara más años de la cuenta a sus recuerdos en la vieja Lima. En la carta de 1598 dice Izquierdo que estuvo treinta años sirviendo en Perú en su orden de San Francisco, cuyo comienzo sería por 1558, lo que indica que la profesión la realizó entre 1555-1558<sup>273</sup>.

Nuestro personaje permaneció en Perú durante algunos años. Llegó a ser provincial de su orden en la provincia de Quito hacia 1578. Pasó después a Guatemala donde fue guardián en distintos conventos de esta provincia. Igualmente fue elegido vicario de Coro, guardián y custodio de Tierra Firme, cercano ya el nombramiento como obispo de Yucatán»<sup>274</sup>.

La fundación en su sede de Mérida de un seminario, verdadero centro cultural de la zona; la terminación de la catedral, en cuya cripta yace enterrado; sus frecuentes visitas controlando su obispado; su preocupación porque los misioneros aprendieran el chontal, la lengua nativa, para que fueran más eficaces en su evangelización, salvándola al mismo tiempo del olvido conjuntamente con tradiciones y costumbres de la cultura indígena; su obsesión porque los escasos recursos de una Iglesia ubicada en una tierra pobre y marginada estuvieran mejor distribuidos, nos definen a un Fr. Juan Izquierdo dinámico y efectivo, riguroso y enérgico, preocupado por llevar a cabo siempre las medidas que, a su juicio, iban a redundar en beneficio de la iglesia que le había sido encomendada. Representó la más alta dignidad eclesiástica palerma en la evangelización de las Indias, justo cuando su pueblo natal estaba inmerso en la ruina.

## 6. Gonzalo Guerrero, un jefe maya nacido en Palos

Como contrapunto a los evangelizadores de los Lugares Colombinos, debemos mencionar a Gonzalo Guerrero, un jefe maya nacido en Palos. Considerado en México como un héroe nacional y padre del mestizaje, renunció a su patria y a su religión por las de los indígenas que lo acogieron. Natural de Palos. Arcabucero en Nápoles y Granada. En 1510, o antes, va con Diego Nicuesa a América. Con Pedro de Valdivia, capitán de Núñez de Balboa, enemigo de Nicuesa, va desde Darién a Fernandina, Santo Domingo, como oficial a cargo de esclavos y tripulación de la nao Santa María de Barca, armada en Almería. Pretende ver a Almagro en la Española y presentarle recomendación de Nicuesa para ser oficial en el galeón San Pelayo de Antequera.

---

<sup>273</sup> Carta de Fr. Juan Izquierdo al Consejo de Indias, Mérida, 1 de abril de 1598. A.G.I., Audiencia de México, leg. 369.

<sup>274</sup> ROPERO – REGIDOR, Diego, *Fray Juan Izquierdo: obispo de Yucatán entre 1587 y 1602*, Op. Cit.

Parten de Darién el 15 de Agosto de 1511. Naufragan en los bajos de las Víboras o de los Alacranes, frente a la isla de Jamaica. De dieciocho supervivientes en un batel, llegan ocho a la costa de Yucatán. Tienen un primer contacto con los Cocomes, que sacrifican a cuatro, entre ellos a Valdivia, y los comieron. El resto logra escapar cuando los llevaban a la ciudad para engordarlos.

Llegan a la tribu de los Tutul Xiúes, enemiga de los Cocomes, Ciudad-Estado de Maní, a la que pertenecía Xamanha, donde el cacique Taxmar los entrega a Teohom su sacerdote como esclavos, quien, con duros trabajos y malos tratos, acaba con todos excepto Guerrero y Jerónimo de Aguilar. Compadecido, Taxmar los reclama. Sobre todo los quiere como consejeros de guerra. Gonzalo forma una rudimentaria y peculiar falange macedónica, suficiente para derrotar a los Cocomes, con lo que alcanza un gran prestigio.

Taxmar regala a Guerrero al sabio jefe Na Chan Can, cacique de los Cheles en la ciudad de Ichpaatún, al Norte de la Bahía de Chetumal, que lo regala a su Nacom (jefe de guerreros) Balam, al que Gonzalo salva de un caimán, por lo que se le otorga la libertad.

Participa con gran éxito en varias expediciones guerreras, se acultura, asciende, y llega a Nacom al casarse con la princesa Ix Chel Can, hija de Na Chan Can. Consiente en hacer a sus hijos bizcos y que le aplanen la frente con tablilla (belleza para los mayas), sufre los rituales de mutilación. Incluso su primogénita Ixmo fue sacrificada en Chichén Itzá, para acabar con una plaga de langostas.



Gonzalo Guerrero, según pintura de Faustino Rodríguez.  
Palos de la Frontera (Huelva)

Rechaza regresar con varias expediciones cristianas, y apoya la expulsión de Grijalva, Fernández de Córdoba (1517) y Cortés (1518). Combate a los conquistadores Montejo (padre e hijo) y a su capitán Dávila. Instruye a sus guerreros para que no teman a los caballos y armas de fuego, aconsejando siempre no dar tregua ni fiarse de los blancos, intentando salvar ese paraíso, hoy Parque Natural, de Champotón.

Muere en 1536, de un tiro de arcabuz, cuando se enfrentaba a las tropas del capitán Lorenzo de Godoy. También es llamado Gonzalo de Aroca y Gonzalo Marinero, el Renegado.

## **7. Actitudes y comportamientos de los religiosos franciscanos de La Rábida en procesos bélicos**

España es un país donde el fanatismo religioso se forjó a fuerza de siglos de incesante lucha contra los enemigos de Dios y la Santa Madre Iglesia. Primero combatiendo la «aborrecida secta de Mahoma», en un proceso llamado Reconquista, que culminó con la toma de Granada por los Reyes Católicos. Casi inmediatamente después, apenas una generación por medio, combatíamos a los herejes luteranos en toda Europa, convertidos en paladines del Catolicismo y espada del Vaticano. Sin olvidar que, entre tanto, colonizábamos un continente y, por supuesto, le llevábamos lo que se ha denominado «la Luz de la Verdadera Fe». Todo ello controlado con puño de hierro por los tribunales del Santo Oficio, la temida Inquisición que mantuvo a raya a los conversos para que no judaizaran, en pro de la pureza del dogma.

Así pues, la normal influencia de los religiosos en todos los aspectos de la vida cotidiana, que era mucha, se veía notablemente incrementada durante los procesos bélicos. La hemos visto al otro lado del Atlántico, en la evangelización y conquista de América, ahora la concretaremos en la propia comarca con tres episodios destacados:

- La rebelión de Andalucía contra el Conde Duque de Olivares, con la traición de Fray Nicolás de Velasco.
- El definitivo apoyo a la candidatura de Felipe V en la Guerra de Sucesión.
- La lucha sin cuartel contra los franceses en la Guerra de la Independencia.

### **7.1. La rebelión de Andalucía contra el Conde Duque de Olivares, con la traición de Fray Nicolás de Velasco**

La conspiración independentista producida en Andalucía en 1641 fue un intento de secesión de esta región truncado en el verano de ese año, al descubrirse los planes de rebelión. Los protagonistas de esta conjura fueron Gaspar Alonso Pérez de Guzmán, IX duque de Medina Sidonia, y Francisco Manuel Silvestre de Guzmán, VI marqués de Ayamonte, en un episodio interpretado como un intento de sublevar Andalucía contra Felipe IV y de instaurar una monarquía en Andalucía en la cabeza del duque, miembro de una de las casa nobiliarias más antiguas de España.

Es fundamental el estudio conjunto de la conjura portuguesa con la andaluza, ya que ciertamente se apoyaron una en la otra, ya que, por una parte, parece que el marqués de Ayamonte avisó a su primo político, Juan IV de Portugal, duque de Braganza, de la operación que se tramaba para recuperar Portugal, a la vez que el rey portugués prestó todo su apoyo al de Medina Sidonia y al de Ayamonte para conspirar, más que contra el Rey de España, contra el Conde-Duque de Olivares, y dados los pocos medios con que contaba el destrozado ejército de Olivares, si no llega a ser por una traición quizá hubiesen podido conseguir el objetivo. La conspiración de Portugal fue en diciembre de 1640 y, en verano de 1641, se descubría la andaluza. La coincidencia de fechas es de lo más elocuente.

Desde Madrid nombraron al duque de Medina Sidonia capitán general de un ejército que debería atacar a los rebeldes desde Andalucía. Con tal motivo, el duque se trasladó a Ayamonte, donde instaló su cuartel general y dio órdenes para que se concentrase, procedentes de diferentes puntos de Andalucía, un ejército de diez mil hombres. Sin embargo, la concentración del ejército se realizó con lentitud desesperante, incluso podemos hablar de desidia cuando el duque rechazó las tropas enviadas por el asistente de Sevilla, conde de Salvatierra, alegando que en este ejército faltan diversas cosas para formarse que se han de proveer de Madrid. Era una actitud que resultaba, cuando menos, extraña. Sólo aceptó trescientos hombres para guarnecer la frontera porque en sus planes no entraba atacar a los portugueses, que habían convertido a su hermana en reina. Su pasiva actitud colaboró, sin duda, al fracaso del levantamiento que a favor de España se produjo en Portugal. Empezó a sospecharse de la actitud mantenida por el duque cuando llegaron rumores de que conspiraba y preparaba un plan para sublevar Andalucía. Parece ser que la primera idea del levantamiento partió del marqués de Ayamonte, quien se relacionaba con el duque a través de una serie de contactos. En el plan se contaba con el apoyo de Portugal y con la colaboración de las flotas de Francia y Holanda.

Toda aquella trama hizo que se produjesen numerosas idas y venidas por la frontera portuguesa y que por Ayamonte circularan extraños rumores, cuya gravedad hizo que, en el verano de 1641, apareciese por allí un enviado especial de Madrid, Antonio de Isasi, quien interceptó una carta, que envió a la corte, remitida por el marqués de Ayamonte al duque de Medina Sidonia, en la que quedaba al descubierto la trama de la conspiración. A la corte también llegaban graves informaciones sobre la conjura facilitadas por Fray Nicolás de Velasco, Fray Luis de las Llagas y la declaración inculpativa de Francisco Sánchez Márquez, presidente de la Contaduría Mayor de Cuentas, que escuchó, estando en la cárcel en Portugal, la conversación entre Fray Nicolás de Velasco (que se hacía pasar por preso para obtener información) y un albañil que en palacio oyó comentar a dos criados del duque de Braganza que se preparaba la armada para conquistar Cádiz.

Puesto en libertad y de regreso a Castilla, informó de todo al Conde-Duque de Olivares. Una carta anónima y sin destinatario, recogida en el Archivo Histórico español, dice que los tres que delataron la conjura (Fray Nicolás de Velasco, Fray Luis de las Llagas y Francisco Sánchez Márquez) recibieron importantes mercedes: el primero dos mil ducados y un honroso cargo en la armada de la Mar Océana, el segundo una plaza de contador y un hábito de caballero de una orden militar, y el tercero otro hábito y un cargo de veedor general del ejército en Portugal.

En lo que toca a la Orden Franciscana, por las relaciones de patronato que le unían a la casa de Ayamonte, pudiera sospecharse de ellos alguna intervención o cuando menos simpatía partidista. En realidad, no existen pruebas ni indicios; por el contrario, supieron anteponer dignamente los intereses generales de la religión y de la patria a los particulares de su patrono y bienhechor. Pero la historia acusa, y no tenemos por qué ocultarlo, a un determinado franciscano, de autor de intrigas, desleal y causante a última hora, por su misma desmedida audacia y falta de tacto, del fracaso de la sedición.

Fray Nicolás de Velasco entró muy joven en la Orden<sup>275</sup>, tomó el hábito en 6 días del mes de junio de 1608 años y profesó para fraile de coro a 20 del mes de Septiembre de 1609. El martirio del venerable Juan de Prado le produjo gran impresión, y pidió entonces su tránsito a la Provincia de Descalzos de San Diego, con destino a la Misión de Marruecos, dejando ya de pertenecer a la de Andalucía. El duque don Manuel, hospedaba en su palacio de Sanlúcar y atendía muy devoto a los franciscanos de dicha Provincia cuando estaban de tránsito a sus misiones de Marruecos. Por cláusula testamentaria, encarga a su heredero sucesor que les atienda y funde convento. Entre estos religiosos que asistieron a su muerte, acaecida el 20 de marzo 1636, hallábase el P. Fr. Nicolás de Velasco, que llamó la atención y se granjeó las simpatías personales del nuevo duque don Gaspar. A muy pocos meses, con motivo de una partida de misioneros, le hizo su embajador especial ante el Sultán de Marruecos, disponiendo para él una embarcación que le trasladase a las costas africanas, recomendándole al conde de Mascareñas, gobernador a la sazón de Mazagán, para que no le faltase nada de cuanto pudiera necesitar.

El Padre Velasco cumplió a satisfacción su embajada; recabó al mismo tiempo especiales privilegios y garantías para los misioneros y rescató las reliquias del mártir Juan de Prado. Colmado de honores y regalos retornó a Sanlúcar, el 14 de octubre 1637, informando minuciosamente al Duque de todo lo ocurrido. A instancias de éste quedose en la misma ciudad para atender a la proyectada fundación conventual.

---

<sup>275</sup> Libro donde se ponen por memoria los días en que hacen profesión los que toman el hábito en este convento de San Francisco de Sevilla, y se escriben sus nombres, 9 de Octubre 1583 - 29 de Octubre 1668. Un vol. Ms. de 182 fs. enc. perg. Archivo de la Provincia Bética.

Cómo se prestó a la intriga de la rebelión, es un misterio. Los historiadores de la Misión de Marruecos enaltecen sus cualidades personales y de religioso. Pero es indudable que profesaba una adhesión servil al Duque, cuyo contentamiento antepuso a los intereses y mandatos de la Orden, en asunto tan delicado como fue el de regalarle, a su regreso de la embajada, las reliquias del venerable mártir en lugar de depositarlas en el convento de San Diego de Sevilla, como tenía ordenado. Este servilismo era indicio de alguna ambición oculta. Como duraba la guerra con Portugal, y el Marqués de Ayamonte era muy conocido en la frontera, no se atrevió a pasarla para no infundir sospechas; por lo cual eligió para esta comisión tan delicada a un fraile muy intrigante, pero muy reverendo, que se había siempre adherido a su fortuna, y cuyo traje era respetado para no poder infundir recelos de malos pensamientos. El fraile era franciscano y se llamaba Padre Nicolás de Velasco, el cual admitió gustoso la comisión, pues creyó asegurada su fortuna en ello; marchó a Castro-Marín, primera ciudad de Portugal por aquella frontera, bajo el pretexto de rescatar a un español que estaba prisionero. El Rey, con acuerdo del Marqués de Ayamonte, le hizo arrestar como espía, y conducir a Lisboa cargado de prisiones, para que le interrogasen los ministros; le pusieron en una cárcel estrechamente guardado; luego fue puesto en libertad, y aun se le concedió permiso para presentarse en la Corte, con el pretexto de tratar del rescate del prisionero, por cuyo medio podía ver a los ministros sin infundir alarma a los espías que tenía allí el Rey de España:

«El Rey de Portugal le recibió varias veces y le ofreció recompensar sus trabajos, dándole un Obispado, con lo cual el fraile desvanecido no salía de Palacio, hacía la corte a la Reina y abrumaba a los Ministros; todo esto para hacer ver que gozaba favor y crédito en la Corte, con cuya indiscreción descubrió sus designios y proyectos, lo cual indujo a un prisionero español, que estaba en Lisboa, a averiguarlos. Dicho sujeto se llamaba Sancho, era hechura del Duque de Medina Sidonia y había sido Tesorero del ejército español antes de la sublevación de Portugal, quedando preso por esta circunstancia; creyó por este medio lograr su libertad. Así, en cuanto supo el crédito que el fraile tenía en la Corte, le escribió implorando su protección en términos muy respetuosos propios para lisonjear su vanidad y petulancia: se le quejaba del Rey de Portugal, que sabiendo que era un servidor del Duque de Medina Sidonia su cuñado, le tuviese preso tanto tiempo en una cárcel, y para dar más verosimilitud le envió algunas cartas que tenía del mismo Duque, antes de la rebelión, en las cuales le recomendaba algunos asuntos con aquella superioridad que le daba su rango y la protección que le dispensaba».

