



Trabajo de Investigación

Máster Universitario en Estudios Avanzados de Historia Moderna:

“Monarquía de España”, siglos XVI-XVIII

Pobreza, observancia y proyección de la orden dominica en
Cantabria: de Malfaz a del Pozo

Realizado por: *Eduardo Ruiz Sánchez*

Dirigido por: *Tomás A. Mantecón Movellán*

Santander, Septiembre de 2013

ÍNDICE

Introducción.....	3
1. El perfil de los reformadores: vida y formación de Malfaz y del Pozo.....	8
1.1. Fray Juan Malfaz y la Orden de Predicadores.....	9
1.2. La génesis del proyecto reformado y su implantación en Las Caldas.....	12
1.3. La continuación de la empresa espiritual: Fray Alonso del Pozo.....	19
2. El proyecto reformador de los dominicos en Cantabria.....	27
2.1. Las reglas de observancia del convento de Las Caldas.....	28
a) “Recuperar” la observancia.....	28
b) Referentes doctrinales y teóricos de la observancia conventual.....	34
2.2. Las formas de la predicación en La Montaña.....	39
a) Los instrumentos pastorales de Malfaz.....	41
b) El soporte doctrinal de fray Alonso del Pozo.....	49
2.3. El proyecto de Malfaz y del Pozo como paradigma misionero.....	55
3. Motivaciones espirituales e intereses mundanos: patronazgo y misiones.....	60
3.1. El patrocinio de María Ana Velarde de la Sierra.....	61
a) Estrategias familiares y de reproducción social.....	61
b) Patronazgo, preeminencia social y relaciones de poder.....	70
3.2. “Relaxación de las costumbres” en La Montaña, ¿pretexto para el proyecto infanzón?...	76
3.3. La proyección de los dominicos a finales del siglo XVII.....	82
Conclusiones: el porqué del proyecto observante.....	85
Fuentes.....	88
Bibliografía.....	89

Introducción

Para una mejor comprensión, tanto de la estructura como de los objetivos de este trabajo, resultaría conveniente comenzar explicando, por un lado, la elección del tema de estudio y por otro, el proceso de elaboración, cuya confluencia ha determinado la forma y el fondo del análisis que a continuación se presenta. Sin duda, el elemento fundamental que ha definido el carácter de este estudio, ha sido la elección de la que ha servido como fuente principal para su desarrollo. Se trata del manuscrito depositado en la Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo de Santander: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz*¹. Como reza su título, la obra contiene las constituciones que fray Juan Malfaz implantó en el convento dominico de Las Caldas al acceder al cargo de prior en 1663. Sin embargo, no fue el padre Malfaz el autor del manuscrito, sino que fue su sucesor, fray Alonso del Pozo, quien en una fecha indeterminada entre 1686 y 1695, decidió recoger por escrito los principios de esta regla conventual rigorista; con el doble propósito de asegurar su continuidad en el convento de Las Caldas, pero también con el fin de trasladar este modelo a la nueva comunidad observante creada por él mismo en el santuario de Montesclaros.

Así pues, el punto de partida de este trabajo ha sido el análisis global del manuscrito, cuya información ha dado lugar a las preguntas que han dirigido el desarrollo de este estudio. De alguna manera, se puede decir, un documento extraordinariamente rico me ha planteado problemas que exigían de una investigación específica que, como no podía ser de otro modo, me ha obligado a componer una masa crítica suficiente a partir de las investigaciones ya realizadas. Fundamentalmente, la problemática central planteada tras la lectura del manuscrito ha sido la siguiente: ¿qué factores fueron responsables de la llegada a Cantabria de una comunidad conventual observante como la de Las Caldas a finales del siglo XVII? ¿Por qué el proyecto evangelizador de Malfaz y del Pozo revistió un carácter tan rigorista como el que dejan entrever las *Reglas de Observancia*? ¿Qué tipo de intereses intervinieron en la concreción de dicho proyecto? ¿Cuál era el entorno social y cultural en el que este se inscribió, y al mismo tiempo,

¹ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz. Año 1663*, Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo, Sección Fondos Modernos, Ms. 1113.

del cual procedían sus propios fundamentos? Y, ¿cómo interpretar todos estos problemas dentro del movimiento misional que se gestó en España, Europa y Ultramar sobre las bases construidas por la Iglesia postridentina?

Con el fin de contestar a estas cuestiones, el trabajo se estructura en tres grandes bloques. La primera parte, desarrollada en el *apartado 1.*, proporciona el necesario punto de partida para el análisis de las problemáticas planteadas, trazando los perfiles intelectuales y formativos de quienes fueron protagonistas de esta destacada empresa espiritual: los dominicos fray Juan Malfaz y fray Alonso del Pozo. Además de recoger sus datos biográficos más importantes, se rastrean aquí las causas que trajeron precisamente a ambos religiosos a desarrollar su actividad misionera hasta las “recónditas” tierras de La Montaña.

La segunda parte, correspondiente al *apartado 2.*, se centra en el análisis pormenorizado del proyecto pastoral que ambos dominicos trajeron hasta Cantabria, a través sobre todo de la información contenida en las *Reglas de Observancia*. Con este apartado se trata de proporcionar una explicación tanto de la lógica subyacente de las constituciones conventuales, como del encuadre de estas dentro de los arquetipos de vida monástica propios de la Orden de Predicadores. Por otra parte, también se analizan los instrumentos pastorales más importantes que Malfaz y del Pozo emplearon como parte de su labor evangelizadora, rastreando sus orígenes teóricos así como el encaje de este modelo misionero en los principios de la Iglesia postridentina y las prácticas religiosas propias de los dominicos a finales del siglo XVII.

El tercer bloque, está dedicado a analizar la importancia que el patrocinio de la nobleza local tuvo en el desarrollo de este tipo de proyectos misioneros, considerando además la integración de estas obras pías dentro de la panorámica social más amplia conformada por las estrategias de reproducción social de los patrocinadores. En este caso, es la figura de doña María Ana Velarde de la Sierra la que jugó un papel esencial en la plasmación del proyecto reformador encarnado por Malfaz, ya que fue esta ilustre señora perteneciente a uno de los más importantes linajes infanzones de la región, quien patrocinó económicamente el establecimiento de la nueva comunidad conventual. Por esta razón, el *apartado 3.* se centra en el análisis de los intereses familiares y patrimoniales que impulsaron a María Ana Velarde a patrocinar el establecimiento de fray Juan Malfaz y su comunidad en el santuario de Nuestra Señora de Las Caldas. En este sentido se destacará la confluencia entre intereses “mundanos” y espirituales, es decir, considerando la interrelación del entorno social y las formas culturales como conjunto,

incorporando a esta perspectiva eminentemente social los intereses directores de las órdenes religiosas; en este caso, de la Orden de Santo Domingo a finales del siglo XVII.

En definitiva, mi objetivo no es otro que construir una explicación lo más completa posible sobre el establecimiento de la *observancia* conventual en la comunidad de Las Caldas, tratando de aclarar por qué este proceso fundacional adquirió unas características tan particulares; si es que acaso puede hablarse de tal “particularidad” respecto a los abundantes ejemplos que compusieron el diverso panorama de las fundaciones conventuales en la España Moderna.

En lo que se refiere a las fuentes manejadas para la realización de este trabajo, se han consultado otras obras de fray Alonso del Pozo (además de las *Reglas de Observancia*), como la *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento* publicada en 1700², que incluye una parte dedicada a la *Vida y Virtudes* de fray Juan Malfaz, o la *Vida de la Venerable Madre doña Michaela de Aguirre* publicada en 1718, tiempo después de la muerte de su autor³. También ha sido importante contar con una obra escrita por el propio Malfaz, el *Modo de bien vivir para gente trabajadora*; obra que, aunque publicada en 1786 bajo autoría de fray Alonso del Pozo, este atribuye en su crónica de Las Caldas a la pluma de su predecesor⁴. Por último, también se ha empleado la crónica que Juan de Villafañe realizó a finales del siglo XVI, la *Relacion Historica de la vida, y virtudes de la Excelentissima Señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo Ossorio y Quiñones... fundadora de los colegios de Villagarcia, Oviedo y Santander de la Compañia de Jesus*, obra que proporciona una panorámica general de las seculares necesidades espirituales que, en opinión de muchos contemporáneos, padecieron los habitantes de la Cantabria Moderna⁵.

² POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, impreso en San Sebastián por Bernardo de Ugarte, 1700.

³ POZO, Fr. A. del: *Vida de la Venerable Madre doña Michaela de Aguirre*, Madrid, impreso por Lucas Antonio de Bedmar, 1718, aprobación de fray Pedro de Ayala.

⁴ POZO, Fr. A. del: *Modo de bien vivir para gente trabajadora*, Madrid, Impreso en la oficina de Pantaleón Aznar, 1786.

⁵ VILLAFAÑE, J. de: *Relacion Historica de la vida, y virtudes de la Excelentissima Señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo Ossorio y Quiñones... fundadora de los colegios de Villagarcia, Oviedo y Santander de la Compañia de Jesus*, en Salamanca en la imprenta de Francisco García Onorato, 1723.

En cuanto al soporte bibliográfico utilizado, a pesar de la gran cantidad de autores a los que se hace referencia, resulta ineludible destacar los trabajos que realmente han servido de referencia para la construcción de todo este análisis. Dedicados a la historia regional, sobresalen estudios como los de Tomás A. Mantecón Movellán⁶, referidos a la religiosidad popular, conflictividad social e historia del parentesco; o los exhaustivos trabajos de Josué Fonseca Montes⁷ sobre el estamento eclesiástico en la Cantabria del Antiguo Régimen y Marina Torres Arce⁸ sobre los servidores del Santo Oficio en la región. Respecto a la importancia del patronazgo de obras pías como parte de las estrategias de reproducción social de las élites, han resultado de consulta imprescindible obras de síntesis como la de Ángela Atienza⁹ sobre el fenómeno conventual en la España Moderna, pero también estudios específicos sobre los casos más relevantes de mecenazgo artístico en la región, como los de M^a del Carmen González Echegaray¹⁰, Julio J. Polo Sánchez¹¹ o los de Begoña Alonso Ruiz¹². Por último, definiendo el marco social de las élites regionales del norte peninsular, los trabajos de Rosario Porres Marijuán¹³, que ofrecen un necesario encuadre, además de una novedosa, compleja y rica perspectiva de análisis, junto con los de José María Imízcoz Beunza¹⁴ y Pegerto Saavedra

⁶ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, 1990; “La familia *infanzona* montañesa, un proyecto intergeneracional”, en J. CASEY y J. HERNÁNDEZ FRANCO (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, Universidad de Murcia, 1997; “Población y sociedad en la Cantabria Moderna”, en *Actas del II Encuentro de Historia de Cantabria*, tomo I, Santander, 25-29 de noviembre de 2002, Universidad de Cantabria, 2005.

⁷ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, 1992.

⁸ TORRES ARCE, M.: “Comisarios, familiares y calificadores en el distrito del tribunal inquisitorial de Logroño (1690-1705)”, en P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, V. PINTO CRESPO, J. MARTÍNEZ MILLÁN (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España Moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Universidad Autónoma de Madrid, 1996; *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico: el Tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, 2006.

⁹ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.

¹⁰ GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^a. C.: *Santuarios Marianos de Cantabria*, Santander, Diputación Regional de Cantabria, 1988.

¹¹ POLO SANCHEZ, J. J.: “La edificación de la iglesia parroquial de La Revilla de Soba: un ejemplo de mecenazgo laico en Cantabria”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 57, 1991.

¹² ALONSO RUIZ, B.: “Linajes, casas y capillas. La promoción arquitectónica en Santander durante la Edad Moderna”, en *Liño: Revista anual de Historia del Arte*, 13, 2007.

¹³ PORRES MARIJUÁN, R.: “Maniobras políticas y convulsión social en la aproximación de los jesuitas al País Vasco en el siglo XVI”, en J. MARTÍNEZ MILLÁN/ H. PIZARRO LLORENTE/ E. JIMÉNEZ PABLO (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.

¹⁴ IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Patronos y mediadores. Redes familiares en la Monarquía y patronazgo en la aldea: la hegemonía de las élites baztanesas en el siglo XVIII”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA (dir.),

Fernández¹⁵, han constituido la base sobre la que se articula toda la perspectiva social del presente estudio.

Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX), Zarautz, Universidad del País Vasco, 2001.

¹⁵ SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P.: “Las lógicas de la organización familiar y la reproducción social en la España cantábrica y noratlántica en el Antiguo Régimen”, en M. RODRÍGUEZ CANCHO (coord.), *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Badajoz, Junta de Extremadura, 2002.

1. El perfil de los reformadores: vida y formación de Malfaz y del Pozo

El concepto de reforma que aparecerá en las siguientes líneas, se refiere fundamentalmente al que se erigió en eje evangélico y verdadera obsesión de la Iglesia postridentina: “homogeneizar el culto e instruir en doctrina y moral más convenientemente a los fieles”¹⁶. Por esta razón, las misiones adquieren una importancia capital dentro del nuevo impulso cristianizador surgido en Trento, ya que, como comenta Tomás Mantecón, dichas iniciativas se convirtieron en “el instrumento para una recristianización armónica con la doctrina tridentina, al tiempo que un ariete contra las formas populares de religiosidad y moralidad legitimadas por la tradición, costumbre y práctica local, así como creencias supersticiosas de difusas raigambres”¹⁷.

Solo teniendo en cuenta este contexto pueden resultar comprensibles proyectos misioneros y “reformadores” como los que van a presentarse a continuación. Precisamente, recristianización y reforma moral fueron los pilares básicos sobre los que los dos primeros priores del convento dominico de Las Caldas, acometieron su labor evangelizadora en la región. En efecto, como auténticos agentes de la reforma, fue como llegaron a Cantabria fray Juan Malfaz y fray Alonso del Pozo, religiosos de la Orden de Predicadores fuertemente comprometidos con la tarea de transformar la sociedad de la época acorde con los ideales de virtud que según la Iglesia católica contrarreformista debían caracterizar al verdadero cristiano. Con la intención de justificar la existencia de este compromiso por parte de ambos religiosos, esta primera parte del trabajo está dedicada a trazar sus rasgos biográficos y formativos, propios de los dominicos en el siglo XVII, los cuales definieron sus preocupaciones sociales y espirituales.

¹⁶ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?: espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna”, en *Revista Convergência Crítica: Núcleo de Estudos e Pesquisas em Teoria Social*, vol. 1, nº 2, 2012, p. 301.

¹⁷ *Ibid.*, p. 302.

1.1. Fray Juan Malfaz y la Orden de Predicadores

Fray Juan Malfaz nació en Cigales (actual provincia de Valladolid) el 14 de febrero de 1628. Quedando huérfano a los cuatro o seis años, fue recogido por una tía suya vecina de Ampudia, la señora María Conchuelo¹⁸. Enviado por su tía a la escuela de primeras letras, pasó después al estudio de gramática hasta que a los trece años de edad fue aceptado como novicio en el convento dominico de San Pablo en Valladolid¹⁹, “haciendo profesión religiosa tres años después y ordenándose sacerdote a los 25 años”²⁰. En octubre de 1652, Malfaz ingresó en el prestigioso colegio de San Gregorio, “centro de estudios superiores de Filosofía, Teología, Sagrada Escritura y Derecho”²¹. En cuanto al contenido de dichos estudios, es destacable que ya durante esta etapa comienzan a aparecer algunos de los rasgos que marcarán su actividad evangelizadora posterior como prior del convento de Las Caldas. En efecto, en la obra que fray Alonso del Pozo escribió sobre la historia del convento y la vida de Malfaz (y fuente básica para este trabajo), el cronista resalta la inclinación del religioso por la doctrina “primitiva”:

“Dedicose al estudio de la Sagrada Teologia y muy en especial à estudiar en Santo Thomas: queria Teologia de substancia, y aunque no rehusava el estudio de las materias, que escribian sus Maestros, y mirava los Autores modernos para muchas disputas, y Actos Escolasticos, que se ofrecian; pero mas gustava de los antiguos, y sobre todos de Nuestro Angelico Doctor Santo Thomas. Davale en rostro el que se gastasse el tiempo en questiones inutiles, que inventan cada dia los Autores de estos tiempos (...)”²².

En relación a su formación en el Colegio de San Gregorio, no parece que Malfaz destacara como gran erudito y docto teólogo, sino que más bien estuvo inclinado al estudio de lo que acertadamente podría denominarse como “teología básica”, restringida al ámbito de la escolástica tomista:

¹⁸ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, impreso en San Sebastián por Bernardo de Ugarte, 1700, pp. 61-63.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 63-67.

²⁰ POLO SÁNCHEZ, J. J. e I. COFIÑO FERNÁNDEZ: “El convento dominico de Nuestra Señora de Las Caldas de Besaya (Cantabria) y la arquitectura religiosa del foco vallisoletano”, en *BSAA arte*, LXXVI, 2010, p. 165.