Paulatinamente, el fraile espía fue cayendo en su propia red, por exceso de confianza y soberbia, pasando a revelar el objeto de su misión en el vecino reino lusitano:

«El fraile francisco respondió a Sancho que ninguna recomendación podía ser mejor que pertenecer al Duque, y que iba a emplearse en proporcionarle la libertad; el citado Sancho dejó pasar algunos días para no hacerse sospechoso, y le volvió a escribir diciéndole que hacía siete meses que estaba preso, y que el Conde de Olivares le tenía olvidado; pues no se hablaba ni de canjearlo, ni de pagar su rescate, por lo que sólo esperaba verse libre por su protección y crédito. El Padre Velasco, que quería contraer un mérito más con el Duque de Medina Sidonia, pedía al Rey la libertad de Sancho, y la obtuvo: fue

en persona a sacarlo de la prisión, y le ofreció se le incluiría en un pasaporte concedido a varios de los criados de la Duquesa de Mantua que se iban a Madrid; el astuto Sancho le manifestó que de ir a Madrid se exponía a volver a ser preso, pues el Ministro severo e inexorable le exigiría estrecha cuenta de la caja, que había sido saqueada en la revolución, y ni aun le habían dejado los libros de cuenta y razón para dar la suya. Así es que lo único que apetecía era volverse cerca de su patrono y protector el Duque de Medina Sidonia que tenía poder y medios para restablecer su fortuna; con cuyas razones falaces engañó completamente al fraile. Necesitaba éste una persona segura para dar cuenta al Marqués de Ayamonte del estado de los negocios, para recibir nuevas instrucciones y órdenes; consideró a Sancho a propósito para ello; pero queriendo experimentar le conservó a su lado algún tiempo; pero éste más sagaz que aquél, con el trato y franqueza le hizo soltar prendas que le pusieron en el camino de descubrir el secreto».

Hábilmente tratado por el espía profesional, el fraile no duda en hacerle partícipe de la conspiración, revelándole los datos precisos que comprometían a los jefes de la conjura:

«El fraile, lleno de vanidad y orgullo, para persuadirle de su crédito, le dijo que pronto le vería con otro traje “pues le habían ofrecido un obispado, y que tenía esperanza de llegar a cardenal”; el Sancho hacía que no lo creía, para que dijese cuanto sabía, lo que pesó altamente al Fraile, quien entonces le dijo con imprudencia: “¿qué diréis cuando veáis una corona sobre la cabeza del Duque de Medina Sidonia?”. Sancho, haciéndose el incrédulo, consiguió por fin que le confiase todo el secreto, reducido a que se trataba una conspiración en Sanlúcar, y otras partes de Andalucía, para hacer Rey de ella al Duque de Medina Sidonia; y el que dirigía todo era el Marqués de Ayamonte y la corte de Portugal. Le ofreció una gran fortuna si quería entrar en el negocio, y llevar unas cartas que le confiaría para el Duque y el Marqués; a lo cual el Sancho accedió haciéndole mil protestas de adhesión y amor al Duque; tomó las cartas y le aseguró que él mismo traería las contestaciones si lo juzgaban a propósito. Marchó a Andalucía y, en cuanto pasó la frontera, se dirigió a Madrid y pidió una audiencia al Conde Duque de Olivares, quien le recibió muy bien; le entregó las cartas del Padre Velasco; en seguida le mandó detener en su misma casa para que no hablase con nadie y dio cuenta de todo al Rey, quien montó en cólera y le echó en cara “que todos los disgustos que tenía nacían de su familia” y, sin abrir las cartas, se las devolvió, mandando que las examinaran tres Consejeros de Estado que le darían cuenta.»<sup>276</sup>.

Sin duda, la actuación de Fray Nicolás de Velasco fue representativa de una tarea encomendada a los eclesiásticos con frecuencia: el espionaje, la inteligencia o diplomacia si se prefiere, que requerían no sólo de una cualificación académica que, en aquellas épocas, solía ser privilegio del clero, sino unas dotes intelectuales notables y, también, una más que dudosa moralidad disimulada por un buen hábito.

---

<sup>276</sup> ORTEGA, Fray Ángel (1925), *La Rábida. Historia documental y crítica*. 4 vols. Sevilla.

## **7.2. El definitivo apoyo a la candidatura de Felipe V en la Guerra de Sucesión**

El siglo XVIII comienza en España con un conflicto internacional por la sucesión al trono, tras la muerte de Carlos II, que duró hasta 1715 y concluyó con la instauración de la Casa de Borbón en España. Fue una guerra dinástica por la supremacía en Europa entre dos príncipes católicos, no obstante, numerosos autores hablan de una guerra de religión.

Efectivamente, la Guerra de Sucesión fue presentada como una Cruzada por la propaganda felipista, lo que determinó el papel y la actitud del estamento eclesiástico. Las múltiples y apasionadas exhortaciones a la defensa de la religión católica, en las cuales se solía calificar como herejes a las tropas austracistas, así como los detallados relatos de sacrilegios, profanaciones, robos de objetos religiosos y otros actos de barbarie, reales o imaginarios, cometidos contra objetos y lugares de culto provocaron un clima crispado de guerra religiosa.

Las autoridades partidarias de Felipe V utilizaron la presencia de las abundantes tropas holandesas, y sobre todo inglesas, en los ejércitos aliados y su irrespetuoso comportamiento con los símbolos, objetos y lugares sacros del catolicismo, para excitar de esta forma entre el pueblo un celo que difícilmente se hubiera logrado con otros argumentos. En algunas zonas hubo clérigos que crearon unidades militares.

En cualquier caso, la Iglesia contribuyó a sufragar los costes de la guerra del bando borbónico y la jerarquía eclesiástica impuso sus directrices, de tal modo que la Iglesia controló a las autoridades locales. Pero de este tema escribimos más extensamente en una reciente publicación<sup>277</sup>, a la cual nos remitimos.

## **7.3. La lucha sin cuartel contra los franceses en la Guerra de la Independencia**

La peste de 1800 causó profundos estragos en los conventos. La Provincia de la Bética quedó diezmada; murieron en tres meses 120 religiosos, y en todo el trienio, 1799- 1802, un total de 216. No tocó en la Rábida, pero su comunidad, indirectamente, por la necesidad de atender a otros conventos necesitados de personal, quedó notablemente disminuida. A estas alturas nadie ignora la parte activa que en las luchas sangrientas por la independencia nacional tomaron los individuos de las órdenes religiosas, y cómo éstas

---

<sup>277</sup> IZQUIERDO LABRADO, Julio (2007), “El discurso eclesiástico en Andalucía Occidental: Los Lugares Colombinos durante la Guerra de Sucesión”, en *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*, coordinada por David GONZÁLEZ CRUZ, Ministerio de Defensa, Madrid, ps. 229-254.

fueron suprimidas y cerrados los conventos por decreto del intruso del 8 de agosto de 1808. La funesta batalla de Ocaña abrió las puertas y señaló el camino de Andalucía al ejército invasor. Sevilla caía en su poder, el 1 de febrero 1810.

Entre los numerosos frentes abiertos de aquella guerra de defensa nacional, uno se extendía en la región por la parte del Aljarafe - Condado de Niebla- Frontera de Portugal. Salió a ocuparla militarmente la guarnición de Sevilla bajo las órdenes del vizconde de Gaud. En la misma, el inteligente y esforzado Copons y Navia reconcentra un pequeño ejército de mil hombres, reclutados de varios cuerpos dispersos, especialmente del de las ordenes militares y del que comunicaba un periódico de la época: «Badajoz 26 de Febrero. En el Condado de Niebla se halla un regimiento completo de eclesiásticos, tanto Seculares como Regulares».

Tras esta última línea de resistencia a los invasores, buscaron refugio los miembros de la Junta y no pocos fugitivos de Sevilla. Entre ellos, el Ministro Provincial de la Orden Fr. Juan Méndez. Con fecha 26 de enero del mismo año escribe que, en vista de la proximidad del ejército francés, sale de Sevilla con dirección a Castromarín de Portugal y que estará en comunicación por medio del convento de Ayamonte, mientras sea posible. Añade que tanto él como su secretario y los demás religiosos se mantendrán mientras duren las circunstancias a su cuenta y razón del estipendio de las misas, porque no queda otro auxilio. Con fecha 13 de febrero del mismo año, escribe desde Moguer al P. Procurador Fr. José Gavino Díaz, que mora en Alájar con su familia, diciéndole que está bueno y que ya sabrá por otros conductos los sucesos ocurridos. Por fin, el 2 de junio desde Castromarín escribe:

«Nosotros estamos aquí y en Ayamonte, como lo exigen las circunstancias, todos buenos y esperando volver a nuestros conventos cuando Dios sea servido».

Le insinúa que se hallan muy necesitados. En la misma, al dorso, escribe el P. Secretario Fr. Francisco Romero, exponiéndole que deben hacer ropas de seglar, manutención y otros gastos imprescindibles, pues ya lo han consumido todo, y que mande sin demora al convento de Ayamonte alguna cantidad. Después, todas sus cartas aparecen firmadas en la Isla de León donde se ha refugiado definitivamente, pues ya no ofrece seguridad la frontera del Guadiana.

Apenas comenzado el mes de diciembre, el mariscal Soult, cuya situación en Sevilla era muy comprometida, envía un ejército numeroso y bien pertrechado al Condado de Niebla, decidido a dejar expedita la comunicación de la frontera portuguesa. El peligro de la guerra se cierne ahora inminente sobre los Lugares Colombinos. El comportamiento de estos soldados, enemigos de España, en Sevilla y por los pueblos del tránsito en la expedición, está señalado por hechos vandálicos, especialmente contra los conventos.

Y para dejar aquí constancia de la veracidad de este vandalismo, sirvan los siguientes documentos:

### **Ocupación e incendio del convento de San Francisco de Sevilla por los soldados franceses**

“En la madrugada del día 1º de Noviembre se incendió el convento casa grande de San Francisco, donde estaba acuartelado un regimiento de infantería francés. La prisa que se dieron los soldados en salvar sus equipos, armas y utensilios, sin cuidarse para nada del incendio, dio lugar a sospechar si aquel siniestro entraría en los cálculos del gobierno intruso, propuesto a despojar a la Orden Seráfica de aquel vasto edificio, que destinaba después de su reedificación a usos civiles. El regimiento fue a instalarse sobre las gradas de la Catedral, donde permaneció acampado hasta que se le arbitró nuevo cuartel en el Hospicio de Indias”.

### **Relación auténtica del estado del convento de San Diego de Sevilla en el que se reunieron religiosos de otras órdenes durante la ocupación de la ciudad por el ejército francés.**

“Habiéndose ido todos los novicios el 24 de enero de 1810 por temor a la entrada de los franceses que estaban aquel día muy cerca de esta ciudad, en la que entraron el 1 de febrero, no puede seguirse el orden de anotar las profesiones, por haber faltado no sólo los novicios sino aun todos los religiosos de todas las ordenes que fueron extinguidas por el rey intruso antes de llegar a esta capital. Sin embargo, se advierte aquí, para que alaben al Señor los que nos sigan, que alojados en este convento los franceses, como en los demás, no padecemos por ellos la más leve vejación; seguimos todos los actos de comunidad, incluso maitines a media noche que fueron de la Purificación de Ntra. Sra., al mismo tiempo que en otros conventos no experimentaron sino profanaciones en lo sagrado, insultos en las personas de los religiosos y un saqueo general en los objetos con el destrozo de cuanto se les ponía por delante. El haber quedado casi del todo proveída esta comunidad, y en lo material sin ningún destrozo, fue un motivo para que el Juez que señalaron para el secuestro, D. José de Mier, que no pudo huir en la entrada de los franceses, propusiese este convento al Gobierno para asilo de aquellos viejos y enfermos que la Junta destinada al secuestro y extinción de las comunidades encontraban en ellas. Así lo consiguieron, notificándome que como prelado de la casa me correspondía dirigirla y administrar en ella lo que fuese dando el Gobierno para sustentar a tanto desvalido. Vinieron ancianos y achacosos de todas las Religiones en número de setenta, y varios hermanos

legos para servirles. Con esta oportunidad se hacían los actos de comunidad en el modo que era posible en una época en que estaba extinguida ésta, como las demás comunidades... Faltando el Gobierno por la Administración de bienes que llamaron nacionales, a lo que había prometido de asistir a esta casa, también llamada nacional, con lo necesario, rogué a don Francisco Fernández del Pino, Juez protector nombrado de la misma agenciase facultad en forma para pedir de limosna lo más necesario, como en efecto se consiguió con manifiestas señales de la Providencia; porque, en unos días en que la hogaza de pan valía de veinte a veinticuatro reales y la fanega de trigo de veintiocho a treinta duros, no faltó lo preciso, lo mismo que en medicinas, siendo muy cerca de ciento los individuos reunidos... Se vio, pues, en San Diego, una comunidad franciscana compuesta de todas las Religiones, cuyos individuos no cesaban de alabar al Señor por la buena suerte que les había tocado en una época de tanta calamidad... Entre los varios religiosos que se quedaron en esta casa fue uno el P. Fr. Manuel Facúndez de Sn. Pedro de Alcántara, maestro de novicios, que aunque joven y sano se pudo componer bajo ciertos pretextos me acompañase... Desalojaron los franceses esta ciudad el 27 de agosto de este año”<sup>278</sup>.

### **Carta-relación del estado en que dejaron los soldados franceses el convento de San Antonio de Escacena.**

“Escacena del Campo 11 de Febrero de 1813. M. R. P. Provincial Fr. Juan Méndez; Le confirmo mi anterior del 31 del inmediato pasado en la que le comunicaba haber tomado las llaves de este convento, con anuencia de la municipalidad, y asimismo haber comenzado las imprescindibles obras materiales de reparación del edificio. Contestando ahora a la favorecida de V. P. R. con fecha 2 del corriente, digo que los franceses han dejado bien destrozado el convento; sólo quedan las puertas a la calle de la iglesia, faltando todas las demás, lo mismo que las ventanas, en número total de sesenta y seis; hay varios tabiques por tierra y ni una tabla en los zaquizamíes y techo de los claustros; muy destrozados los tejados, que es la primera obra que he emprendido y llevo gastados en su arreglo setecientos reales y aun falta más de la mitad. De muebles, se llevaron al hospital de La Palma, colchones, mesas de celdas sillones, etc. A Sanlúcar y a Paterna, las mesas del refectorio y tinajas de la despensa; y algunas menudencias más están repartidas por las casas, pues el mayor destrozo lo han causado las gentes del pueblo y la morosidad de las justicias, ya que los franceses, tomando el convento para cuartel, apenas hicieron más que quemar las puertas y maderas. En cuanto a la iglesia, éstos se llevaron los vasos sagrados y vestuarios, menos el copón del sagrario; también destrozaron el órgano. No sé

---

<sup>278</sup> Sevilla 9 de Noviembre de 1812. Fr. Antonio Estrada de San Lorenzo, Guardián.

quien habrá comprado las alhajas y vestuarios; supongo que se venderían en Sevilla, excepto el terno blanco bueno, que lo tomó por cien reales la parroquia de Carrión y queda, en igual cantidad, rescatado. La iglesia tiene que ser bendecida de nuevo. De los Religiosos que formaban la antigua comunidad estamos tres.... con seis mil reales habrá bastante por ahora, ajustándonos a lo puramente preciso, viviendo dos en cada celda, comiendo a mesa redonda, y pasando las calamidades que el tiempo ha traído a todos: pensamos abrir la iglesia el próximo día de San José.... Las gentes están muy caídas de ánimo por lo que el enemigo los ha destrozado.... De V. P. R. humilde súbdito y capellán, Fr. José Ramet<sup>279</sup>.

Claros ejemplos de la actitud del clero en época bélica. Demonizando al enemigo, organizando la resistencia, incluso la armada, reuniendo recursos para sufragar los conflictos y, pasado el tornado enemigo, reconstruir y tratar de volver a la normalidad, consolando las pérdidas humanas y aliviando las necesidades materiales. Sin duda, una labor social y pastoral importante del clero de a pie, tal vez enturbiada porque la alta jerarquía eclesiástica participaba demasiado a menudo en el inicio y mantenimiento de los conflictos.

---

<sup>279</sup> Correspondencia del Padre Guardián al Ministro Provincial. Archivo de la Prov. Leg. Conv. de Escacena.





# Capítulo VI: Ceremonias y Prácticas de los Indígenas Americanos en los procesos Bélicos<sup>280</sup>

## 1. Introducción

Respecto a los indígenas americanos y sus prácticas guerreras existe una amplia bibliografía, ya que esta cuestión ha sido considerada un objeto de estudio por muchos investigadores por tratarse de uno de los aspectos más llamativos y característicos de estas comunidades. Ahora bien, si se buscan trabajos científicos que correlacionen la religiosidad indígena y el «mundo guerrero» de las diferentes culturas mesoamericanas y andinas se reducen tan significativamente que es necesario remitirse a las fuentes documentales para encontrar la mayoría de las respuestas a las preguntas que se plantean en este estudio. Por este motivo, para desarrollarlo se han propuesto varios objetivos: reflexionar sobre la estrecha relación que ha existido entre guerra y religión, analizar cómo los nativos americanos tendían a apoyarse en fuerzas sobrenaturales para conseguir sus metas en el plano terrenal y, finalmente, profundizar en algunas de las formas en que se materializó la relación “guerra y religión” entre los indígenas.

Para poder llevar a efecto estos planteamientos se consultaron especialmente las relaciones geográficas de la primera mitad del siglo XVI, los relatos dejados por los cronistas de indias de los siglos XVI y XVII, algunos de los códices prehispánicos y otros confeccionados durante la época de la conquista<sup>282</sup>, puesto que estos últimos son junto con los restos arqueológicos las únicas fuentes directas de la cosmovisión de los indígenas. En este sentido, la crónica de Bernardino de Sahagún ha sido consultada constantemente, especialmente por las particularidades que ofrecía su obra en relación con otras de su época tal como él mismo declaraba:

“...por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista... que los que fuero[n] conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que passaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haver escrito esta historia, la cual se escribió en tiempo que eran vivos lo que se hallaron en la misma conquista”<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto “La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América”, financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (ref.: HUM2007-60178/HIST).

<sup>281</sup> mepetit@us.es

<sup>282</sup> La mayoría de los códices se encuentran disponibles de forma completa o parcial en páginas web en internet.

<sup>283</sup> B. de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Crónicas de América 55b, Madrid, 1990, p. 949.

Además, la iconografía hallada en restos arqueológicos mesoamericanos y andinos -no sólo arquitectónicos, sino también representaciones en cerámicas, tejidos y estatuas- ha sido también de vital importancia para desarrollar algunas de las hipótesis de trabajo. Finalmente se han considerado artículos científicos y libros de diferentes investigaciones relacionadas con el tema de estudio realizados desde el ámbito de la antropología, la historia, la geografía, el arte y la sociología. Precisamente, sin la visión interdisciplinar con la que se ha planteado este estudio habría sido bastante más complicado haber podido realizar comparaciones y llegar a algunas conclusiones relativas a la relación existente entre las ceremonias y prácticas de los indígenas americanos y los períodos bélicos, debido a lo extenso del tema y del área geográfica.

## 2. Antecedentes generales

### 2.1. El concepto de “guerra” para los indígenas americanos

Para poder comprender el verdadero significado de la guerra entre los indios americanos fue necesario revisar las fuentes documentales y a partir de ahí se pudo llegar a la conclusión de que este concepto está directamente relacionado con la protección y expansión del territorio y de sus cultos religiosos; a este respecto, en las civilizaciones mesoamericanas y andina existió una cierta actitud mesiánica en la justificación de la “guerra justa”. En la relación anónima de Michoacán (1541), donde se relata la expansión de los chichimecas, se explica esta percepción de los conflictos bélicos en los siguientes términos:

“...hablando de la historia del dios Curicaueri, cómo los dioses del cielo le dijeron cómo había de ser rey, y que había de conquistar toda la tierra, y que había de haber uno que estuviese en su lugar, que entendiese en mandar traer leña para los cúes<sup>284</sup>. A esto pues, decía esta gente que el que era cazonci, estaba en lugar de Curicaueri”<sup>285</sup>.

Una explicación similar a la de los chichimecas era la que daban los incas en los Andes para justificar su expansión territorial y religiosa:

“Refieren que los reyes ingas, cuando hacían la guerra y conquistaban diversas provincias, daban por razón que de su linaje y su patria se había renovado el mundo. Y así a ellos se les había revelado la verdadera religión y culto del cielo”<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> Se entiende en la documentación que le llaman *cúes* a los diferentes adoratorios dedicados a los dioses de los chichimecas y de otros pueblos de la región.

<sup>285</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*. Crónicas de América, N° 52, 1989, Madrid, p. 192.

<sup>286</sup> J. de ACOSTA, *Obras completas*, p. 38.

En la cita anterior de José de Acosta se advierte que los incas justificaban la expansión y la guerra a la que sometían a otros pueblos por considerarse los elegidos por los dioses, especialmente por el dios Sol con el fin de propagar su culto. Destaca, además, en varios relatos la insistencia de los indígenas en justificar las razones que les llevaban a enfrentarse con otros pueblos; desde luego, los motivos debían ser justos, puesto que de lo contrario sus cautivos no se habrían conseguido de forma “legal” y, por tanto, traicionarían a los dioses que les amparaban en el campo de batalla. En este sentido decía lo siguiente el cronista Hernando de Alvarado:

“E les rreplicaron los mexicanos, diziéndoles: Mirad, tepanecas, que no os llaméis en algún tiempo a engaño de este concierto, pues con justa guerra emos ganado y conquistado a fuerza de armas a todo el pueblo de Cuyuacan, llamados tepanecas”<sup>287</sup>.

Para muchas de las sociedades aborígenes americanas los enfrentamientos armados que se produjeron en el periodo del descubrimiento y posterior conquista formaban parte de un verdadero estilo de vida en que, de alguna forma, participaban todos los miembros de la comunidad. No en vano, la guerra permitió a los mexicas pasar en poco más de un siglo de ser un pueblo marginado en una isla pantanosa, que pagaba un tributo al señor de Azcapotzalco -etapa tributaria-, a convertirse en un rico y poderoso estado militarista por la fuerza de las armas (1325 hasta 1428), que culminó su esplendor y poderío en la etapa imperial desarrollada desde 1428 hasta 1521.

En el caso de los aztecas la conquista del territorio o *yaoyotl* tenía una versión ritualizada conocida como “guerra sagrada”; ésta se encontraba repleta de símbolos que pudieron pasar inadvertidos por los misioneros y españoles en general. No obstante, con el fin de llevar a efecto este tipo de rituales guerreros, el estado azteca tenía unas escuelas llamadas *telpochcalli*<sup>288</sup>, donde los niños plebeyos aprendían la ideología bélica; en concreto, el adoctrinamiento recibido en ellas los preparaba para aceptar la posible muerte en el campo de batalla o en el altar de sacrificios.

---

<sup>287</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *Crónica Mexicana* (1598). Crónicas de América, Nº 76, Madrid, 1997, p. 108.

<sup>288</sup> Bernardino de Sahagún le denomina a estas escuelas *telpuchcalli*.

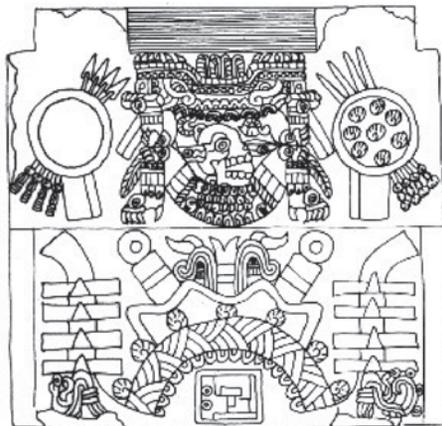


Fig. 1. Teocalli de la “guerra sagrada”; superficies superiores de la Parroquia de Ixmiquilpán (México). Éste y otros grabados similares fueron realizados en un templo católico a mediados del siglo XVI, coincidiendo con la guerra Chichimeca; fueron después cubiertos con cal y descubiertos en 1960.  
En este grabado destacan las flechas y los escudos (*chimalli*)<sup>289</sup>.

Asimismo, Bernardino de Sahagún describía algunos detalles de estas escuelas dedicadas a la formación bélica de los menores de edad:

“En naciendo una criatura, luego los padres y madres hazían voto y ofrecían la criatura a la casa de los ídolos... Y si ofrecían la criatura a la casa de telpuchcalli era su intención que allí se criase con los otros mancebos para servicio del pueblo y para las cosas de la guerra... para que sirvan a los dioses Tlaltecutli y Tonátiuh, que son la tierra y el sol, en la pelea. Y por esto ofrecémosle al señor dios todopoderoso Yáotl, o por otro nombre Titlacaoa o Tezcatlipuca ... en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes”<sup>290</sup>.

<sup>288</sup> Bernardino de Sahagún le denomina a estas escuelas telpuchcalli.

<sup>289</sup> D. WRIGHT, “Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpán, Hidalgo”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real Madrid*, tomo 41, 1998, pp. 73-103.

<sup>290</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, pp. 238-239.



Fig. 2. Glifo *atl tlachinolli*<sup>291</sup> reducidos a sus elementos mínimos (prehispánico).

La guerra era también una forma de conseguir ofrendas para los dioses, especialmente cautivos para los sacrificios al Sol; la justificación de este ritual era alimentarle con sangre humana para que no detuviera su “andar”. En este sentido, es curioso como los aztecas llamaron a este tipo de enfrentamientos “guerras floridas”, diferenciándolas completamente de las que tenían un fin territorial o de ganancias en bienes. De este modo, el *xochiyaoyotl*<sup>292</sup> se llevaba a cabo con el fin primordial de obtener prisioneros para el altar del dios solar, en vez de ser el objetivo conquistar y obtener tributos, puesto que así entendían que se mantenía el equilibrio del ciclo mesoamericano; sin duda, este es un claro ejemplo de que en los indios americanos existió una estrecha relación entre creencias religiosas y conflictos bélicos.

Por su parte, en el caso de los incas la guerra estuvo principalmente ligada a la expansión del territorio y, en este marco, se observa la amplia tolerancia religiosa que demostraron con los pueblos conquistados, siempre y cuando éstos rindieran culto al dios Sol.

---

<sup>291</sup> “Atl tlachinolli” se refiere en un sentido metafórico a la guerra o combate.

<sup>292</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 542.

## 2.2. El contacto entre dos formas de “hacer la guerra”: la europea y la indígena

Si atendemos a las similitudes existentes en cuestiones de guerra y religión entre europeos y nativos americanos se puede considerar que ambos se encomendaban a sus dioses para conseguir favores en el campo de batalla y, además, tenían ejércitos “profesionales”. Entre las diferencias, sin duda la principal, se encontraba el hecho de que unos actuaron como invasores y los otros como conquistados. Además, las herramientas para hacer la guerra de los europeos superaban técnicamente a las de los indios: tenían armas de fuego, caballos preparados para el combate, perros feroces<sup>293</sup> y conocían el manejo de los metales en general, aunque numéricamente eran pocos; también disponían de la confianza en divinidades que -según ellos- les ayudaban en el campo de batalla (generalmente, el apóstol Santiago y la Virgen María bajo distintas advocaciones).

Por su parte, los indígenas conocían el territorio y sabían cómo conseguir alimentos y agua; ésta fue una de sus armas estratégicas para mantener la resistencia durante todo el período colonial. También eran bastante supersticiosos y en más de alguna ocasión los agoreros no les tradujeron buenas señales, afectando su estado de ánimo en el campo de batalla y beneficiando con esta actitud a los españoles; sin duda, para ellos el destino estaba marcado por lo que les indicaban los dioses y sus antepasados a través de sus chamanes o sacerdotes indígenas.

Con respecto al estilo guerrero de españoles e indígenas, las primeras décadas de la conquista de América estuvieron marcadas por algunos sangrientos enfrentamientos que de alguna manera han servido como argumento para aquellos que han sostenido la “leyenda negra” de este período de la historia de España; la mayoría de las veces estos hechos se han descrito interesadamente o sin la pretensión de entender realmente las actuaciones de unos y otros, olvidándose las creencias, las costumbres y los comportamientos de dos colectivos distintos que determinaron la ocupación definitiva de las tierras americanas. Desde luego, el solo relato de los sucesos no nos aporta nada especial, es necesario a la luz de los nuevos conocimientos históricos, antropológicos y arqueológicos ofrecer algunas explicaciones más profundas que clarifiquen causas y consecuencias de lo acontecido en el período colonial.

---

<sup>293</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 960.

Dentro de esta perspectiva se puede mencionar, por ejemplo, la matanza de indios que realizaron los españoles en Cholula. Este episodio fue capitaneado por Hernán Cortés en 1519 cuando se dirigía hacia las tierras de los indios de Cholula. Como fue habitual durante la conquista americana los españoles estuvieron acompañados por indios amigos; en esta ocasión, por un ejército de más de cien mil guerreros tlaxcaltecas, que los escoltaron al menos hasta las inmediaciones de Cholula. Tanto la versión contada por el propio Cortés en sus cartas como las crónicas de Sahagún y Durán, que de alguna forma rescatan la versión indígena, señalan una conspiración y malos entendidos que habrían llevado a los españoles al convencimiento de que Moctezuma les tendería allí una emboscada y tras esa tesitura los hispanos actuaron -según justificación de Hernán Cortés- en defensa propia.



Fig. 3. Matanza de Cholula según el Lienzo de Tlaxcala.