²¹ *Ibid.*

²² POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, p. 106.

“El siervo de Dios Fray Juan Malfaz (aunque no condenaba las disputas, por ser muy utiles en la Iglesia) sentia mucho que se empleasse el tiempo en delicadezas inutiles, dexando à un lado la doctrina solida, que hace à los hombres sabios, y no queria emplear su entendimiento en semejante estudio”²³.

Considero altamente significativo, que en una obra destinada a recoger la *Vida y virtudes del venerable padre Fray Juan Malfaz*, aparezca siquiera una referencia al aparente desinterés que el religioso mostró respecto a buena parte de sus estudios durante su etapa de colegial; a no ser claro, que como se verá más adelante, fueran estas las características que del Pozo trató de enfatizar, indentificándose plenamente con el proyecto evangélico y pastoral de quien sería su máximo referente a la hora de desarrollar su propia actividad misionera. Precisamente, fray Alonso del Pozo relata (como testigo directo), un caso bastante ilustrativo respecto a estas tendencias manifestadas por fray Juan Malfaz, el cual, tuvo lugar cuando este ya se encontraba en el convento de Las Caldas ejerciendo como prior:

“Esto experimente yo en una ocassion hallandome en el Convento: Pareciale à un Religioso, que segun el repartimiento del tiempo, que avia hecho el venerable Prior en las ocupaciones de Coro, Oracion, y exercicio de confessar, y otros, no avia lugar para estudiar; ò si le avia, era muy poco, segun à el le parecia (...). Y aunque parece que el Religioso tenia razon en su reparo: No quiso el Santo Prelado innovar en lo que avia dispuesto: Porque la tenia èl mayor, en que todos sus Subditos fuessen sencillos, obedientes, y sin replicas, que la que avia en dar algo mas de tiempo al estudio: mayormente que este se suplia con las conferencias de Comunidad, en que se aprendia mucho mas Moral, que estudiando por los Libros, como se dira en su propio lugar”²⁴.

En definitiva fray Alonso del Pozo dibuja el perfil intelectual y espiritual de un hombre con una forma particular de entender su labor evangelizadora y su propia vida religiosa, siendo su eje central el mantenimiento de un comportamiento ejemplar y virtuoso por parte de los religiosos mediante una observancia rigorista:

“Aunque el siervo de Dios Fray Juan Malfaz determinó passarse à vivir al Convento de las Caldas movido del zelo de la salvacion de las almas de sus proximos; pero su primera intencion era su propio aprovechamiento: Porque fuera indiscreto su zelo, sino mirara primero por su alma, que por las agenas, y fuera muy poco el fruto que hiciera

²³ *Ibid.*, p. 109.

²⁴ *Ibid.*, p. 160.

su Predicacion, sino precediera con el exemplo de su vida: que como dixo San Gregorio, necessaria es que sea despreciada la Predicacion, de aquel de cuya vida se desprecia: esto es de aquel que no da buen exemplo, ò le da malo. Que es doctrina asentada de los Santos, y Padres de la Iglesia, que mueve mas el exemplo que las palabras”²⁵.

Así pues, es desde esta perspectiva como cabe interpretar el sentido de las *Reglas de Observancia* que Malfaz estableció en el convento de Las Caldas, precisamente, entendiendo la “reformación” de la vida religiosa como primer elemento sobre el que sustentar una verdaderamente provechosa labor evangelizadora. Fue sin duda con esta intención de alcanzar una vida religiosa ejemplar, más que de convertirse en un reputado maestro o refinado teólogo como Malfaz destacó durante sus años de formación en el colegio de San Gregorio. Así lo afirma Alonso del Pozo, quien compartió estudios con Malfaz durante su etapa como colegial en Valladolid, llegando a entablar una íntima amistad con él:

“Todo lo observava en la execucion, para ser un buen Colegial, compuesto en Ciencias naturales, y Sagradas, observancia, Religion, y virtud, modestia, y compostura en obras, y palabras, reformation en Habito, y lo demas, de suerte, que como en San Pablo avia sido en el Noviciado exemplo de Novicios, y Professos, assi en el Colegio era exemplo de Colegiales; de que yo puedo deponer, como testigo de vista”²⁶.

Especial incidencia sobre la “reformación en hábito” que el venerable padre ejerció aunque ello implicara desatender otras áreas de su formación como colegial de la Orden de Predicadores. Así lo prueba Alonso del Pozo al recoger el nombramiento de fray Juan Malfaz como lector de Artes del colegio de San Gregorio en 1658:

“Los Lectores de el Colegio, no leen à sus discipulos por Author determinado; escriben sus Artes, y estas son las que dictan, leen, y explican à los Estudiantes. No pudo el siervo de Dios escribirlas cumplidamente, como los demas hacian. Dexo imperfecta la Logica, y no acabó la Philosophia. Esto fue mal visto en el Colegio: y como por otra parte le veyan con salud, y acudir a Confessiones (à que no tenia siendo Colegial precissa obligacion, y que al parecer debia escusarse de ellas, acudiendo primero à cumplir con la de Lector) era motivo de juzgarle, por imprudente, indiscreto, y que por cosas no precissas, dexaba las que lo eran. Yo no dudo que para con Dios cumplio el venerable padre con lo que debia”²⁷.

²⁵ *Ibid.*, pp. 155-156.

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁷ *Ibid.*, pp. 127-128.

De nuevo, en la apreciación realizada por el padre del Pozo, destaca la preferencia de Malfaz por instrumentos pastorales alejados del estudio de la lógica o la filosofía, surgiendo ya en esta temprana etapa la confesión como eje de su concepto de actividad misionera. Profundizando en esta imagen de sencillez y claridad, Alonso del Pozo refiere la opinión que Malfaz poseía sobre la formación teológica predominante en su tiempo:

“Assi los antiguos, que estudiavan las divinas letras, y la Doctrina de Santo Thomas, y Santos Padres, eran hombres Eminentes, y verdaderamente Sabios, y Valientes para la defensa de la Fee. Mas ahora, que todo lo mas que se estudia es sutilezas, y opiniones Metaphisicas, y muchas inutiles, y sin substancia, y todo lo mas *Furfur furfuris* (como el siervo de Dios decia) salvado, y poca harina, limpia, y solida, y ay tanta variedad en los modos de decir, y guisar las opiniones, quanta es la de los ingenios, y se hace de esto mas caudal, que de las doctrinas solidas, y macizas, son muy pocos los que se pueden llamar Sabios, y muy muchos los opinantes Metaphisicos. Esto es lo que sentia el devoto Colegial Fray Juan Malfaz, del modo comun de estudiar en estos tiempos”²⁸.

En resumen, la figura de fray Juan Malfaz aparece como la de un hombre poco aficionado a disquisiciones teóricas en relación a la Teología y la doctrina cristiana. Muy al contrario, su perfil intelectual se encuadra dentro de las corrientes, que en el seno de la propia orden, propugnaban la vuelta a los maestros antiguos, destacando la escolástica de Santo Tomás por encima de todos ellos. Por otra parte, Malfaz consideraba el ejemplo como más eficaz herramienta evangelizadora, convirtiendo el rigor de la vida religiosa en modelo válido para todo cristiano; es decir, concibiendo la *ejemplaridad* como punto de partida para la recristianización que Trento había preconizado. Proyecto que se concretaría en las estrictas reglas de observancia conventual que Malfaz establecería tras su llegada al convento de Las Caldas, así como en la importancia de la confesión y la penitencia como eje de su actividad pastoral.

1.2. La génesis del proyecto reformado y su implantación en Las Caldas

Las nociones de *reforma* y *observancia* cobraron centralidad como guía de la obra espiritual de Malfaz primero, y fray Alonso del Pozo después, para conformar el proyecto misionero que desarrollaron entre las gentes de La Montaña en su calidad de priores del

²⁸ *Ibid.*, pp. 106-107.

convento de Las Caldas. No obstante, antes de avanzar en este sentido, es necesario matizar esta aparente “excepcionalidad” demostrada por las inclinaciones espirituales de Malfaz durante su estancia en el colegio de San Gregorio, ya que no en vano, se ordenó dominico en el que fuera primer convento “reformado” de la Orden de Predicadores desde la segunda mitad del siglo XV²⁹. Obviamente, no es posible encontrar en este periodo tan anterior a la época de Malfaz, los rasgos de la religiosidad y estilo pastoral que tanto él como su sucesor, desarrollaron como priores; destacando ante todo la centralidad del sacramento de la confesión y la penitencia. Más bien, estas prácticas estuvieron directamente vinculadas a los dictámenes surgidos del Concilio de Trento, y también, y no en menor medida, a la nueva religiosidad que las órdenes descalzas desarrollaron a lo largo del siglo XVII. Aún así, es preciso subrayar aquí algunos elementos esenciales.

En primer lugar, fue en el siglo XV cuando la Orden de Predicadores se sumó a las denominadas corrientes “reformadas” procedentes de Roma; segundo, que fue precisamente el convento de San Pablo en Valladolid el primer centro adscrito a dichos principios; y tercero, que fue en este momento cuando esta “reforma” conventual fijó el que se convertiría en eje director de la actividad y organización de las órdenes mendicantes en los siglos siguientes. Recurriendo a las palabras de Guillermo Nieva Ocampo: “La clave de toda reforma (*reformatio in capite*) suponía que quienes querían reformar a los demás, debían comenzar por sí mismos (*reformatio in membris*)”, de ahí que la reforma de los conventos y monasterios de regulares fuera tenida por esencial para que dichas comunidades pudieran ser consideradas como ejemplares para el resto de la cristiandad”³⁰.

De todas formas, a pesar de cuanto se ha señalado, no deja de ser llamativo que aún en tiempos de Alonso del Pozo, la etapa anterior a la reforma de la orden (el periodo conocido como la “Claustra”), estuviera todavía presente en la mente de los dominicos como una época de “relajación” y calamidades. Así aparece reflejado en la historia sobre la vida del padre Malfaz, en referencia a la fundación del colegio de San Gregorio por fray Alonso de Burgos, miembro de la orden y obispo de Palencia:

²⁹ NIEVA OCAMPO, G.: “*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma en los dominicos en Castilla en el siglo XV”, en *En la España Medieval* vol. 32, 2009, p. 300.

³⁰ *Ibid.*, p. 302.

“(…) En este principio del Rotulo se expressan los motivos, que el venerable y Religiosissimo Obispo tuvo de fundar su Colegio, y que fueron todos santos, y muy agenos de vanidad. Y despues de otras palabras, que tocan à los Reyes Catolicos, de quienes era Confessor, prosigue: *Por aver seydo como fue Frayre professo de la dicha Orden: e Maestro en Santa Teologia, e famosissimo Predicador: viendo muy diminuida, é cayda la dicha Orden (no ay que admirar que era por el tiempo de la Clastra, en que se relaxaron todas las Religiones) ó carecer de Letrados, è aun de Religiosos para que predicassen, é enseñassen nuestra Fee Catolica.* Este fue otro motivo, *por restaurar la Orden*”³¹.

Es importante no perder de vista que la marcada preferencia de Malfaz por la doctrina “primitiva”, con Santo Tomás como referente fundamental, no debió ser en absoluto una característica excepcional entre los religiosos de San Pablo y los colegiales de San Gregorio. A lo sumo, como destacó en su obra fray Alonso del Pozo, únicamente cabría resaltar el especial énfasis que el padre Malfaz puso en el valor del ejemplo de una vida virtuosa, la confesión y la penitencia como más importantes instrumentos pastorales al servicio de la evangelización.

Una vez esbozados los principales rasgos intelectuales de quien llegaría a ser reconocido “reformador” de La Montaña, es momento para conocer cómo el religioso vallisoletano terminó convirtiéndose en fundador de una de las comunidades de clero regular más importantes de la Cantabria del Antiguo Régimen. El primer contacto de Malfaz con Las Caldas se produjo durante su etapa como colegial de San Gregorio (es decir, antes de 1663), cuando realizó un viaje a La Montaña comisionado al servicio del colegio:

“Estando en su Colegio le dieron comission el Rector, y Consiliarios para hacer las pruebas de un pretendiente natural de un Lugar llamado Rumorosa, que está en las Montañas de Santander, y para passar à el por el camino Real de Castilla, avia de ir por las Caldas. Llegò aqui el siervo de Dios: entrò en la Iglesia à hacer oracion: puso los ojos en la Sagrada Imagen, y pareciole tan agraciada y devota, que le llevò el corazon. Salio para proseguir su viage: reparo en los montes, y riscos que cercavan el Convento: consideró el desierto, y soledad del sitio, y como era tan amigo de retiro y recogimiento, pareciendole à proposito para vivir en el, dixo entre si: (segun el refirio despues) *O que buen sitio es este para venirse aqui quatro, ó seis amigos, à hacer vida Religiosa, y enseñar la Doctrina Christiana à la gente de estas Montañas*”³².

³¹ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 105.

³² *Ibid.*, p. 140.

El convento al que se refiere Alonso del Pozo es, en efecto, el de Las Caldas, ya que no se trató de una fundación *ex-novo* de Malfaz, sino que los orígenes de la comunidad religiosa allí establecida para custodiar la imagen mariana se remontan a mucho tiempo atrás. Concretamente, la primera (aunque exigua) presencia de una comunidad de religiosos en Las Caldas, data de 1605, cuando dos frailes dominicos se establecieron en el lugar dependientes del que fuera primer convento de la Orden de Predicadores en Cantabria, el de *Regina Coeli* de Santillana del Mar, fundado en 1591 bajo el patrocinio de don Alonso Velarde³³. “Nacido en la villa de Santillana en 1520 y casado con su prima doña Catalina de Velarde y Barreda en 1550, es tenido como tronco y progenitor de este apellido (...)”³⁴. Desafortunadamente para los dominicos, y también para los planes del linaje, dicho patronazgo no perduró, ya que tras su muerte en 1597, el compromiso adquirido fue anulado por su sucesor don Pedro Velarde, pasando el patronazgo del convento a don Íñigo López de Mendoza, quinto duque del Infantado, al año siguiente³⁵. Volviendo al convento de Las Caldas, la presencia de frailes dependientes de la casa matriz de Santillana, fue muy débil en un principio, limitada a un par de religiosos que habitaban la ermita donde se custodiaba la imagen sagrada, hasta que en 1613 la pequeña comunidad consiguió su independencia respecto al convento de *Regina Coeli*³⁶. No obstante lo cual, se mantuvieron unas similares condiciones de precariedad hasta la llegada de Malfaz como prior en 1663.

Al margen de esta fugaz experiencia de Malfaz en el santuario de Las Caldas, fue sin duda otro el factor decisivo que le llevaría a ocupar el priorato de la comunidad. Este relevante hecho fue la llegada de doña María Ana Velarde de la Sierra a Valladolid para resolver cierto pleito de importancia en la Chancillería. Era esta una “ilustre dama montañesa y dominica terciaria, que nació en Agüero en 1610 y fue hija de don Alonso Velarde y de doña Inés de la Sierra y Velasco”³⁷, descendiente por tanto de dos de los linajes infanzones más destacados de la Cantabria Moderna. En realidad, la peculiar denominación de “infanzones”, no venía sino a definir a un grupo social preeminente, como era esta nobleza regional, respecto a una población

³³ ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Crónica de la provincia de Santander*, vol. 2, Santander, La propaganda católica, 1922, pp. 228-229.

³⁴ GÓMEZ MARTÍNEZ, J.: *Regina Coeli (Santillana, 1592-1835). Arte y patronazgo en la primera fundación dominicana en Cantabria*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1993, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, pp. 24-27.

³⁶ GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^a. C.: *Santuarios Marianos de Cantabria*, Santander, Diputación Regional de Cantabria, 1988, p. 385.

³⁷ ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Crónica de la provincia de Santander*, *op. cit.*, p. 229.

distinguida casi en su totalidad con la hidalguía universal característica de la cornisa cantábrica. Para consolidar esta conciencia nobiliaria, los infanzones acentuaron aquellos rasgos distintivos que se suponían propios de su grupo, como la reivindicación de un pasado familiar plagado de hazañas militares cuyos orígenes retrotraían hasta la época de la Reconquista³⁸. Además, “eran dueños de solares, mostraban sus blasones en las fachadas de sus casas, disfrutaban de los mejores escaños en los templos y destacados lugares en las procesiones, mostraban sus capillas y túmulos en las iglesias”³⁹, etc. Pero lo más relevante en lo que concierne a la problemática central de este trabajo, es que “el entramado de poder formado en torno a estas familias infanzonas, gracias a una calculada estrategia hereditaria y matrimonial, trascendía una localidad o un solo valle”⁴⁰. Es en este “entramado de poder” donde debe situarse la iniciativa que María Ana Velarde llevó hasta el padre Malfaz para convertirse (ella y su linaje) en patrocinatorios del convento de Las Caldas.