Al parecer, durante el último avance hacia Cholula sólo les siguieron unos cinco mil indios de guerra que fueron suficientes para desencadenar una matanza que tuvo como consecuencia la muerte de miles de indígenas; en este sentido, el propio Cortés relató lo sucedido al Emperador Carlos V en su segunda carta fechada el 30 de octubre de 1520:

“Así se hizo, que después que tuve los señores dentro de aquella sala, déjelos atando, y cabalgué, e hice soltar la escopeta y démosles tal mano, que en pocas horas murieron más de tres mil hombres ... Y así anduve por la ciudad peleando, dejando buen recaudo el aposento, que era muy fuerte, bien cinco horas, hasta que eché toda la gente fuera de la ciudad por muchas partes de ella, porque me ayudaban bien cinco mil indios de Tascaltecatl y otros cuatrocientos de Cempoal”.

Es evidente que la estrategia de Cortés de capturar a los jefes principales fue efectiva, ya que dejaba sin mando visible a las tropas de indios que no supieron reaccionar adecuadamente, ya sea porque fueron descubiertos por los españoles o porque carecían de otro plan alternativo. Desde estas tierras las tropas españolas se dirigieron hacia México-Tenochtitlán, junto con sus aliados los tlaxcaltecas, en busca del esperado encuentro con Moctezuma; para éste el enfrentarse cara a cara con los españoles no trajo más que la confirmación de las peores predicciones de sus agoreros (tlatoanis<sup>294</sup>): saqueos, guerras y su propia muerte.



Fig. 4. Matanza de Cholula según el Códice Durán.

Cabe preguntarse, entonces, en qué medida contribuyeron las negativas premoniciones de los sacerdotes indígenas o tlatoanis que recorrieron el territorio americano antes de la llegada de los españoles para que unos ejércitos organizados y valerosos, conocedores del terreno y numéricamente mayores, se entregaran a un puñado de hombres, que a pesar de tener adelantos en armas y técnicas de combate es evidente que dependían para su subsistencia en todo momento del apoyo de los indios amigos que siempre sostuvieron

---

<sup>294</sup> Los tlatoanis se encargaban de las funciones militares y religiosas.

sus victorias. En este sentido, es posible que se haya desestimado o minusvalorado el temor que sentían los jefes indígenas, entre ellos Moctezuma, a la llegada de los que ellos veían como a sus dioses, especialmente como a Quetzalcóatl, que según la leyenda vendría a recuperar su trono y poder perdido tras haber sido expulsado por Tezcatlipoca; esta creencia se repetía en los códices pre y post hispánicos, en todas las crónicas que relataban la época de la conquista y en las relaciones geográficas de los primeros años de contacto. A este respecto, es un hecho que cuando la expedición española llegó a México en abril de 1519, las tribus del litoral sometidas a los aztecas acogieron a Cortés como la personificación de Quetzalcóatl -el dios rubio, de piel clara y ojos azules, que según la leyenda había de regresar en su ayuda, procedente del mar-; así lo expresaba la crónica anónima de Michoacán:

“Llamóme y díjome, vé a rescibir a los dioses (que ansí llamaban entonces a los españoles) a ver si es verdad que vienen: quizá es mentira: quizá no llegaron sino hasta el río y se tornaron por el tiempo que hace de aguas; velo a ver, y házmelo saber y si son venidos, que se vengan de largo hasta la ciudad”<sup>295</sup>.

Es evidente que existía una mezcla de curiosidad y nerviosismo entre los jefes de las tribus y comunidades indígenas con respecto a la llegada de estos extranjeros, y es lógico que así fuera considerando que algunos años antes de este arribo los más prestigiosos chamanes de la región anunciaban el final del mundo conocido para los indígenas. Un ejemplo concreto fue la contradictoria actitud de Moctezuma con respecto a las noticias que tenía de la llegada de los españoles a las costas aztecas, ya que por una parte les enviaba regalos, entre los que se encontraban las vestimentas de los dioses mayores de México y, por otra, trató de guiarlos erróneamente para que no llegaran a pisar Tenochtitlán. En este contexto, demoró todo lo que pudo su encuentro con Cortés. Habría que analizar con más detalle el desasosiego de Moctezuma, ¿Qué era lo que realmente temía?, Si creía que era Quetzalcóatl quien venía a recuperar su trono por qué le trataría de esa forma. Tal vez dudaba de la identidad de aquellas deidades, puesto que también podría ser el dios Tloque Nahuaque cuyo regreso, según la leyenda, anunciaría el fin de los tiempos; una de las declaraciones de Moctezuma a sus agoreros analizaba el comportamiento a seguir frente a los recién llegados:

“Ya estamos para perdernos; ya tenemos tragada la muerte. No hemos de subirnos a alguna sierra ni hemos de huir. Mexicanos somos. Ponernos hemos a lo que viniere por la honra de nuestra generación mexicana. Pésame de los viejos y viejas, y de los niños y niñas que no tienen posibilidad de discreción para valerse... Nacidos somos; venga lo que viniere”<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*. Crónicas de América, N° 52, 1989, Madrid, p. 268.

<sup>296</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.* p. 967.

En todo caso, si concedemos veracidad al testimonio de Bernardino de Sahagún y a otros documentos de la época, cuando los españoles entraron finalmente en Tenochtitlán el recibimiento por parte de Moctezuma y los mexicanos suponía la aceptación de la supremacía de éstos:

“¡Oh, señor nuestro! Seáis muy bien venido. Havéis llegado a vuestra tierra, a vuestro pueblo y a vuestra casa, México. Havéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo en vuestro nombre he poseído algunos días...Havéis salido de entre las nubes y de entre las nieblas, lugar a todos escondido. Esto es por cierto lo que nos dexaron dicho los reyes que pasaron, que aviadse de bolver a reinar en estos reinos y que aviadse de asentaros en vuestro trono y a vuestra silla. Agora veo que es verdad lo que nos dexaron dicho”<sup>297</sup>.

El atemorizado Moctezuma tuvo que rendir cuentas finalmente a quienes él creía que eran –¿o no?- los dioses que se veneraban en los propios templos de su ciudad. Cabría preguntarse si cuando Hernán Cortés llegó a Tenochtitlán Moctezuma aún estaba convencido de que éste era la personificación de Quetzalcóatl.

Con respecto a la retirada apresurada y nada valerosa por parte de las tropas españolas de la ciudad de México-Tenochtitlán, tras los saqueos y muertes de indígenas efectuados a traición entre los que se contaba el propio asesinato de Moctezuma, el jesuita antes mencionado recogió en su crónica el siguiente relato:

“Después que los españoles y los amigos que con ellos estaban se hallaron muy apretados, ansí de hambre como de guerra, una noche salieron todos de su fuerte, los españoles delante y los indios tlaxcaltecas detrás. Y llevaban puentes hechas, con que se pasavan las acequias”<sup>298</sup>.

Las leyendas e historias relacionadas con la supuesta divinidad de los españoles no sólo se divulgaron en los territorios mesoamericanos, sino que estuvieron generalizadas en todo el Nuevo Mundo. De esta forma, tanto en las crónicas, relaciones de sucesos, relatos de viajeros y en las propias relaciones geográficas de la primera mitad del siglo XVI quedaron registros de los augurios nefastos que para los indígenas predijeron los chamanes de distintos territorios, pues pronosticaban el fin del ciclo cosmogónico conocido por ellos y anunciaban la dominación de los recién llegados: dioses o conquistadores. Si se analizan con detalle los distintos documentos de la época es posible afirmar que estas noticias condicionaron el ánimo de los guerreros indígenas, ya que aquellas predicciones de sus agoreros les anunciaban la derrota antes de iniciar el combate. A este respecto, cuando Pedro de Alvarado fue a conquistar la zona de Guatemala, los indios casi no opusieron resistencia ya que daban por hecho que perderían la guerra contra los españoles; el propio Alvarado llegó a comentar lo fácil que resultó su incursión por aquellos terrenos fértiles y con abundante mano de obra.

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 970.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 978.



Fig. 5. La noche triste. Representa la salida nocturna de Hernán Cortés desde México-Tenochtitlán y el enfrentamiento que tuvieron las huestes españolas con los aztecas. Códice Durán.

Los augurios de la llegada de extranjeros a las tierras americanas trascendieron hasta los Andes; así el inca Guayna Capac tenía noticias de ellos a través de su contacto con las huacas principales de la región:

“Y acá hablava con ellos Topa Ynga Yupanqui y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga. Y no quisieron hablar ni responder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir todas las uacas menores; salváronse las mayores. Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no había lugar de hablar no gobernar porque los hombres que llaman Vira Cocha [los poderosos] abían de gobernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después sin falta. Esto le rrespondió las dichas uacas ydolos al Ynga Guayna CapacYnga; de ello fue muy triste a Tomi”<sup>299</sup>.

Sin duda, los incas conocieron estos vaticinios, aunque para ellos el que regresaba era el gran Viracocha y no el Quetzalcóatl de los aztecas; a este respecto, Guamán Poma de Ayala recogió el siguiente relato:

“Dicen que por suerte de los demonios savia que avían de venir a reynar españoles como rreynó don Felipe el tercero”<sup>300</sup>.

Es evidente que la religiosidad y las creencias de los nativos americanos condicionaron directamente sus comportamientos en el contacto con los españoles y, finalmente, tuvo consecuencias ante sus propias actitudes frente a la guerra.

<sup>299</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *op. cit.*, p. 254.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 107.

Por otra parte, tanto los españoles como los indígenas analizaron las conductas del otro en los primeros tiempos de la conquista; en este sentido, según las distintas fuentes consultadas los jefes de ambos colectivos tenían aparentemente un trato cordial y amable pero en el fondo desconfiaban y esa fue precisamente una constante que se repitió durante toda la época colonial. Ya fuesen dioses o mortales, los españoles terminaron imponiendo su ley y su fe en América, aunque el sustrato indígena ha sabido mantener sus creencias hasta la actualidad, si bien ha pagado un alto precio por ello<sup>301</sup>.



Fig. 6. Enfrentamiento entre indígenas y españoles en el sur de América: guerra defensiva. Batalla de Cangrejeras, 1627. Grabado de la crónica de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán; se trata de una derrota en que fue preso el autor y murieron cien hombres. Manuscrito del *Cautiverio Feliz*, fines del siglo XVII<sup>302</sup>.

<sup>301</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*, Sílex ediciones, Madrid, 2006.

<sup>302</sup> I. CRUZ DE AMENÁBAR, *Arte y Sociedad en Chile 1550-1650*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1986, p. 255.

Al sur del continente americano los enfrentamientos entre españoles e indígenas también se libraron en el campo de batalla complementados con el universo religioso de unos y otros. Para los indígenas araucanos y para la mayoría de los pueblos americanos la guerra se libraba simultáneamente en el mundo real y en el de las divinidades; por su parte, los españoles tampoco estuvieron ajenos a los ruegos hacia los protectores celestiales, especialmente a distintas advocaciones de la Virgen María y Santiago Apóstol. En las crónicas y documentos de la época colonial pueden encontrarse distintos hechos supuestamente milagrosos que narran la intersección de la divinidad en apoyo de los hispanos; algunas veces echando tierra en los ojos a los indios, otras deteniendo lanzas e incluso asustando a los indígenas en el campo de batalla con el fin que se retirasen.

En este sentido, una de las narraciones más ilustrativas de la mentalidad indígena la recogió el cronista Diego de Rosales durante la primera mitad del siglo XVII cuando describía las luchas celestiales entre los espíritus de los guerreros españoles e indígenas que los araucanos llamaban “pillanes”:

“Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes, y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá, prosiguen con la ocupación que acá tenían, de el ejercicio de la guerra, y los mismos dicen, que les sucede a los españoles, que mueren en ella: que suben a las nubes, y allí están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillán”<sup>303</sup>.



Fig. 7. Detalle de la alegoría de la guerra entre los “pillanes araucanos” y los “pillanes españoles”. Crónica de Alonso de Ovalle, 1646.

<sup>303</sup> D. de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, tomo 2. Santiago de Chile, 1989, p. 155.

Sin duda, para la mayoría de los nativos americanos la guerra no sólo se desarrollaba en los campos de batalla, sino que tenía un trasfondo religioso y místico que era controlado por la figura del chamán y los rituales de la comunidad. Esta conducta se comprende si recordamos la estrecha relación de los nativos con la Naturaleza; ésta -según ellos- se comunicaba a través de los “elementos” (lluvias, sequías, erupciones volcánicas, terremotos, etc.) que eran interpretados precisamente por estos sacerdotes indígenas.

Es evidente que muchos de los aspectos de la conquista de América, al parecer conocidos por todos, deberían ser mejor estudiados y repensados a la luz de las nuevas tendencias historiográficas. Desde luego, una debilidad de los indígenas residía en su propia forma de concebir la guerra como parte de su relación con los demás pueblos, pues carecían de una estrategia general de tipo política; en cambio, para los españoles provenientes de una sociedad estatal organizada los conflictos bélicos eran instrumentos de conquista y expansión territorial para los que utilizaban incluso la guerra de exterminio si era necesario.

### 3. El panteón de los dioses de la guerra en Iberoamérica

En este apartado es preciso resaltar especialmente la correlación que existió en las comunidades indígenas americanas entre los dioses de las fuerzas de la Naturaleza (rayo, viento, lluvia, terremotos y fuego) y los dioses de la guerra (culto en las “alturas”); así como también recordar que muchos de los guerreros destacados adquirirían la categoría de divinidad al morir. Este culto a los antepasados de dioses-héroes divinizados forma parte del sustrato religioso de todas las civilizaciones mesoamericanas y andinas; de ahí seguramente la percepción de unos dioses con apetencias bastante mundanas y con caracteres egoístas, caprichosos y hasta crueles, muy similares a las divinidades antiguas del mundo mediterráneo.

Otro aspecto interesante a destacar en el imaginario colectivo americano es el protagonismo que alcanzó la figura del intermediario; en este sentido, nadie dudaría de la palabra de un chamán (sacerdote indígena que adquiría distintas denominaciones según la región), ya que era visto como la “voz” de los dioses y de los antepasados, puesto que a ellos se les consideraba conocedores de las costumbres ancestrales y receptáculos de la identidad de los pueblos. Así, estos personajes, a quienes se les adjudicaban unos poderes extraordinarios, comunicaban los distintos sacrificios que se debían hacer a los dioses, determinaban los días nefastos y los días de fiesta, así como los momentos en que era conveniente comenzar las guerras o, en su caso, recomendaban a los jefes cuando era pertinente realizar una tregua con los distintos pueblos si los augurios no les eran beneficiosos<sup>304</sup>.

---

<sup>304</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres*, cit., pp. 99-110.

### 3.1. Dioses mayas de carácter bélico

Hasta hace pocos años se tenía una imagen tal vez idílica de los mayas, pero realmente mediante los nuevos estudios arqueológicos y las interpretaciones de los códices se ha podido determinar que, como no podía ser de otro modo, la expansión y el mantenimiento del poder territorial debió ejercerse mediante la fuerza de las armas; y ello apoyado en un panteón de divinidades masculinas y femeninas que les dieron fuerzas en el campo de batalla. Es el caso de Kukulcán, que según los mayas provenía de México y era invocado entre otras cualidades como dios de la guerra. Evidentemente era un dios-cultivo héroe; de hecho era considerado como la personificación de Quetzalcóatl. Otra divinidad era Chaac, que estaba asociada a las lluvias y a las cosechas y vinculada a los vientos y a los cuatro puntos cardinales.



Fig. 8. Representación de Quetzalcóatl (Kukulcán), Códice Ríos, 4 (15r)<sup>305</sup>.

Ek chuac también era invocado por los mayas como dios de la guerra; es la sexta divinidad más representada en los códices y aparece generalmente pintado de negro. El jeroglífico de su nombre es un ojo con un aro negro y se le representaba, en general, armado con una jabalina. A este dios se le considera también como el de los sacrificios humanos entre los mayas.