Hija de Alonso Velarde y doña Inés de la Sierra y Velasco, María Ana Velarde entroncó por medio de matrimonio con otro destacado linaje infanzón local, la Casa de Herrera. El elegido para consumar esta alianza fue el capitán Fernando de Herrera, titular de su linaje, y quien a su vez descendía por parte de madre (Elena Barreda Yebra y Velarde) de otra familia vinculada a los Velarde de Santillana. En cuanto a la relación de parentesco de María Ana Velarde con el Alonso Velarde que patrocinó la fundación del convento de *Regina Coeli* en 1591, no he encontrado de forma fehaciente el vínculo que uniría a este con el padre de la susodicha. Aunque existe la posibilidad de que no hubiera entre ellos un vínculo familiar directo, habida cuenta la onomástica de ambos personajes, todo parece indicar que el último pudo haber sido descendiente del primero; conclusión apoyada en el cuadro confeccionado por Tomás Mantecón sobre las estrategias matrimoniales del linaje Velarde⁴¹. En este, aparece un Alonso Velarde como hijo segundo del fundador del convento de *Regina Coeli*, por lo que lo más lógico sería pensar (teniendo en cuenta el periodo normal de relevo generacional), que este sería abuelo de la propia

³⁸ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Población y sociedad en la Cantabria Moderna”, en *Actas del II Encuentro de Historia de Cantabria*, tomo I, Santander, 25-29 de noviembre de 2002, Universidad de Cantabria, 2005, p. 457.

³⁹ *Ibid.*, p. 458.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997, p. 161.

María Ana Velarde, nacida en 1610. Por tanto, su padre, el tercer Alonso Velarde de esta historia, sería un miembro secundario del linaje familiar, sobrino del pariente mayor Pedro Velarde, quien cancelara el compromiso contraído por su padre con los dominicos de Santillana del Mar.

Hasta aquí, sirvan estas breves líneas como presentación del entorno social y familiar de quien patrocinaría el establecimiento de fray Juan Malfaz en Las Caldas. Será en el *apartado 3.1.* donde se analizarán detenidamente las estrategias de reproducción social de las familias implicadas en la promoción de esta importante fundación pía, así como los intereses personales que en conjunto, guiaron la acción de la protagonista de esta historia familiar.

El encuentro de Malfaz con María Ana Velarde en Valladolid, se produjo gracias a la gran reputación que el religioso había adquirido como maestro espiritual y confesor, fama de la que la noble dama montañesa tuvo al parecer noticias antes incluso de emprender su viaje:

“Dedicose el siervo de Dios fray Juan Malfaz en el Colegio à confessar, y gobernar almas. Eran muchas las que governava, assi de seglares, como de Religiosos Colegiales; Porque el grande exemplo de virtud, que en el veian, y el concepto, que tenian de su obrar, obligava á muchos a buscarle por Maestro Espiritual. Entre las hijas de confession, que governó siendo Colegial. Fue una la venerable Señora Isabel Sandí (de quien por ser muy exemplar su Vida, y digna de saberse, se daran algunas individuales noticias en el Libro Tercero, tratando de las especiales amigas, que en Valladolid tuvo la venerable señora Doña Maria Ana)”⁴².

Fue gracias a este hecho que Malfaz comenzó a atender las necesidades espirituales de María Ana Velarde durante su estancia en Valladolid, aceptando la solicitud que con este propósito le hizo fray Alexo Foronda, lector de Artes en Burgos, acordándose de la breve estancia de Malfaz en la tierra de procedencia de quien se convertiría en su “hija espiritual”⁴³. Con toda seguridad, fue a raíz de este encuentro que fray Juan Malfaz logró encontrar el apoyo (bajo la forma del patrocinio de doña María Ana) para el proyecto de vida retirada en el que había pensado durante su viaje al santuario de Las Caldas, y el que finalmente llevaría a cabo a partir de 1663:

⁴² POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁴³ *Ibid.*, p. 142.

“(…) y quando se ofrecio ver à la devota Señora y hija Espiritual suya Doña Maria Ana, confirio con ella el punto, como con quien podia darle mas larga noticia del estado en que se hallava la Montaña. Diosela muy individual, y por extenso: en particular de las grandissimas ignorancias que avia, assi en los Eclesiasticos, como en los seglares. Y ponderò la noble Señora las miserias de su Patria con tan buen termino, y razones tan vivas, y eficaces, y tan llenas de Espiritu de Dios, que oyendolas el siervo de el Señor, le parecio, segun referia despues, que *como un dardo le avian atravesado el corazon*”⁴⁴.

A pesar de no haber hallado constancia documental al respecto, considero que fue en el transcurso de estos encuentros cuando la piadosa señora ofreció su patronazgo al religioso dominico, encontrándose de esta forma los intereses familiares, patrimoniales y espirituales de la patrocinadora, con el afán evangelizador de un religioso como Malfaz, quien ya se había manifestado especialmente sensible a la relajación espiritual que amenazaba por doquier a toda la cristiandad; más aún tratándose de una región como la Cantabria de los siglos modernos, tradicionalmente periférica en la acción pastoral de la Iglesia, en parte por su lejanía del epicentro religioso de esta parte de la región, que se encontraba en la sede del arzobispado en Burgos. Por su valor explicativo incluyo el fragmento donde fray Alonso del Pozo relata la forma en que María Ana Velarde intercedió personalmente ante el provincial de la orden ofreciendo su patronazgo para llevar a cabo la empresa del padre Malfaz:

“Para este fin escribio la venerable Señora Doña Maria Ana una carta al Provincial, en que le explicó con claridad, y discrecion la necessidad de Ministros de el Evangelio que avia en las Montañas, y los grandes desseos que tenia de que se remediassen tantos daños, y finalmente concluye diciendo que lo ha comunicado con su Confessor, el padre Lector fray Juan Malfaz, y que este estava pronto para esta Santa empresa, avida su licencia y bendicion: y le suplica con grande rendimiento, y humildad, le dé licencia, ofreciendo ayudar con su hacienda, y limosna, ella, y su familia al sustento de los Religiosos, que con el padre fray Juan Malfaz se dedicassen á este ministerio”⁴⁵.

Una vez concedida la licencia por el provincial de la orden, a la sazón fray Juan Martínez de Prado, y con la garantía del patrocinio de María Ana Velarde, fray Juan Malfaz emprendió su viaje definitivo desde Valladolid hacia Las Caldas en octubre de 1663, acompañado por otros tres religiosos deseosos de participar en el proyecto espiritual que iniciaba su andadura.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 145.

Compañeros quienes gozaban de la confianza personal del futuro prior, amigos que como el propio fray Alonso del Pozo compartían plenamente sus preocupaciones; aunque tuvieran que pasar todavía algunos años hasta que el destacado cronista de Las Caldas pudiera participar en el proyecto del que sería su predecesor:

“Y como si hasta entonces no hubiera servido à Dios con veras (el que avia sido exemplo de virtud, assi en San Pablo, como en el Colegio) dixo à sus amigos, en mi presencia, que hasta entonces avia vivido vida comun (y à su parecer) floxa, y tibia, y que se iva a las Caldas a *vivir vida estrecha*”⁴⁶.

La relación pormenorizada de este acontecimiento pone de relieve los factores que influyeron en la consecución de un proyecto espiritual como el que representó la llegada de fray Juan Malfaz al convento de Las Caldas en 1663. Por un lado, las preocupaciones espirituales de un miembro del clero regular, perteneciente además a la orden que durante largo tiempo se había considerado guardiana de la ortodoxia católica, conformaban el caldo de cultivo perfecto para este tipo de iniciativas misioneras. Pero por otra parte, el patrocinio de un importante linaje local, encarnado por María Ana Velarde, aparece como cauce fundamental de este propósito; brindando un soporte económico y social al proyecto pastoral de los dominicos, que no habría llegado a concretarse de otro modo.

1.3. La continuación de la empresa espiritual: Fray Alonso del Pozo

De no contar con el inestimable trabajo de fray Alonso del Pozo, sería muy poca la información disponible sobre la figura de fray Juan Malfaz. Desafortunadamente, no existe ninguna obra de esta entidad referente al propio padre del Pozo. No obstante, a través de variadas noticias dispersas, e incluso ciertas referencias autobiográficas que él mismo incluyó en su *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, es posible reconstruir la trayectoria vital de este destacado religioso dominico.

Fray Alonso del Pozo nació en la villa de Tejada, en el obispado de Plasencia, el día 23 de septiembre de 1636, ciudad donde tomó el hábito en el convento dominico de San Vicente en

⁴⁶ *Ibid.*, p. 149.

1655⁴⁷ (sin que estén claros los años de duración de su noviciado). Al igual que Malfaz, del Pozo vivió en el convento hasta que, rondando los 25 años, salió hacia el colegio de San Gregorio de Valladolid, alrededor de 1660. Fue durante esta estancia cuando tuvo lugar el contacto entre ambos personajes, ya que, refiriéndose a Malfaz, el propio padre del Pozo habla sobre los “tres años que le alcanzó en San Gregorio”⁴⁸. Gracias a este hecho, los dos religiosos (por entonces colegiales), llegaron a trabar una intensa amistad, como del Pozo deja entrever a lo largo de toda su obra. Basten para su demostración pasajes como el siguiente:

“Estilavase entonces en el Colegio (y juzgo sera ahora lo mismo) que quando salia de el à leer Artes, à algun Convento, ó à otra ocupacion, le fuessen acompañando, un poco del camino algunos de sus amigos: salio á pie como Religioso de nuestro padre Santo Domingo. Y por el amor que le tenia el padre fray Juan Malfaz, y yo que le amava como amigo. Salimos los dos en su compañía hasta la Villa de Cabezon, que dista dos leguas de Valladolid; y entre las conversaciones que tuvimos en aquel viage, se tocò el hablar de las Caldas. Y el padre fray Dionisio dixo al siervo de Dios: *Bien podiamos disponer irnos à las Caldas: y que vuestra paternidad fuera con algunos amigos por nuestro prior*”⁴⁹.

Quizá sin una relevancia mayor que la anecdótica, sí resulta al menos llamativo que el confesor que Malfaz eligió durante sus años de colegial, procediera precisamente del convento de San Vicente de la ciudad de Plasencia, el mismo donde fray Alonso del Pozo había pasado sus primeros años como religioso⁵⁰. Se trataba de fray Juan Correa, quien llegó a ejercer como prior en Plasencia (y quien también fuera regente del colegio de San Gregorio por este tiempo), el que aparece así como otro posible nexo de contacto entre del Pozo y fray Juan Malfaz.

A continuación se analizará más detenidamente el perfil intelectual de fray Alonso del Pozo, al igual que se hizo al describir la formación del padre Malfaz. Al contrario que este último (que solamente ejerció el cargo de lector de Artes), el dominico extremeño alcanzó los “Empleos de Lector de Artes, y Teología”, logrando además una distinción especial con los “Grados de Presentado y, de Maestro”, llegándose a grangear el “Renombre de *Poço de*

⁴⁷ SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario de Nuestra Señora de Montesclaros*, Vergara, Tipografía de El Santísimo Rosario, 1892, p. 150.

⁴⁸ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., pp. 116-117.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 120.

*Ciencia*⁵¹; cargos y distinciones que indican claramente un perfil formativo superior. Como ya se ha señalado, fray Alonso del Pozo entró en el colegio de San Gregorio hacia 1660, siendo albergado en su “benigno seno por espacio de onze años”, alimentándose con su “pan, Doctrina, y exemplo”⁵². Transcurrido este periodo de once años como colegial, del Pozo volvió como lector de Teología al convento de Plasencia⁵³, hasta que finalmente llegó a Las Caldas para suceder como prior a fray Juan Malfaz tras la muerte de este en 1680. Antes de acometer la tarea pastoral a la que dedicaría el resto de sus días, fray Alonso del Pozo obtuvo el cargo de calificador de la Inquisición, distinción con la que aparece en las diversas obras que se publicaron bajo su autoría. Lo más importante es que el desarrollo de esta actividad al servicio del Santo Oficio, confirma su destacada formación teológica (al menos respecto a Malfaz), ya que como explica Roberto López Vela, la elaboración de los índices de libros prohibidos y la tarea de calificar las proposiciones heréticas, requería de teólogos cualificados que en esos momentos, solo las órdenes regulares podían proporcionar a la Iglesia⁵⁴.

A pesar de no haber podido encontrar constancia documental del momento y las condiciones en que del Pozo accedió al cargo de prior del convento de Las Caldas, resulta incuestionable que fue su estrecha relación con Malfaz, que como él mismo atestigua mantuvo por carta y a través de distintas visitas años después de haber dejado el colegio de San Gregorio, lo que seguramente le llevó a solicitar (o a que le fuera ofrecido) el priorato vacante. Sea como fuere, el padre del Pozo se identificó plenamente con el proyecto *reformado* y *observante* que Malfaz estableció en Las Caldas a partir de 1663, considerándose a sí mismo como continuador de la obra espiritual de su predecesor. Este compromiso con el proyecto evangelizador del padre Malfaz, queda bien patente en las *Reglas de observancia regular para el convento de Las Caldas...*, las cuales no son ni más ni menos, que una recopilación por escrito de las

⁵¹ POZO, Fr. A. del: *Vida de la Venerable Madre doña Michaela de Aguirre*, Madrid, impreso por Lucas Antonio de Bedmar, 1718, aprobación de fray Pedro de Ayala.

⁵² POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, dedicatoria.

⁵³ SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario...*, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁴ LÓPEZ VELA, R.: “Los dominicos y el gobierno de la inquisición en el siglo XVII. El dominio de una doctrina ‘muy fuerte contra los hereges’”, en A. BERNAL PALACIOS (ed.), *Praedicatores, Inquisidores. Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*, vol. II, *Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición*, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2006, p. 33.

constituciones impuestas por Malfaz para asegurar el carácter observante y rigorista de la vida en el convento.

Por otra parte, además de asegurar la obra de Malfaz a través de la compilación de las *Reglas de observancia regular...*, fray Alonso del Pozo llevó a cabo una importante iniciativa para aumentar el alcance del proyecto reformador. Objetivo con el que a partir de 1686 del Pozo se convirtió también en prior del convento de Montesclaros, en el municipio de Valdeprado del Río (comarca de Campoo-Los Valles). Al igual que en el caso del convento de Las Caldas, no se trató de una creación completamente original, sino que desde la Edad Media ya existía en este lugar una pequeña ermita, administrada en forma de capellanía, que hacía las veces de santuario mariano. Fue con motivo de vacar la capellanía del santuario a causa del fallecimiento de su último poseedor en 1685, que fray Alonso del Pozo y fray Fernando Menocal (otro de los religiosos cercanos a Malfaz que lo acompañaron en su retiro hasta La Montaña) elevaron un memorial a Carlos II para que cediese dicho enclave a la Orden de Predicadores; según la crónica de un fraile dominico de finales del siglo XIX: “Tan pronto como se recibió en Madrid este notabilísimo informe, despachó el Rey con fecha 18 de julio de 1686 una Real orden, en la cual cedía gustoso y á perpetuidad el vicariato de Montesclaros con su anejo el de Santa Marina del Otero, incluyendo todas sus rentas, terrenos y dependencias al convento de Nuestra Señora de las Caldas, para que pudiera establecerse allí una Comunidad de Religiosos Dominicos. Llegó, pues, la hora por todos tan deseada, y el 3 de septiembre de 1686, sin obstáculo de ningún género, el padre fray Diego de Santa María, en nombre del padre Alonso, tomó posesión del Santuario de Nuestra Señora de Montesclaros”⁵⁵.

En cuanto a la elección del santuario de Montesclaros como lugar para el establecimiento de una nueva comunidad de religiosos dominicos (como entidad dependiente del convento de Las Caldas), la decisión de del Pozo siguió los pasos que llevaron a Malfaz hasta Las Caldas, destacando ambos emplazamientos por ser entornos apartados y agrestes, apareciendo este como un rasgo bien diferenciado respecto a la conventualidad dominica en el resto de Castilla, eminentemente urbana. Respecto a la situación del nuevo convento, M^a del Carmen González Echegaray la describe en los siguientes términos: “Se halla el Santuario situado en las primeras estribaciones de Somaloma, que alcanza en su cima los 1,283 metros de altura. El monasterio

⁵⁵ SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario...*, op. cit., pp. 155-157.

está asentado cerca del río Ebro, el paisaje es impresionante y el Santuario se recorta en la barranca, entre robles y hayas, desafiando la soledad y grandeza de la naturaleza entre los riscos y el río”⁵⁶.