<sup>305</sup> Códice que data de 1566. La figura significa que Quetzalcóatl fue el primero al que se le hicieron sacrificios de sangre humana, entre muchas otras cosas que se ofrecían a los dioses; inicialmente perforaban sus lenguas para que fluyera sangre, así como de sus orejas y penes, hasta que se evolucionó a la muerte hecha ofrenda. Este ritual se realizaba principalmente cuando consideraban que la imagen del dios mostraba infelicidad o, en su caso, necesitaban un favor de él que beneficiara a toda la comunidad, como cuando sucedían sequías, inundaciones, erupciones volcánicas, etc.



Fig. 9. Imagen de Ek chuac, dios maya de la guerra. Códice Dresden, f. 69.

En el panteón maya se encuentra igualmente la diosa lunar Ixchel que fue invocada en las guerras y en las inundaciones; también fue considerada por ellos como la diosa de la medicina<sup>306</sup>.



Fig. 10. Imagen de la diosa Ixchel.

---

<sup>306</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, "Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen", en GONZÁLEZ CRUZ, D., (Ed.) *Vírgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispánico*. Universidad de Huelva, 2007, p. 222.

### 3.2. Divinidades aztecas de connotaciones guerreras

Los aztecas siempre han sido considerados como una sociedad guerrera y de ello dan cuenta la gran cantidad de dioses y diosas que estaban asociados a la obtención de favores en el campo de batalla. La actitud de conquistadores de nuevos territorios les hizo enfrentarse a todos los pueblos que se encontraban en el camino de la consolidación de su imperio, de ahí su amplio historial de guerras y combates.

En este contexto, Tezcatlipoca<sup>307</sup> era reconocido por los aztecas como el dios de todo lo creado, señor del cielo y de la Tierra, fuente de vida, tutela y amparo del hombre, origen del poder y de la felicidad, también era el dueño de las batallas, omnipresente, fuerte e invisible. Bernardino de Sahagún describía las atribuciones que le daban a esta divinidad:

“...cuando andava en tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultavan muchas fatigas y desasosiegos. Dezían que él mesmo incitava a unos contra otros para que tuviessen guerras y por esto le llamavan *Nécoc Yáutl*; quiere decir “sembrador de discordias de ambas partes. Y dezían él sólo ser el que entendía el regimiento del mundo... Por eso le temían y reverenciavan, porque tenían que en su mano estava el levantar y abatir”<sup>308</sup>.



Fig. 11. Imagen de Tezcatlipoca según el Códice Borgia. Destaca su atuendo guerrero y la pintura corporal y facial de color negro (de simbolismo bélico); además su pie derecho se representa como un hueso a la vista.

<sup>307</sup> Tezcatlipoca: “Espejo humeante”. *Dios supremo, deidad del destino. La providencia*. H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 525.

<sup>308</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 10.

Entre los náhuatl (aztecas y otros pueblos de esta lengua), Quetzalcóatl<sup>309</sup> es llamado también Tezcatlipoca blanco, en tanto que el color de Tezcatlipoca es el negro. Tezcatlipoca se representa con una franja negra en el rostro y al mismo tiempo con una pierna en forma de hueso en vez del pie; su iconografía también se identifica con un jaguar. Asimismo, este dios se caracterizaba por exigir sacrificios humanos.

Quetzalcóatl, según los aztecas, era el dios de los vientos, además de una deidad asociada a la actividad guerrera, lo cual demuestra claramente la estrecha relación que existía entre la concepción de la naturaleza y de la guerra. Al igual que sucedió con los mayas, este personaje tuvo la condición de hombre y alcanzó la categoría de dios gracias a las obras que se le suponían haber realizado en vida.



Fig. 12. La ilustración muestra la importancia del sacrificio humano en la religión azteca, así como la leyenda de que Quetzalcóatl -el dios desterrado por Tezcatlipoca- volvería a dirigir a los aztecas. Códice Borbónico.

Por su parte, Huitzilopochtli es uno de los dioses originales de los aztecas procedente de aquellos tiempos en que eran una tribu unida. En náhuatl su nombre significa “el colibrí de la izquierda”; otros autores opinan que se puede traducir como “el que viene del sur” (“colibrí del sur”). Dios de la guerra y del sol triunfante de mediodía<sup>310</sup>; era considerado como la deidad tutelar de Tenochtitlán. Al igual que Quetzalcóatl también fue hombre y según el relato de Sahagún los aztecas le describían de la siguiente forma:

<sup>309</sup> Quetzalcóatl. “Serpiente de preciadas plumas o emplumada”. Gobernante mítico, deidad mexicana. H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, pág. 513.

<sup>310</sup> T. de MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, introducción y notas de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985, p.317.

“En las guerras era como fuego vivo muy temeroso a sus contrarios, y así la devisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable, que echaba fuego por la boca; también éste era nigromántico y embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias. A este hombre, que por su fortaleza y destreza en la guerra le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía, después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos, sacrificándolos en su presencia... Otro semejante a éste hubo en las parte de Traxcala, que se llamaba *Camaxtle*”<sup>311</sup>.

Por otro lado, una de las divinidades femeninas más importantes para los aztecas fue Toci o Teteuinnan; sería considerada la madre de todos los dioses aztecas y se le asociaba con las parturientas y la guerra<sup>312</sup>. A este respecto es preciso recordar que a las mujeres que fallecían en el parto se les incluía en la misma categoría de aquellos soldados que morían en el campo de batalla o en los rituales guerreros. El culto de esta diosa estaba unido al de Huitzilopochtli durante el mes onceavo del calendario azteca.

Del mismo modo, estaban unidos los dioses Tlaltecuitli y Tonátiuh que representaban la dualidad tierra y sol en la batalla; según la mentalidad indígena de esta cultura, los guerreros muertos en el combate les alimentaban y así cumplían con el destino que tenían en este mundo: alimentar el cielo y el infierno, según palabras de Sahagún<sup>313</sup>.

Otra divinidad azteca relacionada con la guerra es Tlaloc, también considerado dios de la lluvia<sup>314</sup>; a éste se dedicaban sacrificios humanos para invocar el agua necesaria destinada a las cosechas y se le pedían favores en tiempos de guerra. El hecho de que los rituales dedicados a él se efectuasen montañas y volcanes altos es una muestra más de que la vinculación entre los elementos naturales y la guerra fue una constante en toda América.

Asimismo, otra intermediaria celestial invocada para conseguir que la suerte sonriese en las batallas fue la diosa abuela Temazcalteci, corazón de la tierra y madre de los dioses. Asociada a las parturientas y a la guerra es otra prueba más de la interconexión entre las divinidades protectoras de los embarazos y de los guerreros. Con respecto a esta diosa Sahagún decía lo siguiente:

“Y todos los días de su fiesta, que era una vez al año, hacían ardidés de guerra con vozería y regozijo y con muchas devisas de guerra, y davan dones a los soldados que delante de ella peleaban por hazerla placer y regozijo”<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 9.

<sup>312</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, “Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen”, *cit.* p. 223.

<sup>313</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 350.

<sup>314</sup> *Ibidem.*, p. 11.

<sup>315</sup> *Ibidem.*, pp. 13-14.



Fig. 13. Representación del dios Tlaloc según el Códice Ríos.

En este panteón bélico también se encuentra la figura de Taoyaomqui que era el dios mexica de los combatientes muertos, en especial de los fallecidos durante las batallas. Se creía que las almas de los guerreros sacrificados acompañaban al Sol desde el amanecer hasta el mediodía. Por su parte, el lado occidental del cielo diurno era el lugar reservado a las mujeres que habían muerto en el parto, de manera que acompañaban al Sol desde el mediodía hasta el atardecer. En este marco, el parto se concebía como una lucha, de alguna forma equivalente a la guerra, dentro del orden cósmico.

Por otro lado, Xipe Totec -“nuestro señor dueño de la piel”- era un importante dios ligado a las actividades guerreras; de hecho su traje era utilizado por los gobernantes. Generalmente la piel que vestían los que imitaban a Xipe estaba pintada de rojo, precisamente el color guerrero por excelencia junto al negro.

Curicaueri, era invocado como divinidad del fuego y de los conflictos bélicos en varios pueblos de Michoacán (entre ellos, los chichimecas); a él se dedicaban innumerables sacrificios humanos<sup>316</sup>. Entre otros, podemos citar también a Pungarancha, que era el dios de la guerra de ese territorio. Otra divinidad, también relacionada con el fuego y los enfrentamientos armados fue Huehuetatl, llamado “el viejo dios” -patrón de los tepanecas de Coyoacán<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), *Crónicas de América* 52, Madrid, pp. 82, 95, 107 y otros.

<sup>317</sup> H. de ALVARADO TEZOMOC, *op. cit.*, pp. 107 y 497.

Xiuhtecuhtli, otro dios del fuego, también estuvo relacionado con los supuestos favores otorgados en el campo de batalla. Sin duda, la fuerza de las explosiones volcánicas experimentadas por los aztecas hizo que en sus mentes recrearan esa relación entre el fuego y la guerra. Para finalizar, el dios Camaxtli, patrono de Tlaxcalla, Huexotzinco, Chalco y Tepeacac también sería invocado como dios de la guerra<sup>318</sup>.

Por último, es interesante dejar constancia de que los aztecas tenían un templo en México-Tenochtitlán llamado Coatcocalli (también Coatlan) consagrado a las deidades de los pueblos vencidos en las batallas de conquista.

### 3.3. Los dioses de la guerra en la América Andina

Los incas fueron un pueblo guerrero por excelencia que amplió su territorio por el norte hasta Quito (Ecuador) y por el sur hasta el río Maule (Chile), siguiendo la ruta de los Andes. Llevaron su religión y sus costumbres a los territorios que iban conquistando, pero también respetaron a las divinidades locales más poderosas (huacas) con objeto de evitar rebeliones y conflictos con los pueblos autóctonos.

Dentro de sus creencias, Viracocha fue considerado como el esplendor originario o El Señor, Maestro del Mundo. Fue la primera divinidad del área andina, especialmente en el seno de Tiwanaco, que provenía del lago Titicaca. Según la tradición ancestral de los incas, éste surgió de las aguas y creó el cielo y la tierra.



Fig. 14. Representación de Viracocha.

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 479.

Viracocha, al igual que otras divinidades, fue un dios nómada, que además tenía un compañero alado, Inti; ese último era una especie de pájaro mago, sabedor de la actualidad y del futuro (el picaflor o colibrí de oro, mensajero de los dioses).

Por otro lado, al primer inca llamado Topac Inca Yupanqui, también conocido como Pachacuti, por la capacidad que se le atribuía de comunicarse con las huacas más importantes se le llamó Viracocha Inca; de este dato dejaba constancia el cronista Guamán Poma de Ayala:

“Topa Inga Yupanqui hablava con la uacas y piedras y demonios y savía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo y de cómo avían de venir españoles y de todo el mundo y de cómo avían de venir españoles a gobernar y acá por ello el Inga se llamó Vira Cocha Inga [el inka poderoso]”<sup>319</sup>.

Testimonios como el que se acaba de reseñar indican que los incas habrían desarrollado unas facultades propias de los chamanes, aunque unos más que otros, de forma que ellos mismos actuaban como intermediarios entre la divinidad y su pueblo.

Dentro del panteón de divinidades andinas vinculadas a los cultos de la Naturaleza y de la guerra se encontraba Illapa -dios del rayo, trueno y relámpagos-. Por su parte, a Vichama (Arukuté) se le conocía como Dios de la venganza con atribuciones en los conflictos armados. A Wari, como el dios gigante de la guerra (referido a la cultura del mismo nombre) y, finalmente, a Amaru se le identificaba con la serpiente mitológica divina invocada en las batallas.

### **3.4. Otros dioses andinos anteriores a los incas**

Antes de que los incas consolidaran su imperio, especialmente en la América andina, existían otros dioses regionales y locales denominados huacas; algunos de ellos sobrevivieron a la imposición de Viracocha y del dios Sol debido a la importancia y poder que se les atribuía. Es el caso de la figura de Pachacamac (creador del universo), dios subterráneo asociado con los terremotos, los cuales eran característicos de esta región, especialmente del litoral. Su santuario fue mantenido y ampliado por los incas debido a la gran devoción popular que se le tenía y al poder que se le atribuía a esta divinidad; sin duda, su culto se conservaba más debido al temor que a otro tipo de sentimientos. Quizás sea de los pocos lugares sagrados que permanecieron fuera del ámbito cordillerano; no en vano, el santuario de Pachacamac está ubicado en la costa del actual Perú.

---

<sup>319</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, op. cit., p. 254.

Otras huacas importantes que se mantuvieron tras la dominación inca fueron Paria Caca, y la mayoría de las altas cumbres de los Andes -muchas de ellas volcanes activos- como el Pichincha, Chimborazo, Tungurahua, Misti, Aconcagua, Licancabur, Láscaar y otros. En estos adoratorios naturales se conserva toda la esencia de la religiosidad y mentalidad de los indígenas americanos que relacionaban a los dioses de los elementos naturales -generalmente identificados con las más altas cumbres- con las divinidades de la guerra; de este modo, testimoniaban que la agricultura y la defensa del territorio eran los dos pilares sobre los que se sustentaba la sociedad prehispánica.

Por último, también se mantuvo el culto al lago Titicaca, que representaba para los incas la cuna de su civilización.

### **3.5. Divinidades de la guerra en otros pueblos americanos**

Entre los araucanos -pobladores del centro y sur de Chile y Argentina- existe la figura de Pillán que actualmente ha evolucionado en la denominación de Nguenechén. Esta divinidad no tenía una representación material, aunque según los indígenas de esta zona se manifestaba a través de los elementos de la Naturaleza, principalmente aquellos que eran excepcionales como las erupciones volcánicas, tormentas, etc. En la época colonial se hablaba de “lo pillán” para referirse a esa fuerza sobrenatural que podía ser buena o mala; se trataba de una dualidad común en la mayoría de las religiones antiguas, especialmente del Mediterráneo. La referencia a Pillán se fue perdiendo en el tiempo debido a la asimilación que hicieron los misioneros y españoles de esta figura con Satanás o algún otro demonio. Esta divinidad es a la que invocaba la machi en los *nguillatunes* -incluso durante el siglo XX- con el fin de pedir distintos favores para su comunidad.

En la cultura mapuche también existe otra divinidad denominada Epunamun, que sería equivalente a un dios de la guerra, el cual se describía como un dador de consejos en la batalla. Los mapuches le dedicaban diversas ceremonias entre las que se destacaba un baile que consistía en una serie de saltos con ambos pies que se efectuaban llevando el compás de ejecución con diversos cultrunes a la vez.

## 4. Ceremonias indígenas ligadas a la guerra

### 4.1. Rogativas a los dioses por favores otorgados en el campo de batalla

Es evidente que la relación entre religiosidad y guerra hace que sean conceptos inseparables en la cosmovisión de los indígenas americanos; por este motivo, existen múltiples ejemplos de estas manifestaciones a lo largo y ancho del territorio estudiado. Algunos de ellos proceden de las ceremonias de carácter guerrero observadas entre los habitantes de Michoacán (México), que fueron relatadas en una crónica anónima del siglo XVI:

“Todo el día y la noche ponen los fogones encienso en los braseros o piras los sacerdotes y hacen la cirimonia de la guerra y van a los dioses de los montes. Dijo a los suyos: Mirad que muy altamente ha sido engendrado Curicaueri y con gran poder ha de conquistar la tierra”<sup>320</sup>.