En definitiva, es dentro de la continuación de la iniciativa espiritual emprendida por el padre Malfaz que las *Reglas de observancia regular para el convento de Las Caldas...* recogidas por fray Alonso del Pozo adquieren todo su sentido. Y es que ya en el prólogo del manuscrito, se especifica que dichas constituciones deben ser leídas dos veces al año tanto en el convento de Las Caldas como en el de Montesclaros, porque como afirma el mismo padre del Pozo, “el olvido de las cosas de la propia obligación viene a ser como si se ignoraran”⁵⁷. Precisamente, este es el sentido de la compilación realizada por del Pozo: recoger por escrito las *Reglas de observancia* que Malfaz introdujo en 1663 con la intención de dar continuidad, tanto en Las Caldas como en Montesclaros, al modelo de comunidad conventual “reformada” que este implantó. Teniendo en cuenta la referencia al convento de Montesclaros que aparece en el prólogo del manuscrito, su redacción debe situarse en fecha posterior a 1686. Gracias a esta alusión, resulta sencillo concluir que fue el interés por trasladar el modelo conventual observante de Las Caldas a la nueva comunidad, lo que motivó la recopilación de las constituciones heredadas de Malfaz por parte del que ejercería como prior de ambos conventos.

Recorriendo la trayectoria vital e individual de fray Alonso del Pozo, inmediatamente surge un perfil intelectual y formativo significativamente superior al de su predecesor, fray Juan Malfaz. Un elemento clave a la hora de confirmar estas impresiones, ha sido el análisis de una obra publicada en 1786, atribuida a Alonso del Pozo: *Modo de bien vivir para gente trabajadora*⁵⁸. En realidad, como el propio del Pozo desmiente en su *Historia de Las Caldas*, dicho trabajo fue obra de fray Juan Malfaz, quien incluyó en esta el que fuera su modelo ideal de *Examen de Conciencia para confesion general y particular* como apéndice de cierre. Así confirma fray Alonso del Pozo la autoría de Malfaz:

⁵⁶ GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^a. C.: *Santuarios Marianos...*, *op. cit.*, p. 617.

⁵⁷ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz. Año 1663*, Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo, Sección Fondos Modernos, Ms. 1113, prólogo.

⁵⁸ POZO, Fr. A. del: *Modo de bien vivir para gente trabajadora*, Madrid, Impreso en la oficina de Pantaleón Aznar, 1786.

“Muchas cosas y tratados escribió el devoto padre además de los dos Opusculos que arriba referimos, en que manifestó su Espíritu, y erudición, y el zelo grande que tenía de la salvación de las Almas. Escribió un modo de bien vivir para gente trabajadora, enseñando en él, como se han de aver en sus acciones para servir á Dios y salvarse. Otro Tratado para oír Missa con devoción y aprovechamiento. Y otras cosas que por sus muchos achaques y sobradas ocupaciones, no pudo perficionar, ni dar à la Estampa, que fueran sin duda de grande utilidad para quien los leyera”⁵⁹.

Una atenta lectura a esta pequeña obra, evidencia claramente una autoría diferente a la de fray Alonso del Pozo, correspondiéndose perfectamente su particular estilo con las conclusiones que sobre el perfil formativo de fray Juan Malfaz se han expuesto en las líneas precedentes. El rasgo más destacado que define el estilo de la obra (y del propio padre Malfaz) es la preocupación por explicar de forma clara y sencilla los principios rectores de la vida de todo buen cristiano. Por esta razón, Malfaz no se detiene en el desarrollo doctrinal de dichas propuestas o en su justificación teórica, sino que las únicas referencias a los santos y padres de la Iglesia que aparecen en la obra tienen que ver precisamente con ejemplos concretos de sus virtudes o comportamiento ejemplar. También resulta significativo el abundante recurso a fábulas y “adagios castellanos” como instrumento con el que ilustrar los beneficios de la vida cristiana y la reforma de las costumbres ante los fieles. Una expresiva muestra de este interés por “ilustrar”, es decir, crear una imagen accesible al entendimiento de las gentes más sencillas, lo componen casos como el de la “fábula de la cangreja” para enseñar la importancia del ejemplo para el “andar hacia adelante y derecha”, o el caso de un perro con collar de cascabeles cuya presencia dentro de la iglesia “divertía de la devoción”, hasta que fue “arrastrado y maltratado” por “un perro grande y negro que al punto apareció allí”⁶⁰.

Por otra parte, también las referencias a las doctrinas de los santos (más como ejemplo vital que como soporte teórico), se corresponden con el perfil formativo del padre Malfaz que ha sido trazado con anterioridad. Baste como prueba que tan solo, San Agustín, San Bernardo y San Gregorio son mencionados en más de cuatro ocasiones a lo largo de toda la obra; eso sí, primando por encima de todos ellos el Ángelico Doctor Santo Tomás con más de quince alusiones. Al mostrar estas preferencias, el propio Malfaz deja entrever los fundamentos básicos

⁵⁹ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 463.

⁶⁰ POZO, Fr. A. del: *Modo de bien vivir...*, op. cit., pp. 27, 116.

de su formación teológica: con una sólida base en la escolástica tomista, fuertemente impregnada con los elementos característicos de su etapa como colegial (San Bernardo como referente de los dominicos observantes, y San Gregorio como patrón del colegio de Valladolid). En contraste, a pesar de compartir plenamente muchas de las mismas preocupaciones, las *Reglas de observancia regular para el convento de Las Caldas... escritas, ordenadas y explicadas por el muy reverendo padre maestro fray Alonso del Pozo*, denotan una base doctrinal mucho más compleja y diversificada, evidenciando la superior formación teológica de este último respecto a su predecesor.

Así pues, estuvo entre los principales intereses de fray Alonso del Pozo al hacerse cargo del priorato de Las Caldas, la construcción de un robusto soporte doctrinal como base del modelo conventual observante que Malfaz estableció desde 1663. Con este objetivo, y como se demostrará en el siguiente apartado, lejos de decantarse por ejemplos, fábulas y metáforas sencillas, en la obra del padre del Pozo las justificaciones teóricas adquieren una enorme amplitud y mucha mayor complejidad, siendo recurrentes las alusiones a las, en el contexto de la orden dominica de finales del siglo XVII, tenidas por más importantes autoridades, destacando figuras como San Agustín, Santo Domingo de Guzmán, San Gregorio, Santa Teresa de Jesús, fray Luis de Granada, o Juan de Palafox (sin menospreciar obviamente la destacada presencia de Santo Tomás).

De forma complementaria, en la segunda parte del trabajo se analizarán de manera pormenorizada los rasgos característicos de las herramientas pastorales empleadas por ambos religiosos como eje de su actividad evangelizadora. En primer lugar, se propone la interpretación y caracterización de las *Reglas de Observancia* recogidas por fray Alonso del Pozo con el fin de preservar la obra de Malfaz. Con tal objetivo, se intentará proporcionar una imagen de conjunto de lo que significaron para el convento de Las Caldas (y más adelante también para el de Montesclaros) el establecimiento de unas constituciones tan rigoristas, tratando de explicar el sentido de estas, así como su encaje con el modelo misionero de los dominicos en el siglo XVII; reflexionando de paso sobre el grado de especificidad del proyecto de Malfaz respecto a los estándares de su orden, teniendo en cuenta los principales referentes teóricos y doctrinales que lo inspiraron. A continuación, se definirán las que fueron herramientas pastorales más importantes empleadas por Malfaz y del Pozo, y cómo el principio de *ejemplaridad* (con la centralidad del sacramento de la confesión como base) estuvo en plena consonancia con los fundamentos de

pobreza y observancia sobre los cuales se construyó el modelo de comunidad conventual referido anteriormente. Por último, se realizará un análisis comparativo entre los “sencillos” referentes teóricos escolásticos que guiaron el proyecto pastoral de Malfaz, respecto al complejo soporte teológico que fray Alonso del Pozo construyó a su alrededor; sirviendo además esta visión comparada para confirmar las diferencias entre los perfiles intelectuales de ambos religiosos que se han ido trazando a lo largo de esta primera parte del trabajo.

2. El proyecto reformador de los dominicos en Cantabria

Mucho antes del Concilio de Trento, los dominicos, al igual que otras órdenes mendicantes, habían llevado a cabo, desde mediados del siglo XV, proyectos de “reforma” y recuperación de la esencia primitiva de sus respectivos fundadores. Como explica Guillermo Nieva Ocampo: “El movimiento de reforma recibe tópicamente el nombre de observancia. Tal término deriva de la tendencia fundamental y esencial de la reforma que perseguía -sobre todo entre los mendicantes- la *observantia ad normam Regulae* o la *regularis observantia* o bien la *stricta observantia regularis*, reaccionando contra la relajación o decadencia introducida en la vida de los conventos”⁶¹. En el caso concreto de los dominicos, esta temprana conciencia de la necesidad de acometer la reforma de la orden, estuvo basada en una premisa fundamental: “la clave de toda reforma (*reformatio in capite*) suponía que quienes querían reformar a los demás, debían comenzar por sí mismos (*reformatio in membris*)”⁶². Por esta razón, cuando casi un siglo más tarde, las disposiciones tridentinas dieron impulso a estos mismos principios como base de la nueva labor evangelizadora y misionera de la Iglesia, los dominicos se encontraban plenamente preparados para interiorizar este tipo de pastoral basada ante todo en la *ejemplaridad*. Si a esto añadimos la percepción de especial “relajación” moral y graves necesidades espirituales, que de forma generalizada poseían sobre los habitantes de La Montaña, gran parte de las autoridades eclesiásticas, la Cantabria de finales del siglo XVII aparece como el escenario ideal para el desarrollo de iniciativas misioneras como las descritas anteriormente.

Es en este contexto de identificación de los dominicos con el programa tridentino de “reforma”, así como la negativa visión, que especialmente el clero regular, tenía de todas aquellas zonas alejadas de su influencia, donde cabe encuadrar el proyecto evangelizador que fray Juan Malfaz trató de desarrollar en la región. Con el objetivo de analizar dicho proceso, esta segunda parte del trabajo se centrará en la caracterización del mencionado proyecto misionero, en relación a las preocupaciones espirituales que lo inspiraron.

⁶¹ NIEVA OCAMPO, G.: “Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo: el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)”, *Hispania Sacra*, LXI, 2009, p. 484.

⁶² NIEVA OCAMPO, G.: “*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma en los dominicos en Castilla en el siglo XV”, en *En la España Medieval* vol. 32, 2009, p. 302.

2.1. Las reglas de observancia del convento de Las Caldas

Respecto a la importancia de la *ejemplaridad* como pilar de la actividad misionera de las órdenes mendicantes, a continuación se realizará un examen específico sobre las propuestas de observancia encarnadas en las constituciones que Malfaz estableció en el convento de Las Caldas desde 1663. Por otra parte, se analizará la significación de este modelo de comunidad conventual en relación al proyecto misionero que los dominicos desarrollaron en la región, centrado ante todo en la “reforma de las costumbres”.

a) “Recuperar” la observancia

El manuscrito que contiene las *Reglas de Observancia*, y que ha servido de base para todo este trabajo, fue obra de fray Alonso del Pozo, quien recogió las constituciones que Malfaz estableció en Las Caldas desde 1663, dotándolas de un soporte intelectual y doctrinal del que en principio carecieron. Con la intención de analizar tanto su significación como sus referentes teóricos más importantes, me detendré en primer lugar en la explicación del sentido o lógica subyacente de dicha regla conventual; siendo en el *apartado 2.2.*, donde abordaré la caracterización del soporte doctrinal del que fray Alonso del Pozo dotó al rigorismo fijado por Malfaz. En realidad, este conjunto de normas conforman un corpus que regula la vida, tanto cotidiana como espiritual del convento, articulándose en torno a los principios fundamentales de las órdenes mendicantes: obediencia, pobreza, y castidad. Precisamente, estos “tres votos esenciales de la religión” constituyen la parte central de este verdadero manual de conducta para los religiosos.

Organizadas en diez capítulos, las *Reglas de Observancia* se dividen en cuatro grandes bloques. El núcleo central de toda la obra es el dedicado a los tres votos que definen la esencia de una orden mendicante como los dominicos, correspondiendo a esta parte los capítulos 2, 3, 4 y 5, cuya extensión ocupa aproximadamente la mitad de todo el manuscrito. La segunda parte, que corresponde a los capítulos 6, 7, 8 y 9, tiene que ver con las prácticas religiosas particulares que debían ser atendidas por los miembros de la comunidad, describiéndose las formas de culto, oficios religiosos, prácticas devocionales específicas, formas adecuadas de administrar la confesión y realizar los sermones, etc. Por último, a modo de introducción y cierre

respectivamente, el capítulo 1 se refiere al mantenimiento del orden y la convivencia entre los miembros de la comunidad, mientras que el capítulo último detalla los requisitos para la aceptación de novicios y legos en el convento. Para explicar el porqué del proyecto observante, me basaré fundamentalmente en la parte central de la obra, es decir, los capítulos dedicados a la definición y medios para salvaguardar la observancia de los “tres votos esenciales de la religión”.

Dentro de las obligaciones de los religiosos que se detallan en el manuscrito de Las Caldas, que como el mismo del Pozo declara en el prólogo fueron mandadas “leer por Ordenacion de Visita dos veces al Año en dicho convento y en el de Montes Claros”, el elemento más importante es sin ninguna duda el voto de obediencia. Así lo expresa de forma contundente el padre del Pozo:

“Entre los tres votos substanciales de la Religion, el principal, (como enseña Nuestro Angelico Doctor y con el la glossa de nuestras constituciones) es el voto de obediencia. Porque por el ofrecemos a dios los bienes de el alma propios que son la propia voluntad, y libre albedrio, y por consiguiente el proprio Juizio y parecer de el entendimiento; Los quales bienes son mayores que los propios del cuerpo que son los deleytes sensuales, que se ofrecen por el voto de castidad, y que los bienes temporales de forma que se ofrecen por el voto de pobreza; como es constante”⁶³.

Con esta sencilla explicación, del Pozo muestra cuál es el verdadero sentido del voto de obediencia: asegurar, por medio del abandono de la propia voluntad por parte del religioso, el cumplimiento de los otros dos votos esenciales de una orden mendicante. Pero una vez libre el religioso de su propia voluntad y entendimiento, ¿a quién cabe la dirección de sus acciones? De forma inapelable, siguiendo la rígida estructura jerárquica del clero regular, esta autoridad corresponde únicamente al prior del convento:

“(…) que el Prelado no consienta replicas en lo que mandare al subdito. Assi lo hazia el venerable varon. Porque estas nacen de Juizio proprio, y propria voluntad. Pues el que tiene negados estos enemigos, no tiene que replicar ni se le ofrece mas que dezir, el Prelado me lo manda, a mi no me toca el saber porque sino solo obedecer”⁶⁴.

⁶³ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz. Año 1663*, Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo, Sección Fondos Modernos, Ms. 1113, pp. 82-83.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 144-145.

Se trata en efecto de una obediencia “absoluta” basada en el completo abandono de la voluntad propia bajo la autoridad del prior, hasta el extremo de afirmar “que merece mas el que come por obediencia que el que ayuna por propria voluntad”⁶⁵. Este objetivo global de la observancia (el sometimiento total a la autoridad del prior) es el núcleo que explica todo el conjunto, la relación con la idea de pobreza y con la proyección pastoral de la orden. En palabras de fray Alonso del Pozo, la obediencia es el voto necesario, imprescindible, para alcanzar los otros dos, esto es, pobreza y castidad. Desde mi punto de vista, es posible ir más allá en esta afirmación, considerando que el mantenimiento de la pobreza, y sobre todo la proyección de una imagen ejemplar frente al resto de la sociedad, es el objetivo que da sentido a todo el proyecto observante.

De forma coherente con esta lógica, la obediencia aparece como la obligación más importante de los religiosos, ya que llevado hasta el grado arriba referido, quedaba garantizado bajo la estricta autoridad del prior, el ejercicio de lo que la vida de un religioso mendicante debía ser: una vida “perfectamente” pobre y virtuosa. Pero, ¿cómo explicar el énfasis en la pobreza como esencia misma de la comunidad conventual? Por un lado, se trata de una cuestión básica de supervivencia para una orden mendicante, ya que aparecer como una comunidad pobre es requisito indispensable para despertar la caridad de la población local que debe sostener económicamente la vida del convento a través de las limosnas:

“Tampoco se ha de temer que por esso no nos recibiran en su cassa quando vamos a sus lugares a Predicar, etc. que este es temor ridiculo: Porque de buena razon antes nos recibiran mejor pues sabiendo que somos tan pobres los movera la compasion y charidad: y si entienden que tenemos tanto que ay para todos vendra tiempo en que digan ricos son los frayles, y se mueban poquissimo a recibirnos. O si nos reciben porque aca los agassajamos reducirase a que no lo hagan por el motivo de la charidad, sino por el motivo de buena correspondencia que es mas motivo humano que de charidad. Ni por esto dexaran de hazernos limosna por la razon dicha: que antes la haran de mejor gana compadezidos de nuestra necessidad y pobreza”⁶⁶.