La concepción religiosa de estos indígenas mesoamericanos generó el mantenimiento de los diferentes adoratorios con el fin de conseguir favores en el campo de batalla en el marco de la conservación del ciclo entre lo terrenal y lo celestial.

Por su parte, los incas también realizaban rituales a sus divinidades para pedir la victoria en los enfrentamientos armados, tal y como lo relataba Juan de Santa Cruz Pachacuti al referirse a los hechos del inca Capac Yupanqui:

“Dizen que en tiempos deste, los imbentaron el sacrificio de capac *huchacocuy*<sup>321</sup>, enterrándole a los muchachos sin mancha y con oro y plata. Y lo mismo an embentado el *arpar*<sup>322</sup> con sangre humana, como con corderos blancos, llamados huacarpaña<sup>323</sup>. Porque en aquello an hecho arpamientos, y con cuyes o conejo y sebo”<sup>324</sup>.

En el caso de los incas, la sangre humana o de animales considerados por ellos como sagrados fueron elementos fundamentales en las ceremonias destinadas a la obtención de triunfos. Por su parte, los incas guerreros siempre estaban acompañados de sus guacas o dioses y a ellos agradecían sus victorias. A este respecto opinaba Guamán Poma de Ayala:

“Mataban mucha gente y pusieron grandes ídolos y *uacas* y sacrificios y templos de los dioses ídolos”<sup>325</sup>.

---

<sup>320</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), cit, p. 42.

<sup>321</sup> Está refiriéndose a la *capacocha*, término que designa a los sacrificios humanos.

<sup>322</sup> Arpamiento es aquella obra de rociar con sangre o sacrificar.

<sup>323</sup> La huacarpaña o corderos blancos son en realidad llamas albinas, por ello eran consideradas especiales y se dedicaban para los sacrificios a los dioses.

<sup>324</sup> *Relación de antigüedades deste Reino del Perú* por Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, p. 208.

<sup>325</sup> F. GUAMÁN POMA DE AYALA, pp. 144-145.

El culto a estos dioses familiares o particulares resurgió con fuerza tras la caída del imperio de los incas y aún hay algunas devociones que se han mantenido hasta nuestros días.

#### 4.1.1. El juego de la pelota: el ritual de la guerra sagrada en Mesoamérica

El juego de pelota de los mayas se denominaba “Pitz” y la acción de jugar “Ti Pitziiil” (en maya clásico) y “Chaaj en K’ich’é” (en el Altiplano). La intervención de dos equipos simbolizaba las batallas entre los dioses del cielo y los del inframundo y, asimismo, la pelota representaba al Sol. En algunos rituales el líder del equipo perdedor era decapitado y su cráneo se usaba para hacer el centro de una nueva pelota. Una interpretación común enfatiza el ciclo de Venus y la muerte y resurrección del dios del Maíz como el centro del sentido religioso del juego. Los antiguos mayas creían que a través de éste se representaba el partido llevado a cabo en el inframundo entre los dioses de la fertilidad, los Gemelos Héroes, y los dioses de la muerte; asimismo, era un ritual relacionado con la agricultura o con la apoteosis de conquistas militares.

En el caso de los aztecas el juego tenía un carácter bastante violento y se utilizaba una pelota de caucho<sup>326</sup>; a esta variante se refería Bernardino de Sahagún:

“Y los mexicanos, después de aber fecho asiento, casas, buhijos, su templo y cú de su dios, comenzaron a hacer casa de adoración de Huitzilopochtli una gran xicara como batea grande... pusieron otros demonios, manera de sanctos... todos sujetos a Huitzilopochtli, por ser el mayoral de todos ellos. Y así, le pusieron como a manera de altar, de piedra grande labrada, su juego de pelota, por nalgas jugado, y cercado, como su juego que fue del Huitzilopochtli, que se llama y *tlach*<sup>327</sup>... se juega con una bola negra... y al que se le cae en el pozo, le quitan la ropa y alzan todos una bozería, diciéndole: ...y que a de benir a morir a manos del marido de alguna mujer o a morir en guerras...”<sup>328</sup>.

Estas mismas características del juego de pelota de los mexicas las describía también Hernando de Alvarado Tezozomoc hacia finales del siglo XVI:

“Y así le pusieron como a manera de altar, de piedra grande labrada, su juego de pelota, por nalgas jugado, y cercado, como su juego <que> fue del Huitzilopichtli, que se llama y *tlach*”<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> A. RECINOS, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 50 y 169.

<sup>327</sup> El propio Sahagún señaló que *tlach* (*tlachtli*) era el juego de pelota jugado por nalgas. Cancha en forma de doble T usada para practicar un deporte ritual jugado con una pelota de caucho macizo.

<sup>328</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 530.

<sup>329</sup> H. de ALVARADO TEZUZOMOC, *op. cit.*, p. 72.

Es evidente que el citado juego de carácter ceremonial estuvo extendido por toda Mesoamérica si atendemos a los numerosos testimonios que se disponen de él en distintos espacios geográficos; uno de ellos aparece reflejado en la crónica de Michoacán:

“...tomaron a su diosa y lleváronla a un lado del monte llamado Tariacaheo, donde entraron las culebras, y de allí la llevaron a Sipixo cabe la laguna y hiciéronle allí sus cúes y un baño y un juego de pelota y estuvo allí algunos años”<sup>330</sup>.

Desde luego, era un ritual practicado con asiduidad durante los periodos de preparación de los guerreros y, de alguna forma, era otra manera de vincular los aspectos netamente religiosos y simbólicos con el campo de batalla real.

#### 4.1.2. El *nguillatún* araucano

El *nguillatún* es un ritual que tiene como fin rogar o invocar a los espíritus superiores mediante la realización de un sacrificio<sup>331</sup> que busca restablecer la armonía perdida o el orden cultural; de esta manera, las comunidades indígenas piden por las cosechas, por la lluvia o por cualquier calamidad que les preocupe; en particular si se cree que la situación ha estado originada por el descontento de los dioses<sup>332</sup>.

El investigador Tomás Guevara escribió a principios del siglo XX que el *nguillatún* era una de las fiestas de índole religiosa de los araucanos que sobrevivió al período de conquista y a la evangelización y, según sus estudios, era una tradición que creció en importancia si se considera la frecuencia con que se realizaron desde finales del siglo XIX, así como el hecho de que terminaran siempre con celebraciones populares<sup>333</sup>.

En este contexto, el *nguillatún* es una ceremonia rogativa de la que no se tuvo mucha información hasta el siglo XIX y aún se siguen realizando cuando las comunidades mapuches -herederos de los araucanos- necesitan pedir favores especiales a sus dioses y antepasados. Esta ceremonia la lidera la machi, que es la que actúa como chamán dentro de esta sociedad indígena, ya que debe interpretar los designios de la divinidad.

---

<sup>330</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán*, cit., p. 51.

<sup>331</sup> El tipo de sacrificio dependerá del favor solicitado; de ahí que se hiciera con personas, animales o especies. La sangre es considerada símbolo de vida.

<sup>332</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres...*, cit., p. 128.

<sup>333</sup> T. GUEVARA, *Psicología del pueblo araucano*, Santiago de Chile, 1908, p. 303.



Fig. 15. Representación actual de un *nguillatún*.

Como en toda ceremonia de rogativa se ofrecen sacrificios por creerse que la sangre es solicitada por los dioses debido a que era considerada como fuente de vida y de renovación de los ciclos de la naturaleza. A este respecto, existen datos históricos que demuestran la realización de sacrificios humanos<sup>334</sup>, aunque generalmente han sido negados u omitidos; en todo caso lo más habitual ha sido que este tipo de ritual se centrara en ofrendas de animales.

## 4.2. Ceremonias de los indígenas antes del enfrentamiento

Todos los pueblos indígenas preparaban de una u otra forma a sus niños y jóvenes para cuando tuvieran que enfrentarse en el campo de batalla; esta formación a veces comenzaba desde la infancia como fue el caso de los aztecas que tenían unas escuelas llamadas *tepochcalli* donde educaban a los guerreros haciendo penitencias, rezando y meditando, lo que implicaba una profunda preparación espiritual antes del enfrentamiento.

La relación religión y guerra estaba en todos los preparativos realizados antes de los enfrentamientos; por ejemplo, los chichimecas efectuaban ceremonias de simulación de lo que sería el combate con el fin conseguir la protección y beneficios de los dioses; de ello es una muestra este fragmento extraído de la *Relación de Michoacán*:

“Acabada esta oración, nombrada todos los señores de sus enemigos por sus nombres a cada uno, y decía: Tú señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y deja algunos vasallos, para que tomemos en las guerras-, y así nombrada los sacerdotes y sacrificadores de los pueblos de los enemigos, que decían que estos tenían la gente puesta sobre sus espaldas, y así nombraba a todos los señores...”<sup>335</sup>.

<sup>334</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Naturaleza y desastres*, cit., pp. 129-130 y 134.

<sup>335</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán* (1541), cit., p. 204.

De esta forma, los guerreros realizaban esta especie de conjuro antes del combate utilizando los nombres de sus adversarios, puesto que creían que así obtenían el poder sobre sus vidas y de esa forma tenían la opción de capturarlos y ofrecerlos a los dioses de la guerra. También oraban a su dios Curicaueri para que enviase enfermedades a los pueblos enemigos que iban a conquistar.

Sin duda, la preparación psicológica de los guerreros era muy valorada por todas las comunidades indígenas, sobre todo si se tiene en cuenta que los nativos americanos no sólo combatían para obtener triunfos, sino que también lo hacían por sus dioses y sus antepasados, así como para lograr su propio sitio en la comunidad una vez que hubiesen muerto en el combate.

### 4.3. Ritos de inicio de la guerra

A pesar de que la guerra tiene en sí misma un componente de acción irracional e injustificada, suele ser un instrumento para cumplir con el objetivo de la expansión territorial y acostumbra a tener sus reglas y sus normas. En este contexto, los nativos americanos tenían sus formas de comunicar sus actuaciones a los aliados y también a sus enemigos; generalmente avisaban de sus intenciones mediante mensajes simbólicos. Un ejemplo de este tipo de comunicación lo encontramos, según relataba Hernando de Alvarado, en el mensaje de carácter bélico dado por los mexicas a los tepanecas con motivo de un suceso que habría ocurrido antes de la llegada de los españoles:

“Llegado el mensajero Tlacaeltzin en presencia de Tecocomoctli, rrey de tepanecas, díxole: “Rrey y señor, estéis en buena ora. Catad aquí que os <en>bía el rrey Ytzcoatl mexicano este pequeño presente con que satisfaze u<uest>ra tristeza y lágrimas, este *ticatl* (albayalde), y pluma, que es la señal de rrodela y dardos, que es tener en atención por onor de u<uest>ra persona y acatamiento, que él propio los aderecó para bos”<sup>336</sup>.

Ésta sería la manera en que los mexicanos avisaron que tomarían las tierras de los tepanecas, como finalmente lo hicieron. De igual modo, con el fin de señalar el inicio de un enfrentamiento armado, los indígenas también utilizaban una flecha ensangrentada que iba de pueblo en pueblo comunicando que el combate iba a comenzar. Además, existía la tradición de que por donde pasaba la flecha y su mensajero los guerreros no podían negarse a combatir. Una muestra de este tipo de prácticas fue atestiguada por el cronista Diego de Rosales que vivió con los araucanos durante más de treinta años:

---

<sup>336</sup> H. de ALVARADO TEZOSOMOC, *op. cit.*, p. 89.

“Mas quando quieren tratar de algún alzamiento y de volver a abrir la guerra, el Toqui general saca su acha de piedra, junta a los demás caciques y soldados, y clavando en el suelo su toqui, una lanza y algunas flechas, mata allí oveja a de la tierra, y con la sangre, en el corazón unta el toqui, la lanza y las flechas diziéndoles que beban de aquella sangre mientras les traen la sangre de sus enemigos, para que se harten de ella. Toman tabaco y echan vocanadas de humo incensando los instrumentos de guerra y invocando a sus caciques y soldados y difuntos y al Pillán, que juzgan que les es favorable contra sus enemigos”<sup>337</sup>.

Según sus creencias, el inicio de un nuevo período bélico tenía sus normas y ceremonias que debían ser respetadas si pretendían contar con el favor de los dioses en el campo de batalla. En este mismo sentido se pronunciaba el cronista Alonso de Ovalle:

“Se coloca al cautivo frente a su tierra... llueven lanzas sobre él y le levantan con ellas del suelo, o con una grande porra le abren la cabeza, y en un pensamiento se la cortan y se la clavan en una pica y cantan victoria con ella”.

“Dividen el corazón entre todos los caciques y capitanes, y unos se lo comen corriendo sangre y palpitando, y otros untan con la sangre las flechas y los toquis que están clavados en el suelo, y van dando vueltas alrededor los caciques, untando sus toquis y soplando hacia la tierra del enemigo, y luego clavan en los pedazos del corazón las saetas (dardos) y vuelven a cantar, tocando la flauta de la canilla y levantando la cabeza en un palo en medio de los cantores”.

“La última ceremonia fue traer un carnero negro y cortarle la cabeza y ponérsela al cuerpo del difunto en lugar de la suya, y con esto se fueron dejando trazada la fiesta principal, que de allí a un mes, que es hacer una borrachera en que se juntan todos a beber chicha y a bailar; y el que hace la fiesta hace de la cabeza del difunto, pelando el casco, un vaso en que beben los más principales, convidándose y brindándose a otros”<sup>338</sup>.

Nuevamente los rituales indígenas intentan recrear el triunfo frente al enemigo de una forma simbólica, intentando conjurar el futuro enfrentamiento. Con estas ceremonias procuran, además, animar a los guerreros para que a la vez se preparen espiritualmente por si les llegase la muerte en el campo de batalla.

#### **4.4. Ceremonia de la muerte de cautivos o prisioneros**

En varios apartados se ha estado aludiendo directa o indirectamente a los sacrificios humanos realizados para obtener favores de los dioses de la guerra, especialmente en el caso de los cautivos capturados en el campo de batalla. Estas prácticas las llevaron a efecto todas las culturas mesoamericanas y andinas y de ellas existen amplias referencias

---

<sup>337</sup> D. de ROSALES, *op. cit.*, tomo 1, p. 147.

<sup>338</sup> A. de OVALLE, *op. cit.*, tomo 2, pág. 279.

en las fuentes documentales de los primeros años de la conquista de América. Incluso desde época prehispánica las sociedades mayas, aztecas e incas tenían contempladas dentro de sus respectivos calendarios algunas fiestas dedicadas exclusivamente a celebrar la muerte de prisioneros de guerra en honor de los dioses o de los antepasados. En las citadas ceremonias participaban toda la comunidad, aunque las mujeres adultas y ancianas solían tener un papel protagonista. El cautivo de guerra era tratado con todo tipo de agasajos hasta el momento del óbito, incluso a veces se le daba casa y mujer hasta que se realizaba la ceremonia. No obstante, había otros pueblos como los chichimecas que efectuaban los sacrificios de manera más rápida; así, al menos, se desprende de lo expresado en la *Relación de Michoacán*:

“... y ponían miedo grande en los enemigos, y traían todos estos cativos a la ciudad de Mechoacán, donde los sacrificaban en los cúes de Curicaueri y Xarátanga, y los otros dioses que que tenían allí en la ciudad y por la provincia y guardaban los muchachos, y criábanlos para su servicio, para hacer sus sementeras”<sup>339</sup>.