El segundo objetivo del mantenimiento de esta pobreza “perfecta”, garantizada a través de la obediencia inquebrantable al prior, tiene que ver con el proyecto pastoral que Malfaz

⁶⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 200.

concibió para La Montaña, siguiendo un peculiar estilo de entender la predicación que algunos autores han definido como “ejemplaridad apostólica”⁶⁷. En efecto, es esta idea de *ejemplaridad* el pilar fundamental sobre el que se asienta todo el proyecto reformador de Malfaz, y que será continuado por del Pozo. Ejemplo virtuoso de los religiosos que debe ser especialmente perfecto en relación a la pobreza:

“Este modo de Pobreza que es comun para todos los Religiosos mas especialmente pertenece a los Predicadores y Maestros espirituales de las almas como probo el mismo Santo Doctor, y fue una de las razones que dio para probar que convino que Christo Nuestro Señor fuesse en esta vida pobre. Porque venia a enseñar y Predicar, y assi convenia que viniesse de modo que nadie pensasse que predicava ni enseñava por amor del dinero o bienes temporales, sino solo por el bien y amor de las almas; y consiguientemente tomasen los oyentes mejor su doctrina; que como era toda de desprecio de el mundo y de las cossas terrenas para seguir y procurar y amar las celestiales, que principalmente queria su magestad que abrazasen y a que mas principalmente exhortava, viendole que era tan pobre y que ni el ni sus discipulos tenian mas que lo que los davan de limosna, reconoceria que hablava de corazon, y que lo que dezia obrava, y si exhortava a dexar las cossas de el mundo, y las riquezas, etc. el no las queria ni buscava para sí. Y esto mismo que guardo en si quiso guardasen sus Apostoles y discipulos (...)”⁶⁸.

Considero que en este caso, la extensión de ambas citas está plenamente justificada, ya que las palabras de fray Alonso del Pozo reflejan una concepción de la pobreza como requisito e instrumento de una comunidad conventual mendicante. Convirtiéndose al mismo tiempo en eje de un proyecto evangelizador que a través de la *ejemplaridad* pretendía la reforma de las costumbres y vida espiritual de una región secularmente alejada de los principales núcleos de acción pastoral de la Iglesia.

Como tercer pilar de este concepto de “ejemplaridad apostólica”, se encuentra el último de los votos esenciales que definen una orden mendicante: el voto de castidad. Al igual que la pobreza, esta se convierte en cualidad imprescindible de los religiosos, especialmente para la Orden de Predicadores, ya que:

“Una de las cosas que conducen para el fruto de la predicacion y doctrina, como consta de el evangelio; es la buena fama y exemplo de los ministros espirituales (...). Y no ayuda que una de las cossas que hazen a un Predicador,

⁶⁷ NIEVA OCAMPO, G.: “Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo...”, *op. cit.*, p. 495.

⁶⁸ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, *op. cit.*, pp. 184-185.

eclesiastico y Religioso mas despreciable, y manchan mas su fama y honor es la deshonestidad; y assi se ve que aunque de otras cossas no hagan los hombres mucha aprehension en los Religiosos y Predicadores y confesores, pero este vicio los da notablemente en rostro y lo abominan: Porque es vicio infame sucio, y asqueroso, y trae consigo un genero de hediondez en los que son eclesiasticos, que a todos quantos lo entienden los huele mal, digo los da gana de huir de ellos mas que de cadaveres hediondos”⁶⁹.

En definitiva, toda esta primera parte de las *Reglas de Observancia*, que en realidad conforma su núcleo central, tiene como objetivo la proyección de una imagen ejemplar de los religiosos con dos propósitos. Primero, asegurar la supervivencia de la comunidad despertando la caridad de la población local, de cuyas limosnas y patrocinio depende siempre un convento mendicante. En segundo lugar, entendiendo que “es doctrina asentada de los Santos, y Padres de la Iglesia, que mueve mas el exemplo que las palabras”, la *ejemplaridad* se convirtió en el primer eslabón de la actividad evangelizadora que los dominicos de Las Caldas emprendieron en Cantabria. Por esta razón, las *Reglas de Observancia* establecen la obediencia como la virtud fundamental de unos religiosos dedicados por entero a esta tarea; virtud que una vez asegurada por el prior, garantizaría la recta observancia de la pobreza y la castidad como instrumentos con los que mantener y proyectar este modo de vida ejemplar.

La cuestión pendiente sería entonces la de cómo hacer guardar entre los religiosos de la comunidad este comportamiento sin tacha. He aquí otra de las características de las *Reglas de Observancia*, ya que además de guía de conducta para la vida del convento, son también una especie de “manual para priores”, en el que se detallan no solo las constituciones que los sucesores de Malfaz y del Pozo deberían observar en todo tiempo, sino que incluyen los medios más eficaces para hacerlas cumplir. A este respecto, dos son los mecanismos esenciales recogidos en las constituciones de Las Caldas y Montesclaros que fray Alonso del Pozo compiló tras hacerse cargo del priorato. Por un lado, los religiosos deben guardar la observancia a través de una estricta rutina de obligaciones, destacando la oración en comunidad, el voto de silencio, y las mortificaciones corporales con el fin de aplacar “los bríos del cuerpo” y así someter a la propia voluntad. De forma gráfica, el padre del Pozo lo resume así: “Mucho choro, poco refectorio, ojos en el suelo, y pensamientos en el cielo”⁷⁰ (el subrayado aparece tal cual en el

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 179.

manuscrito). Por otra parte, en lo que toca al prior, este debe ser el garante del orden del convento a través de una estrecha vigilancia de los religiosos, la cual debe desarrollar a nivel individual, como por ejemplo mediante el control de su correspondencia privada, pero también a través de las reprehensiones públicas en capítulo o con castigos en el refectorio. De nuevo, del Pozo lo expone de manera expresiva:

“Y la correccion de las faltas dezia otro que era a modo de lo que sucede al harriero que va con una requa (aunque el exemplo es baxo explica bien la cossa) ve que a un macho se le va a caer la carga, y que comienza a andar de espacio y mal, llegase entonces a el aprietale las cinchas, dale quatro palos y dos voces, y luego va el macho bolando y camina con la misma carga que antes parecia no podia llevar, ligero como una pluma. A este modo sucede quando ay correccion en los Monasterios”⁷¹.

Tal es la importancia de la corrección, que del Pozo la considera como el rasgo característico que distingue los conventos “reformados” de los que no lo son:

“Y en esto se distingue un convento y Religion reformada de el que no lo es, que en este ay faltas pero no se castigan ni corrigen, y con esso crecen y son cada dia mayores y ay mas relaxacion. En el reformado tambien ay faltas (porque todos somos hombres) pero corrigen y castiganse porque de lo leve no passe a lo grave y se passe de reformation a relaxacion (...). Y assi importa muchissimo el castigo y correpcion en los conventos, para que con el amor de la disciplina aya mas cuydado en la observancia: que aunque esta la tome el subdito y abraze de buena gana siempre sabiendo que ay castigo bivira mas cuydadoso; y se afirmara mas en la observancia y Religion”⁷².

Hasta aquí se han expuesto los preceptos esenciales que definen un convento observante, y cómo la idea de *ejemplaridad* es el sustento básico, o primer requisito del proyecto misionero ideado por Malfaz, y que sería continuado por fray Alonso del Pozo. Al parecer, a pesar de las resistencias que Malfaz encontró en un principio a la hora de emprender dicho proyecto reformador entre las gentes de La Montaña, poco a poco el comportamiento virtuoso de los miembros del convento hizo que su acción fuera al fin estimada por los habitantes de la región:

⁷¹ *Ibid.*, f. 267.

⁷² *Ibid.*, f. 266.

“Con esto entraron en tal concepto del Venerable Prior, y Religiosos, que los que recien venidos (sin saber la gente á que) eran juzgados por locos, ò que venian penitenciados por sus delitos, ò porque no los premiava la Religion, desechados: Aora eran tenidos por Santos, y la voz comun y termino, conque los nombravan, era decir *Los Santos Padres de Las Caldas*”⁷³.

Mantenimiento de una estricta obediencia al prior, consecución de la pobreza “perfecta” y escrupuloso respeto de la castidad como plasmación del ideal de comunidad “reformada” y observante. En definitiva, las *Reglas de Observancia* fijadas por Malfaz trajeron hasta La Montaña un modelo de vida conventual, que hundía sus raíces en la larga tradición rigorista de que había hecho gala la orden dominica ya desde finales del siglo XV. En este sentido, encaja perfectamente el proyecto pastoral de Malfaz con los modelos arquetípicos dentro de su orden, correspondencia sobre todo expresada a través de la importancia que tanto el venerable prior como su sucesor, fray Alonso del Pozo dieron al sacramento de la confesión y la penitencia. Desarrollando una “pastoral de la ejemplaridad” que requería de una vida religiosa virtuosa que se proyectara como tal frente a la sociedad. En el siguiente apartado se analizará detenidamente esta correspondencia, al mismo tiempo que se subrayarán los rasgos más específicos de la labor evangelizadora de Malfaz, destacando por encima de todo el rigorismo con que el prior de Las Caldas concibió la pobreza religiosa, las mortificaciones espirituales, el sacramento de la confesión, y la reforma de las costumbres.

b) Referentes doctrinales y teóricos de la observancia conventual

Una vez conocida la lógica directora de unas constituciones observantes como las que Malfaz estableció en el convento de Las Caldas (y más tarde fray Alonso del Pozo implantaría también en el de Montesclaros), es el momento de rastrear la procedencia teórica de este modelo de vida conventual. Probablemente, el elemento más llamativo de la observancia introducida por fray Juan Malfaz en Las Caldas, sea su cercanía a los movimientos descalzos como paradigma de comportamiento para el clero regular. A este respecto, María Elisa Martínez de Vega, no duda en situar a los franciscanos descalzos como referente esencial de las órdenes mendicantes desde

⁷³ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, impreso en San Sebastián por Bernardo de Ugarte, 1700, p. 273.

mediados del siglo XVI y durante todo el siglo XVII. Como afirma la autora: “La Descalcez franciscana hará de la pobreza y el rigor su bandera y el grado de perfección alcanzado por los seguidores de San Francisco será posteriormente imitado por otras familias religiosas”⁷⁴. Gracias a este trabajo, es posible constatar la casi total correspondencia entre las *Reglas de Observancia* de Malfaz y la reforma descalza que los franciscanos desarrollaron en el siglo XVI. No en vano, ambas iniciativas reformadas no parten en exclusiva de lo dispuesto en el Concilio de Trento, sino que en el caso de la Península Ibérica “los gérmenes de la reforma anidaban ya en el interior de las órdenes desde fines del XIV, y dieron síntomas de su entrada en acción a través de la actuación de frailes que, bajo el lema de la *observancia*, pretendían devolver la vida de la comunidad a la disciplina y el rigor queridos por los fundadores”⁷⁵.

En efecto, fueron la disciplina y el rigor los rasgos que presidieron este tipo de iniciativas “reformadas”. En el caso concreto de los dominicos, surgió en fecha tan temprana como 1519 un ejemplo paradigmático que bien podría haber actuado como referente del proyecto de Malfaz. Guillermo Nieva Ocampo recoge este caso de la siguiente forma: “Fray Juan Hurtado, tras llevar más de veinte años de una vida religiosa que había intentado vivir con sobriedad, ‘*andaba descontento de su vida, dando trazas en otra que fuese de mayor rigor, de mayores penitencias, de mayor caridad y perfección*’ (...). Numerosos frailes, tanto de los conventos de Piedrahita como de San Esteban, acompañaron a fray Juan Hurtado por esas ‘*sendas más estrechas que las ordinarias*’ en su proyecto de dar vida a las comunidades de estricta observancia de Talavera, Atocha y Ocaña (...)”⁷⁶.

En relación con este caso, el autor no duda en afirmar que: “Paradójicamente esas penitencias fueron el secreto del éxito de esas comunidades (...). Asombro, pero también admiración e incluso estima despertaba en los laicos de la época ese estilo de vida. De allí que la observancia fuera ante todo una expresión social e incluso exigencia de los laicos hacia los religiosos”⁷⁷. Opinión sobre el valor de la *ejemplaridad* perfectamente aplicable al caso de

⁷⁴ MARTÍNEZ DE VEGA, M^a. E.: “Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, p. 125.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁶ NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, *Hispania Sacra, Estudios de Edad Moderna*, 58, 2006, p. 55.

⁷⁷ *Ibid.*

Malfaz, aún tratándose de una empresa espiritual casi unos 150 años posterior. Entonces, ¿cómo explicar esta aparente correspondencia a pesar de tan dilatada distancia cronológica? Simplemente, porque ambas iniciativas responden al mismo impulso de retorno a las constituciones primitivas de la orden, verdadera obsesión de fray Juan Malfaz cuyo énfasis sobre la cuestión ya quedó de relieve en el *apartado 1.2*. “¿No exhortaba acaso la Regla de San Agustín, profesada por los dominicos, que todo lo que poseyera aquel que había decidido abrazar la vida religiosa lo pusiera a disposición de su comunidad?”⁷⁸.

A pesar de esta aparente coincidencia, desde luego existen ciertas diferencias significativas entre el modelo de “reforma” concebido por los dominicos a principios del siglo XVI, y el que Malfaz encarnó a finales del XVII. Fundamentalmente, el elemento distintivo es el modo de entender la pobreza, ya que entre los movimientos reformados herederos del turbulento siglo XV: “El apego a los bienes comunitarios así como el desprecio a la pobreza mendicante entre los frailes observantes en época de la reforma respondía a las necesidades concretas de unas comunidades de intelectuales cada vez más numerosas y al sincero rechazo a formas de mendicidad que les parecían más afines al franciscanismo”⁷⁹. Así pues, en el contexto del gran desarrollo intelectual del cual la Orden de Predicadores fue protagonista en el siglo XVI, fueron precisamente este tipo de preocupaciones las que alejaron a las primeras comunidades dominicas observantes del ideal de pobreza perfecta al que comenzaban a dar forma los franciscanos descalzos.

No es esto lo que acontece a finales del siglo XVII, al menos en el caso concreto de fray Juan Malfaz. Es el propio padre del Pozo quien refiere cómo la rigurosa observancia que se convirtió en bandera de los dominicos de Las Caldas bajo el priorato de su predecesor, llegó a acercarse peligrosamente a desviaciones de la regla que podían llegar a hacer de la pobreza más un *fin* en sí mismo que un *medio* al servicio de la labor evangelizadora:

“No paró la persecucion de satanas contra la Observancia en lo que està referido, otras levantò muy pessadas, moviendo á muchos, à que calumniassen al Venerable Prior, y condenassen el modo de vivir, que tenian los Frayles de las Caldas; escribian a los Provinciales de esta Provincia haciendo informes siniestros de lo que en el convento se obrava (...). Esparcian voces, y hablas bien agenas de Religion, y Charidad Christiana, por los Conventos de la

⁷⁸ NIEVA OCAMPO, G.: “Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo...”, *op. cit.*, pp. 503-504.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 504.

Provincia, pintando las cosas de tal modo, que las hacian aborrecibles, y con esto davan motivo a los que lo oyan, a juzgar (como de hecho lo juzgavan muchos) que el siervo de Dios avia introducido en su Convento nuevas Ceremonias, y Observancias fuera del estilo de la Religion, y contra lo dispuesto en nuestras Sagradas Leyes: Y passavan a juzgar del bendito Prior, que queria introducir Reforma de Descalzos, y otras cosas a este tono, todas bien ajenas de su genio, y mucho mas de su discrecion, y zelo Santo: porque era inimicissimo de novedades, y muy llevado de observar, lo que nuestros primitivos Padres, y Hijos verdaderos de Nuestro Gran Padre Santo Domingo avian ordenado, y observado”⁸⁰.

A lo que parece, no eran en absoluto infundadas estas acusaciones, ya que sin ir más lejos, en las *Reglas de Observancia*, figura el ascético modelo conventual de Santa Teresa de Jesús, fundadora de las carmelitas descalzas, como uno de los referentes más importantes que inspiraron el proyecto observante de Malfaz. Así lo afirma fray Alonso del Pozo contradiciendo, en apariencia, su propia defensa de la fidelidad de Malfaz para con las constituciones primitivas de la orden (aunque cuando niega esta relación lo hace en el marco de una obra publicada, mientras que cuando refiere el ejemplo de Santa Teresa, lo hace en un manuscrito destinado al uso interno del convento):

“Hasta aqui son palabras de la Santa. Y assi se ve por la doctrina aqui puesta el gran concepto que tenia hecho de la Paz, y el aborrecimiento a la discordia y inquietud. Y quan conforme es todo a la doctrina arriba puesta de Santo Thomas. Por donde consta su verdad: que lo mismo que la Santa dize a las Religiosas digo yo aqui a los Religiosos. Y lo mismo que encarga a las Prioras en este punto encargo yo a los Piores de este convento. Y executandolo unos y otros espero en dios abra y se conservara en el la Paz”⁸¹.