Fig. 16. Códice Laud (prehispánico). Representa diversos sacrificios dedicados a los dioses de la guerra. Como puede observarse, uno de los símbolos de la guerra sagrada consistía en dibujar a los prisioneros cogidos del pelo por otros guerreros.

Como se ha explicado anteriormente, aunque los prisioneros de guerra hubiesen sido incorporados temporalmente al pueblo que los capturaba no perdían su condición de esclavos y sabían que tarde o temprano terminarían siendo ofrecidos como sacrificio a los dioses.

<sup>339</sup> ANÓNIMO, *Relación de Michoacán (1541)*, op. cit., p. 212.

## 4.5. Antropofagia ritual

Cuando se intenta estudiar la variable de la antropofagia ritual practicada por algunos pueblos americanos en la época pre y post hispánica existe una cierta tendencia a eludir este aspecto por considerarse a la luz de las creencias occidentales y católicas como una costumbre bárbara, por definirla suavemente. Pero es necesario entender que se trata de unos ceremoniales guerreros que tenían unas raíces mucho más profundas que el mero canibalismo; por tanto, no era cuestión únicamente de alimentarse o sentir el placer con comer carne humana, que también fue una conducta practicada por algunos pueblos americanos o de otros lugares del mundo. Por ello, en este apartado se trata de comprender y analizar las razones y formas en que se ejecutó este ceremonial por las distintas comunidades.

Para empezar es preciso aclarar que la carne humana no tenía que ser consumida cruda obligatoriamente; es más, la mayoría de las fuentes indican que se cocinaba de distintas formas o se asaba. En el caso de los aztecas comían especialmente los corazones de los cautivos para alimentar al dios supremo y de esta forma mantener el ciclo de la vida. Con posterioridad, cada parte del cuerpo estaba asignado a un grupo específico de la sociedad según su categoría; así una parte se repartía entre los sacerdotes, otra en la comunidad en general, incluso a las bestias les tocaba su ración. Durante el desarrollo de estas ceremonias no se desperdiciaba nada del cuerpo de un cautivo sacrificado; precisamente estos rituales fueron estudiados y descritos con detalle por Bernardino de Sahagún.

En cualquier caso, el final de los prisioneros de guerra era con frecuencia el sacrificio: ofrecer sus vidas a los dioses y también terminar siendo comidos por la comunidad; en concreto, en la crónica anónima de Michoacán se relata lo que se hacía con los niños, ancianos y heridos:

“Los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquellas carnes, y comíanselas”<sup>340</sup>.

Por su parte los incas también practicaron la antropofagia ritual aunque se advierte menos claridad en la documentación. Es evidente que hubo sacrificios humanos, pero al parecer sólo los sacerdotes la practicaron con algunas partes del cuerpo del cautivo como el corazón. Por ejemplo, los cronistas Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo citan este ritual entre los incas durante algunas ceremonias realizadas al Sol; sin embargo, algunos autores de mediados del siglo XVI niegan esta costumbre por considerársele bárbara y ajena a esta cultura tan civilizada.

---

<sup>340</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán* (1541), cit., p. 212.

Lo cierto es que leyendo detenidamente las fuentes de principios del siglo XVI aparecen evidencias de estos rituales guerreros en varios pueblos americanos. A este respecto es posible afirmar que los araucanos la practicaron con el fin de amedrentar a sus enemigos españoles, tal y como lo atestiguaba Gerónimo de Vivar:

“Año 1551, expedición de Gerónimo de Alderete... Allí delante de nosotros los hacen pedazos y los comían sin que los pudiésemos socorrer, y nos hirieron veinte españoles. Embarcamos con esta ganancia, aunque habíamos salido a tomar comida, mas ellos nos la defendieron muy bien”<sup>341</sup>.

“Año 1554... Hicieron mucho daño los indios con aquellos lazos que tengo dicho y los comían, de manera que podemos decir que esta gente bárbara fueron sepulcro de aquestos españoles”<sup>342</sup>.

Estas actitudes de los araucanos se explican básicamente por dos razones; por un lado, por el intento de disuadir al enemigo en el avance conquistador sobre sus tierras y, por otro, por el deseo que tenían de apoderarse de la fuerza de los españoles que les quitaban su libertad.

La antropofagia ritual ha sido objeto de diversos estudios, algunos más morbosos que otros, pero todos de alguna forma atestiguan que fue una realidad durante algunos períodos de la historia de muchos pueblos americanos. En este sentido, los tupinambas fueron ampliamente descritos por distintos viajeros de los siglos XVIII y XIX y, por ello, cuentan con análisis más detallados desde el punto de vista antropológico. El investigador Alfred Métraux afirmaba lo siguiente sobre los tupinambas:

“La sociedad tupinamba era eminentemente guerrera. La captura de prisioneros, su sacrificio y la ingestión de su carne eran los actos sucesivos de un drama ritual de profunda inclinación religiosa y social”<sup>343</sup>.

En el caso de los tupinambas toda la comunidad participaba de la ceremonia, siendo de esta forma integrados desde pequeños, de manera que succionaban sangre impregnada en los senos de sus madres o tomaban un poco de caldo donde se había cocido un dedo o una mano del prisionero. Evidentemente, este ritual no tenía como función la alimentación, puesto que su finalidad era tratar de recuperar de alguna forma a parte de los familiares que a su vez antes habían sido consumidos por los prisioneros sacrificados; es decir, por medio de esta práctica de carácter bélico la comunidad intentaba volver a estar completa y unida.

---

<sup>341</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán (1541)*, cit., p. 212.

<sup>342</sup> G. de VIVAR, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)*, Santiago de Chile, edición 1966, p.148.

<sup>343</sup> A. MÉTRAUX, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, 1973, pp. 35-68



Fig. 17. Los tupinambas dominaban casi todo el litoral brasileño a la llegada de los españoles. Los prisioneros de guerra eran capturados para ser sacrificados en rituales antropofágicos (Grabado en cobre de Theodoro de Bry, que ilustró el relato de los viajes de Hans Staden en Brasil, *America Tertia Pars...* 3v. de Grands Voyages, Frankfurt, 1592, p. 127).

¿Quiénes practicaban la antropofagia ritual y por qué razones?

Existen fuentes que demuestran la existencia de este ritual guerrero entre los mayas, aztecas, incas, caribes, chortegas, tupinambas, guaraníes, tribus chaqueñas, araucanos, etc. Lo hacían por razones religiosas, preferentemente como sacrificio a sus dioses; asimismo, a través de estas ceremonias creían que podrían vengar a sus antepasados capturados por tribus enemigas o adquirir la fuerza de sus adversarios, ya que pensaban que al ingerir a sus cautivos recuperaban de algún modo el espíritu de los antepasados.

#### 4.6. Celebración de las victorias

Los triunfos en el campo de batalla también eran celebrados de forma ritual con bailes y cantos, dando gracias a la divinidad y a los antepasados por haberles favorecido con la victoria. Sin duda, estas ceremonias requerían de una vestimenta especial, acorde con la situación, que evocaran la figura de los dioses de la guerra y los símbolos de sus animales sagrados. Como muestra sirva el ritual efectuado con motivo de la victoria de los mexicas sobre los habitantes de Tepeaca, que fue narrado en estos términos por Alvarado de Tezozomoc:

“Y a la buelta de los mexicanos les binieron a recibir con triunfo de bitoria, bozinas, cornetas y muchos géneros de rrosas, perfumaderos. Y estos llevaron los biexos, <que> llevaban consigo sus basos de *piciete*, señal de biexos y padres de tan balerosos soldados, y detrás de los colodrillos atados los cavellos con cuero colorado *cuauhtalpiloni*, con sus rrodelas y bordones diferentes (cuauhtopilli). Estaban éstos en este camino a ringlera, los unos frontero de los otros, que en medio a de pasar el exército mexicano, que éstos son llamados cuacuacuiltin, <que> tomaron éstos luego en medio a los presos esclavos <que> traían de la guerra, <que> heran naturales de los quatro pueblos”<sup>344</sup>.

En una sociedad de carácter expansionista como la de los mexicas, los triunfos eran celebrados por toda la comunidad en un momento en que los antiguos guerreros cobraban protagonismo como enlaces con los antepasados. Es destacable el hecho simbólico, tantas veces representado en los códices prehispánicos, de coger al prisionero de guerra por el cabello como representación de la pérdida de libertad.

En la mayoría de estas celebraciones bélicas se consumía chicha<sup>345</sup>, que era la bebida ritual por excelencia tanto en Mesoamérica como en la América andina. También solía ser tradicional la utilización de objetos obtenidos a partir de los cautivos: partes de los cuerpos de los guerreros tales como cabezas o calaveras y pieles. De ello es muestra la descripción de González de Nájera:

“Suelen traer algunos destos bárbaros en estos juegos (de celebración de una guerra), puestas máscaras de la piel seca y amoldada de los rostros españoles”<sup>346</sup>..... Hacen de las calaveras vasos para beber pintados de varios colores...”<sup>347</sup>..

Nuevamente la utilización de miembros de los propios cuerpos de los enemigos resultaba ser uno de los instrumentos rituales fundamentales para celebrar los triunfos, pues era la representación del poder obtenido y el recuerdo que quedaba para toda la comunidad.

#### 4.7. Acuerdos de paz y parlamentos de indios

Si se atiende a las creencias de los indígenas, incluso los acuerdos de paz eran decisiones promovidas por los dioses o antepasados como estrategia para ganar tiempo cuando los augurios no parecían positivos. De esta manera, los denominados parlamentos -reuniones

---

<sup>344</sup> H. de ALVARADO TEZOZOMOC, *op. cit.*, p. 144.

<sup>345</sup> La chicha a la que se refieren las fuentes documentales como bebida ritual era un preparado de maíz fermentado elaborado generalmente por las mujeres de la comunidad. Dependiendo de la localidad que fuese, esta bebida ritual tenía distintos nombres como, por ejemplo, mudai entre los mapuches del sur de Chile.

<sup>346</sup> A. GONZÁLEZ DE NÁJERA, “Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile”, en J. Medina, *Cosas de la Colonia*, Santiago de Chile, 1889, p. 56.

<sup>347</sup> A. GONZÁLEZ DE NÁJERA, *op. cit.*, p. 56.

negociadoras- fueron utilizados en todas las comunidades nativas; generalmente solían ser activados por algún chamán que, según sus sueños o interpretaciones del deseo de los dioses, comunicaba la necesidad de hacer la paz. Como ejemplo de ello puede citarse, entre otros muchos, el parlamento de Quillín realizado en 1641, en el que los araucanos del sur de Chile pactaron la paz con los españoles tras la erupción del volcán Llaima en febrero del año anterior<sup>348</sup>, la cual fue interpretada como una premonición. A este respecto, el cronista Diego de Rosales expresaba el impacto que causó este desastre en los indios:

“En los indios de guerra, donde esto sucedió, causó un pavor tan profundo, que se persuadieron era castigo superior, por su reveldía, y interpretandolo contra sí, trataron de dar las pazes, porque no les sucediesen algunas desgracias, que juzgaron amenazarles con aquel suceso”<sup>349</sup>.

Con esta convicción los caciques de la región convocaron al marqués de Baydes para firmar el tratado de paz con el siguiente escenario:

“... Llegado se postraron a sus pies (del marqués de Baydes), y le dijeron de parte de su toqui general Lincopichon; como deseaban él y los suyos dexar las armas, y rendirlas a su rey, en manos de su Señoría, de cuya nobleza, y agrado esperaban ser recibidos con benignidad, y perdonados de lo passado, que si les daba licencia vendrían en persona a gozar de sus favores. El marqués grave y afable le respondió, que viniesse Lincopichon a verle, si venía de buena; que si no, que se estuviesse en sus tierras, que él le iría a ver a ellos. Y con esto los despidió”<sup>350</sup>.

Precisamente se pactó el fin de la guerra en ese momento y los araucanos entregaron libremente, en señal de sus buenas intenciones, a cautivos españoles de ambos sexos que tenían retenidos en distintas tribus de la cordillera sin pedir nada a cambio. Este suceso impactó a los contemporáneos del hecho debido a la estrecha relación que se percibió entre la religiosidad y el desenlace de los conflictos bélicos. Este parlamento trajo como consecuencia la delimitación de una frontera que reconocerá la autonomía de los indígenas ubicados al sur del río Bío-bío y la independencia de esos territorios; esta situación se mantendría durante todo el período colonial hasta la incorporación de la Araucanía a la República de Chile en 1883.

A pesar de la leyenda de la continuidad de la Guerra de Arauco en esta zona de América, la frontera del Bío-bío con toda su diversidad y complejidad tuvo gracias a los parlamentos de españoles e indios diferentes períodos de tranquilidad y de intercambio que nutrieron el mestizaje y la riqueza cultural de esta región. Esta herramienta negociadora también se observa en otras zonas fronterizas de México y del norte de la actual República Argentina con los indios del Chaco.

---

<sup>348</sup> M<sup>a</sup> E. PETIT-BREUILH, *Historia eruptiva de los volcanes hispanoamericanos (siglos XVI al XX)*, pp. 107-109.

<sup>349</sup> D. de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*. Segunda edición, Tomo 1, editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1989, p. 191.

<sup>350</sup> D. de ROSALES, *op. cit.*, Tomo II, pp. 1112-1113.

## 5. Prácticas de los indígenas en los períodos bélicos

### 5.1. Guerreros representados o vestidos como animales sagrados

El estilo guerrero de los mayas quedó plasmado principalmente en los códices y en los restos arqueológicos; en efecto, en ellos se representaban a los soldados indígenas evocando jaguares, águilas y venados, entre otros animales, así como las armas, escudos y amuletos. La mayoría de ellos eran elementos simbólicos de la guerra sagrada.



Fig. 18. Representación de Tepeyollotl (dios maya, “corazón de las montañas”) como personificación del jaguar. Códice Zouche Nuttall.

Parece evidente que el hecho de vestirse como sus animales sagrados representaba la fuerza de éstos y todo el significado místico existente en sus respectivas cosmovisiones. En este sentido, en las *Crónicas de los Reinos de Chile* de Jerónimo de Vivar de 1558 se evoca la vestimenta de los araucanos que llevaban elementos rituales para obtener, según ellos, un mejor rendimiento en el campo de batalla:

“Cuando vienen a pelear en sus escuadrones por buena orden y concierto, que paréceme a mi que aunque toviessen acostumbrado la guerra con los romanos, no vinieran con tan buena orden... Tienen una armadura que les llega a la rodilla. Hácenla de pescuezos de ovejas o carneros cosidos unos con otros y son tan gruesos como cuero de vaca... Hacen de lobos marinos que también son muy gruesos. Llevan una celada en la cabeza que les entra hasta debajo de las orejas, del mismo cuero, con una cobertura para el ojo izquierdo... Y encima de estas celadas por bravosidad llevan una cabeza de león, solamente de cuero y dientes y boca, de tigres, zorras y de gatos y de otros animales que cada uno es aficionado... Y llevan detrás sus plumajes”.

La religiosidad y este tipo de simbolismos que practicaban los guerreros antes de llegar al enfrentamiento con el enemigo eran complejos y demuestran, una vez más, la estrecha relación que se daba entre la guerra y la religión entre los indígenas americanos.

## 5.2. Vestidos como los dioses de la guerra

Si los indígenas americanos utilizaron las pieles, huesos y plumas de sus animales y aves sagrados para conseguir victorias en las batallas, con mayor razón tratarían de identificarse con la representación de sus divinidades. Así, según la categoría que cada guerrero tenía en la sociedad a la que pertenecía, podía acceder a llevar diversos atuendos “protectores” durante los enfrentamientos con los enemigos.