No en vano, el *Camino de perfección* de Santa Teresa es una de las obras más citadas por fray Alonso del Pozo en su “explicación” de las *Reglas de Observancia* de Malfaz, reivindicada como valioso modelo de vida conventual. En conclusión, todo el proyecto de Malfaz parte de un concepto de reforma relacionado con la restauración de la orden que tuvo lugar allá por el siglo XV, con la vuelta a las constituciones primitivas como objetivo fundamental. Sin embargo, Malfaz (casi dos siglos después), aplica este concepto con un sentido diferente, desarrollándolo en un contexto radicalmente distinto; *la situación a reformar había cambiado*. Ya no se trataba

⁸⁰ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 312.

⁸¹ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, op. cit., p. 72.

solamente de recuperar el respeto a las reglas de San Agustín y Santo Domingo, sino de alcanzar la perfección de la vida conventual. Proyecto que en el siglo XVII, y en el caso de Malfaz, tuvo como referentes claros los movimientos descalzos y el ascetismo propugnado por algunas órdenes regulares desde mediados del siglo XVI. Como se demostrará después de analizar las claves de la acción pastoral emprendida por Malfaz en La Montaña, se trató de un proyecto completamente asimilable a los cánones misioneros de la orden, así como a los principios doctrinales de la Iglesia postridentina; aunque eso sí, exhibiendo ciertos rasgos específicos como el exacerbado rigor que tanto Malfaz como del Pozo imprimieron a su labor espiritual. Probablemente, uno de estos rasgos particulares que destacaron el proyecto de Malfaz respecto a los cánones tradicionales de su orden, fuera su interés por hacer de la vida conventual la “penitencia por excelencia”⁸², haciendo especial énfasis en la “dimensión mortificante de la vida religiosa”⁸³.

Un concepto de pastoral en el que la *ejemplaridad* de los religiosos debía ser el revulsivo para la reforma de las costumbres de la sociedad local. Al parecer, tanta fue la aplicación de Malfaz y del Pozo en el respeto a la más estricta observancia y este modo de vida religioso tan cercano al ascetismo, que su hálito de santidad llegó a tener efectos inesperados entre unas masas populares a lo que parece bastante receptivas a una religiosidad, para el gusto de los dominicos, excesivamente cercana a la milagrería:

“Y a vista de esto no podían creer, sino que estos Religiosos eran Santos. Los que acudían al Convento divulgaban por los Lugares, lo que avían oído, y visto; y como muchos de ellos eran poco entendidos, ponderaban con simpleza las cosas, aun más de lo que ello era. Y a veces se les ponía en la cabeza cosas sin fundamento, como decir que á un Religioso le hablaba Nuestra Señora tres veces cada día: y de otro, que vino á ver las Caldas, decían que avía resucitado de entre los muertos, y que venía á predicarlos á ellos, y todo lo creyó la gente simple, y aun pienso que mucha, que no lo era, lo tenía por verosímil por el juicio tan grande, que su Prudencia avía hecho de los Frayles”⁸⁴.

Persistencia de una religiosidad popular que el propio padre Malfaz describe en sus *Advertencias para examen de conciencia para confesión general*, pequeño apéndice contenido en la obra publicada en 1786, *Modo de bien vivir para gente trabajadora*, atribuida a fray

⁸² NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo...”, *op. cit.*, p. 53.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, *op. cit.*, p. 274.

Alonso del Pozo, pero que como ya se demostró en el *apartado 1.3.* fue escrita en realidad por fray Juan Malfaz. En ella, el predecesor de fray Alonso del Pozo relata la pervivencia de prácticas como:

“Lo tercero, si creyó en sueños firmemente ó en agüeros, como quando canta el Cuervo, ó la Neytiga, ó ahulla el perro, ó se vierte la sal, ó otras cosas á este modo; y si cree lo que dicen las hechiceras ó brujas (...). Si usó de hechicerías ó santiguaciones para curar animales ó personas; y si ha ido á buscar a los que curan de esta suerte para estas curaciones, ó se valió de tales personas, para que parezcan animales perdidos, ú otras cosas; y si ha dicho oraciones supersticiosas, para estos fines; ó si trae nóminas supersticiosas (...). Lo duodécimo, si ha hecho cosas malas en lugares sagrados, haciendo cosas deshonestas, cantando cosas malas, ó baylando allí, ó hablando cosas vanas, ú dando voces, inquietando á los que rezan ó á los Ministros de Dios”⁸⁵.

Se presenta así el que, para el clero regular de la época, era un desastroso panorama espiritual y moral que primero Malfaz, y luego del Pozo se resolvieron a enmendar por medio de unas herramientas pastorales y evangelizadoras basadas en la administración del sacramento de la confesión, el fomento de las penitencias públicas, y la creación de cofradías del rosario; todo ello partiendo del modelo ejemplar y virtuoso que la comunidad de religiosos debía ofrecer como referente del resto de la sociedad.

2.2. Las formas de la predicación en La Montaña

Antes de analizar en detalle las características del proyecto misionero que Malfaz y del Pozo desarrollaron en Cantabria, es necesario tener en cuenta la prevención que Francisco L. Rico Callado apunta en su trabajo sobre las misiones interiores en la España postridentina. Según sus propias palabras: “La labor de los misioneros se caracterizó por una enorme adaptabilidad a las situaciones concretas, que implicó una serie de cambios puntuales en las formas de predicar, o con mayor precisión, de persuadir a los auditorios”⁸⁶. Por esta razón, aunque todo el impulso evangelizador surgido al amparo del Concilio de Trento, compartió unos rasgos comunes, cada

⁸⁵ POZO, Fr. A. del: *Modo de bien vivir para gente trabajadora*, Madrid, Impreso en la oficina de Pantaleón Aznar, 1786, pp. 169-172.

⁸⁶ RICO CALLADO, L.: “Conversión y persuasión en el Barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina”, *Studia Historica, Historia Moderna*, 24, 2002, p. 365.

empresa misionera trató de adaptarse a las necesidades espirituales concretas de los lugares donde estas se desarrollaron; ya fuera en las lejanas tierras de Ultramar o en las zonas interiores de la cristiandad. Así lo prueba por ejemplo, el trabajo de Tomás Mantecón sobre el espíritu misionero, defendiendo que “parece lógico aceptar que los objetivos, propuestas y concreciones de la acción misionera se adaptaran a las condiciones de cada contexto para lograr mayores cotas de eficacia en la promoción del catolicismo”⁸⁷.

¿Y cuál era el modelo misionero surgido del impulso evangelizador postridentino? ¿Cuáles eran sus herramientas pastorales más importantes? Un aspecto fundamental de este tipo de proyectos, fue el protagonismo que las órdenes religiosas adquirieron como más comprometidas difusoras de la religiosidad contrarreformista. En el caso concreto de la región, Josué Fonseca Montes constata la relevancia de estas misiones, sobre todo las dirigidas por jesuitas y dominicos, que “constituyeron un fenómeno importante en la Cantabria del Antiguo Régimen”⁸⁸. En cuanto a las razones que hicieron que las órdenes regulares fueran el sector de la Iglesia más comprometido con este tipo de proyectos, el mismo autor apunta la superioridad de su “preparación y testimonio de vida”, pero destacando sobre todo, el que muchos de estos religiosos fueran “verdaderos profesionales que sabían llegar al corazón de las gentes”⁸⁹.

Precisamente, estos distintos medios de “llegar al corazón de las gentes”, fueron uno de los elementos distintivos que caracterizaron la actividad misionera de las distintas órdenes regulares. Porque si el impulso reformista de la Iglesia postridentina (que interiorizaron en común todas las órdenes religiosas), se orientó fundamentalmente “a la homogeneización del culto, el reforzamiento de la jerarquía (dentro de la que existía una preocupación por el clero secular) y la atención por la moral y vida religiosa de la feligresía”⁹⁰; los medios empleados para la consecución de estos mismos fines variaron según el contexto en el que debían actuar, pero también en función de los paradigmas misioneros de cada orden. Entre estos métodos comunes, destacó por encima de todo la confesión, cuyo encumbramiento como primera fuerza de la

⁸⁷ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?: espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna”, en *Revista Convergencia Crítica: Núcleo de Estudios e Pesquisas em Teoria Social*, vol. 1, nº 2, 2012, p. 326.

⁸⁸ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, 1992, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, 1990, p. 37.

pastoral postridentina, según Francisco L. Rico Callado, tuvo mucho que ver con “los cambios producidos en la percepción de los sacramentos”, haciendo de este “el eje esencial sobre el que los misioneros construyeron la devoción”⁹¹. Íntimamente relacionado con este papel central de la confesión, está el empeño que todas las órdenes mostraron en promover una práctica frecuente de los sacramentos, según el autor referido anteriormente, “con una clara voluntad por regular la vida cotidiana, sometiéndola a una serie de ritmos y reglas que exigían, a su vez, un cambio en el fiel, quien debía cumplir con una batería de requisitos para ser absuelto y comulgar con frecuencia”⁹².

No obstante, entre estos los lugares “comunes” de todo proyecto misionero postridentino, cabían infinidad de variaciones, que como ya se destacó al comienzo de este apartado, dependieron tanto de las inclinaciones de cada orden, como del contexto en que dichos proyectos habían de desarrollarse. En el caso de Malfaz y la Orden de Predicadores en la Cantabria de finales del siglo XVII, esta labor participó plenamente de los principios “comunes” ya enunciados, pero destacando también algunos rasgos particulares como la *extraordinaria* importancia que alcanzó el sacramento de la confesión (que incluso llegó a suplantar a los sermones como medio básico de adoctrinamiento), o la activa promoción de ejercicios espirituales colectivos como la devoción del rosario o las penitencias públicas (actividades que fueron canalizadas a través de las cofradías). Todos estos elementos “particulares” se analizan a continuación.

a) Los instrumentos pastorales de Malfaz

De forma perfectamente coherente con el principio de “predicar a través del ejemplo”, se encuentra la labor evangélica que fray Juan Malfaz llevó a cabo en Cantabria tras establecerse en el convento de Las Caldas; labor que sería continuada a través de los mismos medios por fray Alonso del Pozo. Acorde con este concepto de “ejemplaridad apostólica”, fueron dos los instrumentos preferidos por Malfaz para acometer la recristianización de La Montaña: el

⁹¹ RICO CALLADO, L.: “Conversión y persuasión en el Barroco...”, *op. cit.*, p. 383.

⁹² *Ibid.*, p. 385.

sacramento de la confesión y las manifestaciones públicas de devoción (incluyendo las penitencias) dirigidas a través de las cofradías del rosario.

Sin lugar a dudas, fue la confesión el instrumento al que Malfaz dio una mayor importancia, convirtiéndolo en el eje de su labor pastoral. Efectivamente, tanto en las *Reglas de Observancia* como en la *Historia de Las Caldas*, escritas por del Pozo, la administración del sacramento de la confesión aparece como la actividad más importante que el convento desarrolló entre la feligresía de la región:

“Vivian los Religiosos ahogados con tanta multitud de Penitentes, pero en medio de tan inmenso trabajo, y estar atareados al Confessionario, como dicen, noche, y dia, tenían grandes motivos de consuelo, y gozo viendo lo que Dios obrava cada dia”⁹³.

Además de la eficacia de la administración de la confesión para la cura de almas, se insiste en que “el ejercicio de confessar necesita para hazer fruto con traza, que el Ministro sea exemplar”⁹⁴; no son por tanto el exhaustivo estudio de teología o el cultivo de la retórica los requisitos imprescindibles para que la confesión haga “buen fruto”. El alto concepto que Malfaz tenía sobre el valor de la confesión, aparece bien patente en las *Advertencias para examen de conciencia para Confesión general* que él mismo escribió (y que luego serían recogidas y publicadas bajo autoría de fray Alonso del Pozo). En primer lugar, consideraba esencial el papel de los confesores como maestros de doctrina, asumiendo una tarea que tradicionalmente habían ejercido los predicadores. Relatando los factores que invalidan una confesión general, Malfaz aconseja para que esta sea eficaz:

“El quinto, si no sabiendo exâminar ú desenredar su conciencia, no buscó de proposito Confesor, que le supiese enseñar y dirigir; antes se fue á Confesor ignorante, para abreviar y acabar presto: y lo mismo es, si no sabiendo la Doctrina, buscó Confesor que no se la preguntase”⁹⁵.

En relación a la importancia de realizar un verdadero acto de contrición (esto es, dolerse verdaderamente de sus pecados), el confesor debía procurar un arrepentimiento total del pecador:

⁹³ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 179.

⁹⁴ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, op. cit., f. 241.

⁹⁵ POZO, Fr. A. del.: *Modo de bien vivir...*, op. cit., pp. 164-165.

“Ha de ser el dolor firme y eficaz, y así no basta proposito de enmendarse por un mes, ó por un año ú dos, etc., sino que es necesario proposito de enmendarse para toda la vida; y esto con tal eficacia y veras, que aunque sepa perder la hacienda, la honra y la vida, ha de querer antes perder todas estas cosas, que ofender á Dios; y si no vá de esta suerte, no es dolor eficaz; y si el penitente conoce, que no vá así dispuesto, no vale nada la confesion”⁹⁶.

En cuanto al estilo de la predicación propiamente dicha, es decir la lectura de los sermones, del Pozo destaca como Malfaz siempre huyó de la oratoria compleja con la intención de llegar hasta las capas menos preparadas de la población:

“El padre fray Juan Malfaz no quiso que el, ni sus Subditos se expusiesen à estos peligros, buscando aplausos, ni predicandose assimismos; sino que predicassen à Christo Crucificado, y que enseñassen con charidad (...). Y atendiendo à las grandes ignorancias, que avia en La Montaña; quiso que explicassen y declarassen los Mandamientos de la Ley de Dios (...). Que explicassen assi mismo, y enseñasen á todos la Doctrina Christiana, que debian saber para salvarse. Y porque los exemplos, que ay en las historias, ya de castigos de pecadores, ya de premios de justos, mueben mucho a temer à Dios, y aborrecer los vicios, y à amar las virtudes, y servirle, usava mucho de estas historias, y quiso que los demas hiciessen lo mismo: para que confirmando con estos exemplos la enseñanza, se les estampasse mas vivamente en el corazon, y viniessen à mejor conocimiento de la verdad”⁹⁷.

Tal fue este afán por la sencillez y el “aprovechamiento” de los naturales, que Malfaz llegó incluso a elevar la confesión al rango de primera herramienta pastoral, refiriendo del Pozo cómo las misiones de predicación fuera del convento se redujeron paulatinamente en favor de una dedicación casi exclusiva a la confesión de los fieles que acudían hasta Las Caldas atraídos por el hálito de santidad de los religiosos y la devoción a la imagen de Nuestra Señora:

“Por esta misma causa, (aunque à los principios se dedicaron el Venerable Prior, y sus Subditos à salir por los Lugares à predicar, por ser entonces muy necessario quitar ignorancias, y mover la gente) despues que comenzaron à conocer à los Religiosos, y venir tantos a confessarse, fue moderando los Sermones, y solo tal qual vez los embiava y queria mas que huviessen en casa Ministros, que confessen, y no se bolviessen las Almas sin consuelo, que afuera predicando y dando voces”⁹⁸.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁹⁷ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 304.

Planteados los rasgos principales del proyecto evangelizador de Malfaz, el problema que resta abordar es en qué medida estos encuadres pueden considerarse como arquetípicos dentro de su orden y en qué grado se correspondieron estos con los principios de la Iglesia postridentina. En lo concerniente a ambas cuestiones, la tipicidad de Malfaz encaja plenamente con los esquemas de formación misionera que habían distinguido a los dominicos desde el siglo XV, y cuyos principios habían logrado convertirse en referente central del modelo pastoral fijado por el Concilio de Trento (no en balde, fueron los dominicos la orden de regulares que de entre los religiosos españoles contó con una mayor presencia en el trascendental cónclave⁹⁹). Así lo confirma el trabajo de Guillermo Nieva Ocampo al destacar la especial importancia que los dominicos otorgaron a la teología sacramental de la eucaristía, enfatizando la estrecha relación existente entre confesión, comunión eucarística y labor espiritual¹⁰⁰. Más aún, el autor citado vincula este rasgo característico de los dominicos con la centralidad que desde finales del siglo XV cobró la escolástica de Santo Tomás de Aquino como base de su pensamiento religioso y filosófico, “de allí que el movimiento reformista, haciendo gala de su típico existencialismo espiritual, más que teorizar sobre el valor sacramental de la eucaristía, animó a los religiosos y religiosas a recibir con frecuencia el pan consagrado”¹⁰¹.

Sobre el arraigo de esta tradición en el seno de la Iglesia católica no dejan lugar a dudas las disposiciones tomadas al respecto en Trento, resaltando la importancia de la eucaristía, pero también de la necesaria *preparación* que para recibirla, debía garantizar el sacramento de la confesión y la penitencia. En su magna obra sobre el Concilio de Trento, Constancio Gutiérrez expone claramente cómo en relación a la necesidad de confesarse como acto de *preparación* antes de recibir la (concebida como tan beneficiosa comunión), “la opinión favorable, más que preponderante era absoluta entre los Padres”¹⁰². En este caso, los padres conciliares no hicieron más que sancionar unas prácticas sacramentales largamente asentadas en la tradición católica, ya que, como afirma el autor aludido: “No era fácil enriquecer con aportaciones nuevas el acerbo doctrinal que de siglos había venido matizándose en la Iglesia sobre el cuarto sacramento”¹⁰³. Por esta razón, no fue la concepción del sacramento lo que cambió después de Trento, sino el uso

⁹⁹ GUTIÉRREZ, C.: *Españoles en Trento*, Valladolid, Instituto Jerónimo Zurita, 1951, p. 1049.

¹⁰⁰ NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo...”, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰² GUTIÉRREZ, C.: *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)*, vol. III, Madrid, CSIC, 1981, p. 115.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 171.

pastoral que este adquirió, pasando a ocupar, como en el caso de Malfaz, el puesto central dentro del proyecto evangelizador católico. Como afirma Isaac Vázquez, el proceso que tuvo lugar durante el siglo XVII, fue ni más ni menos, que la inversión de los elementos tradicionales de la pastoral contrarreformista (primero la evangelización y luego la sacramentalización), pasando la administración de los sacramentos a un primer plano, considerándose incluso que esta debía ser la labor exclusiva de los pastores de almas¹⁰⁴. Gracias a esta perspectiva, resulta posible entender porqué Malfaz fue abandonando progresivamente las misiones de predicación fuera del convento, en favor de una dedicación casi exclusiva a la confesión de los fieles que acudían a Las Caldas en busca de consuelo y guía espiritual.

A pesar de la importancia de este nuevo estilo pastoral desarrollado al amparo de la Contrarreforma, la centralidad del sacramento de la confesión persiguió otros objetivos más concretos. Plenamente identificadas con el modelo de Iglesia postridentino, muchas órdenes regulares y en especial los dominicos, impulsaron un más estricto control de la vida religiosa y moral de la feligresía¹⁰⁵. En este contexto, la confesión adquiere en efecto una doble función. Por un lado, como afirma Francisco L. Rico Callado, “en el siglo XVI la confesión se convirtió en un mecanismo de gran importancia para difundir comportamientos y actitudes y, por supuesto, permitir un control más estrecho de los penitentes”¹⁰⁶. Complementando esta visión, Guillermo Nieva Ocampo añade que: “Efectivamente, las luces del predicador y del confesor eran consideradas necesarias para identificar el pecado. Esta dimensión pedagógica de la confesión, *schola confessionis*, explica el cuidado puesto por los reformadores a la hora de seleccionar los confesores”¹⁰⁷. Indudablemente, fue compartiendo esta concepción “pedagógica” de la confesión que Malfaz llegó a elevarla como principal instrumento pastoral, por encima de las formas de la predicación “ordinaria”. Pero para que la eficacia y beneficios de la confesión alcanzaran tal grado, entre una población tan necesitada de dirección espiritual (incluyendo tanto a los laicos como a la clerecía local), esta debía realizarse acorde unas directrices muy precisas:

¹⁰⁴ VÁZQUEZ, I.: “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, Madrid, La Editorial Católica, 1979, p. 470.

¹⁰⁵ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, 1990, p. 37.

¹⁰⁶ RICO CALLADO, L.: “Conversión y persuasión en el Barroco...”, *op. cit.*, p. 383.

¹⁰⁷ NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo...”, *op. cit.*, p. 42.

“Acercas de las confesiones dio el siervo de dios en el punto, queriendo que fuesen de espacio. Porque a la verdad esto importa: lo uno para que se les escudriñe mejor a los Penitentes la conciencia, y se los enseñe a examinarse bien, y si son curas se los enseña con esto a examinar a otros. Lo otro porque vemos que aun en los que se precian de entendidos ay grandes ignorancias, y por sus pecados mucha ceguedad, y no es facil que de repente y deprissa entre toda la luz de que necessitan, porque es necesario quitar los estorbos que ellos la ponen con sus afecciones y passiones, y esto regularmente se haze a puras persecuciones y razones, y assi requiere espacio y tiempo, y mucho mas en la gente ruda”¹⁰⁸.

Tanto en el plano estrictamente espiritual, como en el control de las conciencias y costumbres de los fieles, la importancia de una “buena confesión” se consideraba fundamental, ya que si esta se hacía indebidamente, podía perder toda su utilidad:

“Y si en lo futuro no aconseja lo mas seguro y mejor facilmente se relaxan las conciencias y se passan los hombres del pie a la mano, y por mal entendida la doctrina que los dieron hazen muchos disparates. Y assi se debe mirar mucho esto. Porque los que son aconsejados lo hablan delante de otros, y aunque ellos sean entendidos y puedan obrar con discrecion, los otros no lo seran quizas tanto y obraran a carga cerrada sin orden ni concierto, y con dezir un frayle dominico, o un frayle de las Caldas lo dixo se sanctifica todo, y los parece que lo pueden todo hazer sin hazer quenta de como y con que circunstancias se puede”¹⁰⁹.

Una vez constatada la importancia de la confesión y la penitencia como los instrumentos pastorales preferidos por Malfaz, y su pleno encaje en los modelos misionales contrarreformistas y particularmente dominicos, se analiza a continuación la trascendencia del que junto al sacramento de la confesión, constituyó la punta de lanza del proyecto evangelizador de Malfaz y del Pozo: la fundación de las cofradías.

Como explica Tomás Mantecón, “la fundación de cofradías religiosas siguió los pasos de los predicadores. En España, comenzaron a fundarse cofradías en el mundo urbano desde fines del siglo XV. A partir de esta cronología y durante todo el siglo XVI, comenzaron a expansionarse, alcanzando gran difusión a fines de la centuria, penetrando entonces hacia el mundo rural durante todo el siglo XVII y la primera mitad del XVIII”¹¹⁰. Es en este marco donde se inscribe el impulso que los dominicos dieron a estas fundaciones en Cantabria a finales del

¹⁰⁸ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, op. cit., f. 280.

¹⁰⁹ *Ibid.*, f. 279.

¹¹⁰ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad...*, op. cit., p. 43.

siglo XVII con el objetivo primordial de “controlar a la feligresía e intentar asegurar el cumplimiento del ritual cristiano católico: confesión y comunión determinados días al año, practicar habitualmente la oración de forma colectiva, rezar por la ‘exaltación de la fe’, la ‘extirpación de la herejía’, ‘concordia entre cristianos’, ‘salud de los pontífices’, acudir a visitar altares, realizar procesiones, recordar a Cristo al final de las oraciones, etc. También se favorecían con indulgencias determinados signos del ritual católico con un carácter propagandístico, como acudir a las procesiones públicas o a las demás ‘funciones religiosas’ de las cofradías (...)”¹¹¹.

También con esta intención fray Juan Malfaz creó varias cofradías como medio de reforma de las costumbres de los habitantes de La Montaña, fomentando sobre todo el rezo del rosario en comunidad y otras prácticas de devoción visibles como las penitencias públicas. Así lo confirma fray Alonso del Pozo al referir los frutos que la obra de su predecesor consiguió en la región:

“Adelantose fuera de esto la devocion del Rossario con la fundacion de esta Santa Cofradia, y publicacion de sus Privilegios, y Indulgencias en muchos Lugares. Y adelantò la del Convento el devoto Padre, haciendo una Congregacion de Cofrades, en que avia sus Ministros deputados. En esta entravan Cavalleros, y Sacerdotes, y la gente mas calificada del Pais. Acudian al Convento en Fiestas determinadas, y se celebravan con mucha gravedad, y ivan a las Processiones muy autorizadas”¹¹².

Reforma de las costumbres y de nuevo el concepto de *ejemplaridad*, fueron los principios rectores que guiaron la iniciativa de fray Juan Malfaz para la fundación de las cofradías con la intención de promover el ejercicio de las virtudes cristianas entre las gentes de La Montaña, especialmente en lo concerniente a los cofrades:

“Por esta Ordenacion consta, que el fin, que llevaba el siervo de Dios en instituir esta Hermandad, era el mayor servicio de Nuestra Señora, y su mayor devocion, y culto, y apartar à los hombres de vicios mayormente publicos, y escandalosos. Y assi viendo algunos, que otros entravan en la Cofradia con estas condiciones, les era motivo de correrse, y avergonzarse de su mala vida, y por no ser notados, que por malos no querian entrar en ella, era esto

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

¹¹² POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 296.

como freno para apartarse de vicios publicos, Juramentos falsos, etc. Y los que avian sido admitidos, se abstenian, y vivian recatados, y modestos por huir la afrenta de ser echados de la Hermandad (...)”¹¹³.

Siguiendo sin duda el ejemplo de quien fuera inspirador de su propia obra evangelizadora, y los aparentemente provechosos frutos que tal empresa había conseguido, fray Alonso del Pozo también vio en las cofradías un valioso instrumento para la reforma de las costumbres y el control de la devoción de los fieles. Así lo relata a finales del siglo XIX, un cronista del convento de Montesclaros, que como se recordará fue fundado por el padre del Pozo en 1686: “En el primer año de su residencia en el venerando Santuario estableció la Cofradía del Santísimo Rosario, implantando en los piadosos corazones de aquellos sencillos habitantes de la montaña la más hermosa de todas las devociones (...). Y fueron tantos los fieles que se inscribieron en ella, que á los pocos años, los cofrades de la comarca llenaron con sus nombres, dignos de eterna memoria, un grueso volumen en folio. ¡Tan viva y tan fervorosa era la devoción que el venerado Padre supo encender en los pechos de aquellos antiguos cristianos, para con la Sacratísima Virgen de Montesclaros! Más adelante, el 31 de Agosto de 1687, estableció la Cofradía de la Santa Cruz, celeberrima en aquellos tiempos, y cuya fiesta principal solemnizada el 14 de Septiembre, era de las más concurridas que se celebraban en el Santuario”¹¹⁴.

A pesar de las altas expectativas que los religiosos pusieron en la fundación de cofradías como medio para la reforma de las costumbres, Tomás Mantecón, ha demostrado que “el programa tridentino de reforma de las costumbres, en lo que se refiere a las cofradías, se puede decir que triunfó en las formas, imponiendo un calendario festivo, logrando una mayor homogeneidad en las devociones -no absoluta- y sistematizando un ritual, pero no logró erradicar las manifestaciones de una interpretación de la vida religiosa arraigada en la sociedad rural”¹¹⁵. A pesar de estas limitaciones, tanto Malfaz como del Pozo, consideraron a las cofradías y a la devoción del rosario, los instrumentos apropiados para desarrollar su labor pastoral. En cuanto a su puesta en marcha, destaca cómo Malfaz supo dirigirse preferentemente a aquellas capas de la

¹¹³ *Ibid.*, p. 297.

¹¹⁴ SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario de Nuestra Señora de Montesclaros*, Vergara, Tipografía de El Santísimo Rosario, 1892, pp. 167-168.

¹¹⁵ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad...*, op. cit., p. 173.

sociedad, en primer lugar más receptivas a este tipo de piedad contrarreformista, y por otra parte, también las personas que más influencia tenían sobre el resto de la población:

“Ayudó a que fuese mas copioso el fruto, un dictamen admirable de este siervo del Señor: que reconociendo, que en esta tierra los Mayorazgos, y Caziques son, a quien todos siguen, y a quien todos miran à la cara, los que lo avassallan todo, y con quien nadie se atreve, y todos Eclesiasticos, y Seglares quieren tener a estos gratos, y contentos, como si en todo dependieran de ellos: determinó conquistarlos, y atraerlos à la virtud, y juntamente à los Curas, de cuyo buen exemplo depende gran parte de la reformation de los Pueblos, assentando que convencidos, y convertidos estos, que eran los principales, todos los demas se irian tras de ellos, y con esto fue muy grande la labor, que se hizo”¹¹⁶.

Nuevamente, la figura de fray Juan Malfaz aparece como la de una persona capacitada para la acción, poco dada al cultivo de una refinada teología, pero hábil en la utilización de los medios más eficaces para conseguir sus propósitos. Si durante su etapa como colegial de San Gregorio en Valladolid, Malfaz no destacó especialmente como gran teólogo u orador, sí consiguió en contrapartida trabar relación (y conseguir el patronazgo económico) de María Ana Velarde. También gracias a esta capacidad de actuación, logró obtener licencia del provincial de la orden para establecerse en Las Caldas, a pesar de las reticencias que este había mostrado en un primer momento. Por último, primando la confesión sobre la predicación tradicional, de igual modo que tratando primero la introducción del rosario a través del ejemplo de las élites, Malfaz volvió a demostrar su habilidad para adaptarse a un entorno social particular con unas determinadas necesidades espirituales. Frente a este perfil intelectual, el complejo soporte teórico y doctrinal que fray Alonso del Pozo proporcionó a las *Reglas de Observancia*, refleja el superior talante formativo de quien aún así, fuera comprometido continuador del proyecto evangelizador iniciado por fray Juan Malfaz.

b) El soporte doctrinal de fray Alonso del Pozo

Si bien fue el trabajo de fray Alonso del Pozo el que aportó a las *Reglas de Observancia* su marcado carácter erudito, no es menos cierto que la gran diversidad de doctrinas y referencias

¹¹⁶ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 295.

empleadas por del Pozo a lo largo de la obra, constituyen un marco teórico en completa consonancia con las características del proyecto evangelizador de Malfaz. Tanto por su importancia, como por la recurrencia con que del Pozo las refiere, las doctrinas de santos que más aparecen en la obra son las de: San Agustín, Santo Tomás, Santo Domingo de Guzmán, Santa Teresa de Jesús, San Bernardo y San Gregorio (entre otros muchos). Para conocer el grado de correlación entre este trasfondo teórico y la realidad del proyecto reformador de Malfaz, seguidamente se propone en cada caso la explicación del porqué de estas preferencias.

En primer lugar, resulta ineludible para cualquier movimiento observante, ante todo definido por su respeto literal a las constituciones primitivas de la orden (sea esta cual sea), aludir a la regla monástica más antigua de cuantas han existido en el seno de la Iglesia católica, encarnada en la figura de San Agustín. Por otra parte, en el caso concreto de los dominicos, la referencia a Santo Domingo de Guzmán, fundador de la orden en el siglo XIII, cumple una misma función justificativa. En cuanto a la constante presencia de Santo Tomás, la figura del “Angélico Doctor” está íntimamente relacionada con la orden dominica, que desde sus orígenes abrazó el tomismo como principal referente filosófico. Como explica Agustín Vivas Moreno, “no hemos de olvidar que fueron los dominicos los que lograron que se sustituyese el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por el de la *Suma* de Santo Tomás como texto de las explicaciones de filosofía y teología”¹¹⁷. En cuanto a la mención de San Bernardo y San Gregorio, ambos santos se convirtieron en distintivo de los dominicos observantes en tiempos de la reforma de la orden¹¹⁸; manifestando a las claras este último el origen de la formación tanto de Malfaz como de fray Alonso del Pozo (en alusión a su etapa como colegiales de San Gregorio en Valladolid). Por último, se ha señalado ya cómo el modelo ascético que Santa Teresa de Jesús construyó para su propia reforma de la orden del carmelito, fue sin duda fuente inspiradora de la estrecha observancia deseada por Malfaz (y más tarde continuada por del Pozo).

No solamente en lo que se refiere a las constituciones del convento se dejó sentir la influencia de la nueva orden de carmelitas descalzas. Precisamente, José Luis Sánchez Lora señala a Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz como los más importantes receptores en España del concepto de “docta ignorancia”, estrechamente vinculado al modo en que Malfaz

¹¹⁷ VIVAS MORENO, A.: “La biblioteca del convento de los dominicos de San Esteban de Salamanca en el siglo XVIII”, en *Revista General de Información y Documentación*, vol. 10, nº 2, 2000, p. 96.