En este contexto, los gobernantes aztecas llevaban distintas variantes del traje del dios del centro de México, llamado Xipe Tótec, asociado a la guerra y a la conquista. Según Tezozomoc, Xipe Tótec significaba etimológicamente “Nuestro señor dueño de la piel”. Sus ayudantes eran denominados xipeme y participaban activamente en el festival de *Tlacaxipehualiztli* (el desollamiento de hombres), donde portaban trajes menos completos sin tocados de plumas de espátula.



Fig. 19. Imagen de Xipe en el Códice Florentino de Sahagún. Libro primero.

Por su parte, Bernardino de Sahagún afirmaba que el traje de Xipe Tótec consistía en una pintura facial de codorniz, “hule en los labios”, una corona puntiaguda *yopi*, una piel humana desollada, plumas sueltas en su cabeza, orejeras de oro, una falda de hojas de zapote, cascabeles, un escudo con círculos concéntricos y una vara sonaja.



Fig. 20. Xipeme del festival de Tlacaxipehualiztli. Códice Florentino.

El escudo (*chimalli*) de los gobernantes tenía un motivo tripartito, a diferencia de las imágenes del dios que poseía un escudo con círculos concéntricos piel de jaguar y símbolos de jade. Su única representación prehispánica en color está en el Tonalamatl Aubin (Códice Aubin).



Fig.21. Representación en color de un gobernante vestido de Xipe Tótec.  
Códice Aubin (época prehispánica).

Motecuhzoma Xocoyotzin portaba este mismo escudo en el Códice Vaticano A “Ríos”, donde el futuro gobernante también lleva un traje de Xipe. Otro escudo similar al de los gobernantes vestidos de Xipe Tótec, de origen prehispánico, está esculpido en la llamada Piedra Chimalli que ahora se encuentra en Cuernavaca (México). Algunos autores han asociado la realización del tallado de esta piedra con la muerte de Motecuhzoma Ilhuicamina (ca. 1470) y la entronación de Axayacatl, quien fue uno de los primeros gobernantes aztecas de los que se menciona el uso del traje de batalla de Xipe.

De la misma manera que en algunas ocasiones los guerreros vestían como sus dioses, también acostumbraban a llevar los ídolos que les representaban al campo de batalla a modo de protección, incluso en los tiempos de la conquista. De este hecho daba cuenta la crónica anónima de Michoacán de 1541:

“Y los indios de Mechuacán iban a la guerra con sus dioses vestidos como ellos solían en su tiempo, y sacrificaron muchos de aquellos indios y no les decían nada los españoles”<sup>351</sup>.

Si se tiene en cuenta que estos indígenas ayudaron a los españoles a reforzar su ejército con nuevos efectivos se puede comprender que éstos consintieron que siguieran practicando sus rituales ancestrales con objeto de poder anexionarse las tierras de Colima.

<sup>351</sup> ANÓNIMO, *Crónica de Michoacán (1541)*, op. cit., p. 283.

### 5.3. Utilización de plumas de aves consideradas sagradas

La mayoría de las culturas prehispánicas consideraban las plumas de algunas aves como verdaderos tesoros, ya fuera por sus colores, texturas o por el significado religioso que se les asignaba. De este modo surgió en diversos pueblos mesoamericanos y andinos, ya desde época prehispánica, una verdadera cultura plumaria que alcanzó distintos niveles dependiendo del fin de los objetos fabricados: vestimenta o adornos de los dioses, atuendos para los gobernantes, decoración o elementos que portaban los guerreros durante los enfrentamientos bélicos. Entre las plumas más cotizadas se encontraban, por ejemplo, las de quetzal, que adornaban la vestimenta de la mayoría de los dioses principales de los mayas.

Los aztecas también apreciaban las plumas para sus trajes ceremoniales y para los ropajes de sus divinidades, así como para los adornos de sus gobernantes principales. Esta costumbre tan arraigada en los pueblos indígenas era practicada desde tiempos ancestrales, aunque al parecer el arte de las “plumas ricas” data del tiempo en que los aztecas conquistaron las provincias de Anahuac<sup>352</sup>; éste sería el inicio de un oficio muy reconocido por los mexicas y que sería llevado a efecto por el gremio de los amantecas, conocidos como “labradores oficiales de plumas”<sup>353</sup> o “artistas de las plumas finas”<sup>354</sup>.

Por otra parte, los aztecas no sólo valoraban las plumas de colores vistosos sino también las que provenían de aves simbólicas como águilas o cuervos; de estas últimas estaba decorada la espalda del traje de Quetzalcóatl<sup>355</sup>. Además, es necesario indicar que entre las joyas de los dioses y gobernantes se solían incluir las “plumas ricas” con el fin de darles mayor belleza y significado; en este sentido el oro no tenía para los indígenas el valor que le daban los españoles, pues no era moneda de cambio; sin embargo, las plumas, la sal y algunas hierbas medicinales y alucinógenos utilizados en las ceremonias guerreras llegaron a ser valiosas “monedas” de cambio entre las tribus americanas.

Del mismo modo, los mayorunas o barbudos amazónicos mantenían comercio de papagayos con otras tribus, aún enemigas, pues utilizaban penachos de ellas. Otras comunidades que las empleaban para su adorno eran los jíbaros-canelos; igual sucedía con los tupinambas brasileños que hacían adornos corporales con la porción amarilla del plumaje del tucán<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup> La provincia de Anahuac corresponde a la tierra situada cerca del agua. Así se llamaba primeramente al valle mexicano ocupado en gran parte por las lagunas; y así se alude a éstas y no al mar, pues los mexicanos llegaron hasta la costa más tarde, cuando ya estaba formado el nombre de Anahuac. J. BUSCHMANN, “De los nombres de los lugares aztecas (1835)”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo 8, N° 5, 1860, p. 33.

<sup>353</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 663.

<sup>354</sup> T. de MOTOLINIA, *op. cit.*, p. 395.

<sup>355</sup> B. de SAHAGÚN, *op. cit.*, p. 955.

Por su parte, los incas utilizaban especialmente las plumas del picaflor -según ellos un pájaro sagrado-; con ellas confeccionaban la *masca paycha* o corona del emperador inca. El picaflor o colibrí., aparte de tener unas plumas delicadas y de colores que se asemejan a los rayos del sol era considerado en los Andes como el “mensajero de los dioses”.



Fig. 22. El inca Manco Capac con su vestimenta guerrera y su borla real o *masca paycha*. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, t. 29, pág. 79.



Fig. 23. El onceavo inca Guayna Capac, según Guaman Poma de Ayala “tenía su selada *uma chuco* de azul *anas pacra* y su *masca paycha* y su *chambi* y *uallcanca*”. Manco Capac, *op. cit.*, p. 106.

Por su parte, los guerreros araucanos del sur de Chile utilizaban penachos de plumas de águila para, según ellos, ser más veloces en el campo de batalla.



Fig. 24. Vestimenta de los guerreros araucanos según la crónica de Diego de Ocaña, 1600.

Sin duda, los indígenas se pintaban el cuerpo con motivo de los enfrentamientos armados, especialmente con rojo y negro; además cada color representaba una dirección de los puntos cardinales: Norte (blanco), Sur (amarillo), Este (rojo) y Oeste (negro). En efecto, el rojo y el negro fueron los colores por excelencia de la guerra en Mesoamérica y en la América andina.

Por otro lado, entre los jíbaros se aprecia el carácter de protección mágica concedido a la pintura corporal y facial; asimismo, el color rojo (asociado a las prácticas guerreras) se utilizaba también contra enfermedades, en relación con la brujería, como amuleto amoroso y para obtener beneficios en la caza. Por último, la práctica de la pintura es también antigua entre los omaguas, ticunas y pebas en la región amazónica<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> V. PATIÑO, V., *op. cit.*, cap. 7 del tomo 4.

#### 5.4. Otros rituales relacionados con los conflictos bélicos

Los indígenas americanos tenían la creencia generalizada de que si poseían una parte de sus enemigos (huesos, dientes, cráneo, u otros miembros del cuerpo) o, incluso, parte de sus atuendos o vestimentas (sombreros, espadas o escudos) de alguna forma se apoderaban de la fuerza que éstos tuvieron en vida. Esta realidad no deja de ser paradójica en cuanto que supone la admiración y respeto por quienes han sido sus adversarios y a quiénes se intenta emular mediante sus objetos personales. Por ejemplo, los tupinambas utilizaban los dientes de sus enemigos para hacer collares; de igual modo, los ticunas amazónicos danzaban alrededor de la cabeza desprendida del cuerpo en señal de victoria<sup>358</sup>.

La reducción de cabezas era otra forma mediante la cual pensaban que se apoderaban del enemigo; una muestra de esta práctica se encuentra entre los jíbaros de la Amazonia ecuatorial. Las cabezas humanas reducidas son miniaturas con piel gruesa oscura (a partir de 2,5 mm.) y no tienen huesos en su interior, pero la piel y el cabello están bien preservados; por lo general la boca está cosida y son llevadas con cuerdas.

También se han utilizado en otros lugares de América las cabezas trofeo que se distinguen por un hueco en la frente y en la parte inferior del cráneo; hay ejemplos de cabezas con y sin piel y cabello. A veces, es el caso de la cultura Nazca, se usaron espinas de cactus para cerrar los labios.

## 6. Comentarios finales

Después de realizado este estudio es evidente que en los indígenas americanos hubo una estrecha relación entre guerra y religión. Para ellos los conflictos armados eran un estilo de vida conectado con sus creencias en dioses que -según ellos- les mandaban diferentes señales que a su vez eran interpretadas por los intermediarios celestes -chamanes, agoreros o sacerdotes indígenas-. Por su parte, los españoles, al igual que los indígenas, recurrieron a sus divinidades para solicitar favores en el campo de batalla y de esta forma demostrar a los indígenas el apoyo celestial a la conquista del Nuevo Mundo. La supuesta presencia del Todopoderoso, de la Virgen y de los santos en los acontecimientos bélicos también servía como argumento para consolar a la tropa que muchas veces caía en el desánimo y en la pérdida de moral, tal vez por encontrarse en un territorio indómito y alejado de sus familias.

---

<sup>358</sup>ibidem.

Cuando se estudian los enfrentamientos armados en América y se relaciona con la preparación de unos y otros, queda al descubierto la espiritualidad del ser humano, ya que éste tiende casi siempre, especialmente en situaciones límites como la guerra, a apoyarse en supuestos espirituales como la divinidad, los sueños o los oráculos. Es evidente que los seres humanos ponen su confianza en poderes extraordinarios que van más allá de lo tangible y que de alguna forma les hace sentirse trascendentes; en el caso de los indígenas la valentía y las buenas acciones en vida los llevaba a alcanzar incluso la divinidad si la colectividad así lo estimaba. Por su parte, los españoles decían luchar por su dios y su rey para alcanzar la vida eterna.

Sin duda, la relación entre religiosidad y guerra fue una realidad en la cosmovisión indígena americana y de ello dan fe los distintos rituales y prácticas que éstos hacían antes, durante y después de los enfrentamientos; todo ellos suficientemente documentados en las diversas fuentes reseñadas en esta investigación.

Por último, ambos colectivos -indios y europeos- sentían la necesidad de apoyarse no sólo en la idea abstracta de sus dioses, sino también en los símbolos que les daban fuerza y valor en el combate. No obstante, este encuentro entre dos “mundos” distintos quedó plasmado en conflictos armados, muertes y sufrimientos, que con frecuencia fueron fruto de la desconfianza, la ambición y la intolerancia que podía observarse en las relaciones entre hispanos e indígenas americanos.

## Breve Curriculum Vitae de Autores

**PEDRO CARDIM:** Profesor de Historia Moderna en la Universidade Nova de Lisboa; investigador del Centro de História de Além-Mar de la Universidade Nova de Lisboa; investigador del Instituto de Ciências Sociais de la Universidade de Lisboa. Autor de varios trabajos sobre historia política de Portugal y de la América Portuguesa en la época moderna.

**DAVID GONZÁLEZ CRUZ:** Investigador Principal del Grupo de Investigación “Mentalidad, sociedad y medioambiente en Andalucía e Iberoamérica en la Edad Moderna” y profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Huelva. Ha obtenido el Premio Extraordinario de Doctorado de la Universidad de Sevilla y ha sido responsable de diferentes programas de doctorado de carácter internacional. Asimismo es Académico Correspondiente de la Academia Paraguaya de la Historia y ha sido Director de Relaciones Internacionales de la Universidad de Huelva. Como fruto de sus investigaciones ha realizado diversos libros y numerosas publicaciones científicas; su último libro ha sido traducido a lengua francesa con el título *Une guerre de religion entre princes catholiques. La succession de Charles II dans l'Empire espagnol* (Paris, Editions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006).

**JULIO IZQUIERDO LABRADO:** Es doctor en Historia y ha sido profesor del Área de Historia Moderna de la Universidad de Huelva. Entre otros reconocimientos, obtuvo el Premio Internacional de Investigación Histórica “Martín Alonso Pinzón”. Es investigador de varios proyectos de I+D de la Universidad de Huelva. Como muestra de sus publicaciones pueden citarse: *La esclavitud en la Baja Andalucía, Palos de la Frontera en el Antiguo Régimen (1380-1830)*, “El descubrimiento del Brasil por Vicente Yañez Pinzón: el Cabo de Santo Agostinho”, “La proyección de la religiosidad de los lugares colombinos sobre América”, entre otras.

**ROBERTO JAVIER LÓPEZ:** Doctor en Historia por la Universidad de Oviedo. Profesor Titular de Historia Moderna en la Universidad de Santiago de Compostela. Es autor de varios libros así como de más de medio centenar de artículos y trabajos de investigación dedicados en su mayor parte a la historia de la cultura y de las mentalidades. En la actualidad forma parte del grupo de investigación que dirige el profesor González Cruz de la Universidad de Huelva y que se dedica al estudio de la mentalidad bélica en Iberoamérica en el siglo XVIII.

**MARÍA VICTORIA LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO:** Catedrática de Historia Moderna de la Universidad Complutense (Madrid). Está considerada como una reconocida especialista de historia política y de las relaciones internacionales; entre sus últimas publicaciones pueden citarse: *La España de Fernando VII. La posición en Europa y la emancipación americana* (2001), «La construcción del equilibrio europeo: de la crisis dinástica a la regulación de la paz» (2006) y «De la “Ilustración” à la victoire du libéralisme modéré. Considérations pour une histoire de la naissance de la modernité politique en Espagne» (2005).

**MARÍA EUGENIA PETIT-BREUILH SEPÚLVEDA:** Doctora en Geografía e Historia y premio extraordinario de doctorado. Ha sido profesora de la Universidad de la Frontera (Chile), de la Universidad de Huelva (España) y de la Universidad de Temuco (Chile); actualmente es profesora de la Universidad de Sevilla (España). Entre sus publicaciones científicas pueden mencionarse: *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*, “Diosas, vírgenes y chamanes femeninos en el mundo indígena hispanoamericano durante el Antiguo Régimen”, *Historia eruptiva de los volcanes hispanoamericanos (siglos XVI al XX): el modelo chileno*, “Religiosidad popular y desastres naturales en el Reino de Chile (Siglos XVI al XVIII)”, *Desastres naturales y ocupación del territorio en Hispanoamérica*.