¹¹⁸ NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo...”, *op. cit.*, p. 61.

concebía la formación teológica. En esencia, este concepto “prescinde de las autoridades, y de la teología escolástica, afirmando la primacía de la teología del amor y las virtudes evangélicas”¹¹⁹. Es el amor a Dios y el perfeccionamiento de las virtudes cristianas el requisito tanto para alcanzar la propia salvación como para procurar la de los demás. Por eso, fue este el principio rector de la labor pastoral de fray Juan Malfaz, quien, como otros antes que él, no creyó en la necesidad de un extenso conocimiento teológico, ya que como explica Agustín Vivas Moreno: “La constitución de Congregaciones de Observancia dentro de las órdenes religiosas, para superar la relajación de la Claustra, inclinó a pensar a algunas órdenes que la dedicación al estudio y a la enseñanza universitaria perjudicaba lo fundamental de la vida religiosa y del ministerio sacerdotal. Así lo entendieron los franciscanos y agustinos, que se retiraron de la Universidad. Los reformadores dominicos no pensaban de la misma manera y continuaron su tradición fomentando los estudios como medio indispensable para una predicación doctrinal y de altura (...)”¹²⁰.

Aparece en este aspecto otro punto de similitud entre el proyecto de Malfaz y los planteamientos de otras órdenes mendicantes, contrastando además con las tendencias predominantes entre los dominicos al menos durante el siglo XVI. Al parecer, tras este siglo de esplendor de la escolástica dominicana, el siglo XVII significó para la orden la recepción de planteamientos teológicos y espirituales alejados de su antigua tradición; en parte para hacer frente a la competencia de las nuevas órdenes reformadas cuyos métodos se adaptaban mejor a las necesidades espirituales de una nueva etapa, la centuria del seiscientos, plenamente inmersa en la religiosidad barroca. Como más destacado precedente de este desprecio por los (para hombres como Malfaz) en exceso sofisticados estudios teológicos, cabe mencionar al mismísimo Erasmo de Rotterdam, quien se expresaba al respecto en los siguientes términos:

“No creo yo que ay alguno que se persuada ser christiano solo porque sepa mejor disputar aquellas enojosas perplexidades de palabras que los theólogos ponen (...), si no sabe, entiende y obra lo que Christo mandó”¹²¹.

¹¹⁹ SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 171.

¹²⁰ VIVAS MORENO, A.: “La biblioteca del convento de los dominicos...”, *op. cit.*, p. 74.

¹²¹ SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y...*, *op. cit.*, p. 194.

Sin embargo, no recurrió de forma directa fray Alonso del Pozo a las enseñanzas de Erasmo para justificar el modo en que Malfaz entendía su labor evangelizadora, sino que hizo gala del conocimiento de una de las obras capitales de los movimientos “reformados” aparecida en el siglo XV, *De Imitatione Christi*, de Tomás de Kempis¹²². Que fray Alonso del Pozo era perfectamente consciente del origen de estas corrientes basadas en la vida conventual como una imitación de la vida de Cristo, y era capaz de detectar dicho sustrato en los principios fijados por Malfaz, queda totalmente confirmado al incluir varias citas a la obra de Tomás de Kempis a lo largo de las *Reglas de Observancia*¹²³; destacando una vez más su elevado perfil intelectual y erudito, al tiempo que manifestando un buscado entronque con referencias a textos que habían formado los pilares de la *devotio moderna* y la renovación espiritual del cristianismo ya en tiempos de la disolución del orden feudal.

En cuanto a la preferencia por la predicación sencilla y los sermones claros que siempre manifestaron Malfaz y del Pozo, el autor del manuscrito de las *Reglas de Observancia* alude a los que fueran inspiradores de este característico estilo. Entre todas estas referencias, son dos las figuras que destacan en cuanto al número de alusiones y relevancia de las mismas. Sin duda, la primera en cuanto a su importancia es la de fray Luis de Granada, autor dominico del siglo XVI que se convirtió en referente obligado dentro de la orden. Fundamentalmente, su trascendencia se manifiesta en dos aspectos. Por un lado, los conocedores del personaje afirman que “ante todo, fray Luis de Granada fue predicador y espejo de predicadores”, siendo además quien introdujo el primer método sistemático para la oración mental en la orden¹²⁴. Pero sobre todo, la presencia de Granada en los escritos de fray Alonso del Pozo, tiene que ver con el estilo de su magisterio espiritual, reconocible por su “sencillez, universalidad y originalidad”¹²⁵, habiendo conseguido nutrir “con densidad bíblica y patristica, en estilo asequible y encantador la honda religiosidad popular”¹²⁶; tarea perfectamente equiparable a lo que la obra de fray Alonso del Pozo significó respecto al proyecto pastoral de Malfaz.

¹²² *Ibid.*, p. 171.

¹²³ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, *op. cit.*, ff. 246, 255.

¹²⁴ VELADO GRAÑA, B.: “Fray Luis de Granada: predicador, maestro de la vida cristiana ¿y santo?”, en *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo*, *Actas del Congreso Internacional*, Granada 27-30 septiembre, 1988, Universidad de Granada, 1993, p. 383.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 390.

¹²⁶ *Ibid.*

En cuanto al empleo de los sermones de fray Luis de Granada para su lectura en los oficios del convento de Las Caldas (como describe del Pozo en varias ocasiones), el carácter de muchas de sus obras encajaba perfectamente con el concepto de predicación defendido por Malfaz; el mismo padre Granada lo explica así al inicio de una sus obras:

“Y porque esta escriptura principalmente se ordena para edificación y provecho de la gente sin letras, no se tuvo respeto a hacer sermones fundados, sino devotos y doctrinales, cuales convenía que fuesen para este propósito. Y así, no todas las veces llevan temas, ni prosiguen una misma materia, sino van apuntadas algunas cosas espirituales y devotas en que puedan ocupar su pensamiento aquel día los fieles cristianos”¹²⁷.

Complementando esta interpretación, otra de las figuras intelectuales más destacadas (y quizá llamativa) de entre las mencionadas por del Pozo en las *Reglas de Observancia*, es el que fuera consejero de Indias, obispo de Puebla, virrey de Nueva España y obispo de Osma, Juan de Palafox (personaje casi estrictamente contemporáneo a fray Alonso del Pozo). Dada la peculiar trayectoria política y eclesiástica del religioso en cuestión, su constante presencia en la obra de del Pozo, representa un elemento bastante peculiar. Es solo gracias al trabajo de Ambrosio Puebla Gonzalo, que resulta posible aventurar las razones que llevaron a del Pozo a escoger una figura tan controvertida (como consecuencia de las enconadas disputas que mantuvo con los jesuitas en América) como elemento legitimador de la actividad pastoral de Malfaz, y de la suya propia. Refiriéndose a su etapa como obispo de Osma, el autor referido, confirma la correspondencia entre las iniciativas pastorales de un hombre como Palafox, con el estilo sencillo desarrollado por fray Luis de Granada: “En una serie de opúsculos y con un carácter netamente práctico, fue exponiendo las verdades de la fe en un estilo y forma sencillos y adaptados a la necesidad espiritual, modo de ser y nivel cultural de aquellas gentes”¹²⁸.

De hecho, la síntesis que Ambrosio Puebla propone a modo de conclusión sobre la figura y obra de Palafox, sirve prácticamente punto por punto como recapitulación del proyecto reformista y observante de Malfaz y del Pozo: 1) influencia de los carmelitas descalzos; 2) orientación pastoral práctica; 3) búsqueda del perfeccionamiento interior; 4) práctica de una

¹²⁷ *Ibid.*, p. 375.

¹²⁸ PUEBLA GONZALO, A.: *Palafox y la espiritualidad de su tiempo*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1987, p. 39.

espiritualidad ascética; 5) defensa de la posibilidad de todo creyente de alcanzar la perfección cristiana; 6) fuerte presencia del cristocentrismo en su obra; 7) centralidad de la oración como medio de alcanzar la perfección; 8) necesidad de una auténtica contrición y penitencia como requisitos para la correcta administración de la confesión¹²⁹.

Plenamente identificada con el proyecto evangelizador encarnado por Malfaz, la obra de fray Alonso del Pozo enmarca dicha iniciativa dentro de una determinada corriente teológica, espiritual y misionera definida por algunos rasgos fundamentales. En primer lugar, y quizá como elemento más sobresaliente, las propuestas de Malfaz y del Pozo están fuertemente influidas por el modelo de vida ascética preconizado por San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. En cuanto al ejercicio de la pobreza, el extraordinario celo que Malfaz demostró para que todos los miembros de la comunidad fueran *individualmente* pobres, acercó el modelo de vida conventual de Las Caldas a formas cercanas al franciscanismo (al menos en lo que se refiere al énfasis en el carácter *mendicante y pobre* de la comunidad). Todo esto tenía un referente claro: la figura de *Cristo* como modelo de comportamiento para los religiosos, cuya obra evangelizadora no podría hacer fruto a no ser que estuviera asentada en el ejemplo de una vida *perfectamente* virtuosa.

En lo referente a los instrumentos pastorales escogidos por Malfaz y del Pozo, además de ser útiles para la consecución del ideal de perfección cristiana entre la feligresía (sobre todo a través de la confesión y el “gobierno de almas”, o las cofradías religiosas); estos siguieron también algunos de los principios más característicos de la pastoral contrarreformista, fundamentalmente, la importancia de frecuentar los sacramentos como medio más eficaz de mantener la gracia, y para conseguir la tan ansiada reforma moral de los fieles. En el siguiente apartado, se analiza en detalle el encaje del proyecto misionero de Malfaz y del Pozo respecto a los cánones comunes de la Iglesia posttridentina y de la propia Orden de Predicadores.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 459-468.

2.3. El proyecto de Malfaz y del Pozo como paradigma misionero

El proyecto reformador que los dominicos implantaron en Cantabria a finales del siglo XVII de la mano de fray Juan Malfaz estuvo caracterizado por una serie de rasgos bien definidos. Ante todo, se trató de una iniciativa evangelizadora basada en el principio de “ejemplaridad apostólica”, es decir, en la convicción de que para “recristianizar” a los habitantes de La Montaña, era imprescindible mostrarse previamente como una comunidad de religiosos virtuosa y ejemplar. A finales del siglo XVII, esta *ejemplaridad* se basaba para los dominicos en un principio básico: el mantenimiento de una rigurosa pobreza. El sentido de esta centralidad de la pobreza como expresión de una vida religiosa ejemplar ha sido explicado por Guillermo Nieva Ocampo, quien opina que “la práctica de las virtudes y observancia de los votos hicieron de los frailes los depositarios de la plenitud de la gracia que, mediante su actividad apostólica, se derramaba sobre la humanidad”¹³⁰. En cuanto a la particular forma que de entender la pobreza poseían las comunidades dominicas observantes, el mismo autor insiste en que “la pobreza debía estar al servicio de los objetivos apostólicos de la orden, el fraile a título personal debía ser escrupulosamente pobre, mientras que las comunidades tenían derecho a poseer legítimamente”¹³¹. Siguiendo este mismo esquema, fray Juan Malfaz organizó su comunidad observante de Las Caldas, apareciendo un sinnúmero de referencias en las *Reglas de Observancia* a la estricta prohibición de la propiedad individual para los frailes, cuyos únicos bienes eran los de la propiedad colectiva del convento.

En realidad, este era el principal objetivo y razón de ser de las *Reglas de Observancia*, constituciones que actuaban como garantía para la proyección de una vida religiosa y espiritual ejemplar frente a la sociedad local, con el fin de que esta se mostrase más receptiva al mensaje reformador de los religiosos. Con seguridad, el gran rigor con el que Malfaz impuso el voto de pobreza, a través de una constante abstinencia de comida y bebida (con la estricta prohibición de carne), de sueño (con el puntual rezo de las horas en el coro), e incluso el impulso que el venerable prior dio a las mortificaciones corporales entre los miembros de la comunidad, fueron los rasgos específicos que diferenciaron, e hicieron destacar a la comunidad observante de Las

¹³⁰ NIEVA OCAMPO, G.: “Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo...”, *op. cit.*, p. 489.

¹³¹ *Ibid.*, p. 492.

Caldas por encima de lo que era habitual en el resto de conventos dominicos. Rigorismo que por otra parte, habría sido imposible de mantener sin la implantación de la inquebrantable obediencia al prior al modo en que este voto fundamental, propio de los mendicantes, está recogido en las *Reglas de Observancia*. Que este extraordinario celo en la observancia de la pobreza fue un rasgo sobresaliente del modelo conventual establecido por Malfaz, está bien probado gracias a las abundantes quejas (indicadas en el *apartado 2.1.*), que algunos de sus métodos recibieron por parte de religiosos y clérigos locales, como por ejemplo: las acusaciones de “reforma de descalzos”, rechazo de las penitencias públicas, etc.; con la correspondiente traslación de estas críticas hasta las autoridades eclesiásticas superiores, tanto regulares como seculares.

En lo referente al tipo de pastoral que fray Juan Malfaz y fray Alonso del Pozo emplearon como base de su actividad evangelizadora y su pretensión de reforma de las costumbres, son tres los elementos a destacar. En primer lugar, el sacramento de la confesión y la penitencia aparece como el núcleo de toda la empresa misionera, concebida como mecanismo más eficaz de la cura (y el gobierno) de almas. Como resume perfectamente Isaac Vázquez: “El sacramento de la penitencia es, indudablemente, el eje en torno al cual gira toda la actividad pastoral de la Contrarreforma”¹³². A este respecto, “el Concilio de Trento señalaba el oír las confesiones como una de las finalidades predominantes de la formación sacerdotal. Y los moralistas se dedican a preparar no solo a los confesores que deben recibir las confesiones, sino también a los fieles que deben hacerlas. A esa exigencia responden los amplios y minuciosos tratados sobre la conciencia y sobre los preceptos; y, más en concreto, se examinan los muchos casos que se relacionan con los llamados actos del penitente -dolor, confesión, satisfacción- y con la forma del sacramento de la penitencia constituida por la absolución del sacerdote”¹³³. Indudablemente, fray Juan Malfaz fue aplicado seguidor de este esquema pastoral típicamente contrarreformista, correspondencia que aparece claramente en sus *Advertencias para examen de conciencia para Confesión general*, apéndice que fue incluido en la versión de 1786 del *Modo de bien vivir para gente trabajadora* originalmente escrita por Malfaz. Con respecto a la confesión, el padre Malfaz se revela como un denodado rigorista, que no acepta la utilidad del sacramento (ni su validez) si el penitente no realiza una auténtica contrición de sus pecados, es decir, si no llega a sentir un auténtico dolor y

¹³² VÁZQUEZ, I.: “Las controversias doctrinales postridentinas...”, *op. cit.*, p. 471.

¹³³ *Ibid.*

arrepentimiento. Centralidad del sacramento de la confesión que responde a la “máxima preocupación de la pastoral postridentina por mantener a los fieles en estado de gracia; y, cuando esta se había perdido a causa de un pecado mortal, se recuperaba mediante la confesión sacramental”¹³⁴.

El segundo gran instrumento al servicio de la labor evangelizadora de Malfaz y del Pozo, fueron las cofradías religiosas, las cuales sirvieron al mismo tiempo para promover la implantación del rezo del rosario, como cauce a través del que realizar las penitencias públicas, y también como medio de control de las costumbres (logro este último, que como ya se demostró en el *apartado 2.2.*, resultó como mínimo, poco exitoso). A pesar de todo, la fundación de cofradías del rosario destacó como herramienta pastoral preferente de los dominicos que llegaron a Cantabria a finales del siglo XVII, preferencia que además de por los importantes beneficios espirituales que se le suponían, Antonio Domínguez Ortiz relaciona con otro contexto más amplio. Para el eminente historiador, una poderosa razón por la que los dominicos se entregaron con tanta pasión a la fundación de cofradías del rosario, tiene que ver con la secular disputa que desde principios del siglo XVII, los dominicos mantuvieron con los jesuitas a raíz de las controversias sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Desde este punto de vista, con la institución de rosarios públicos, los dominicos trataron de demostrar que “su oposición a la doctrina concepcionista no amenguaba un punto su amor tradicional a la madre de todos los fieles, y, de otra, corregían con acentos populares una imagen que algunos podían tachar de elitista”¹³⁵. En definitiva, los rasgos del proyecto misionero de Malfaz y del Pozo aparecen nuevamente en armonía con las transformaciones que la Orden de Predicadores experimentó a lo largo del siglo XVII, sobre todo como consecuencia de la feroz competencia de la Compañía de Jesús y de las nuevas órdenes reformadas.

Por último, todo el proyecto debía completarse con una estilo de predicación lo más sencillo y claro posible, con la intención de llegar a un público compuesto en su mayoría por gente “ruda e ignorante”. Para superar este obstáculo a su labor evangelizadora, fray Juan Malfaz impulsó un modo particular de leer los sermones en los oficios religiosos del convento (a los que también asistían seculares):

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *op. cit.*, p. 52.

“En lo que toca al oficio divino pusso gran cuydado el venerable varon que se dixesse con grande gravedad, reverencia y muestras de devocion conforme a lo que disponen nuestras sagradas constituciones y su Glossa en la dist. 1ª. cap. 1. que bien mirado lo que alli disponen es al pie de la letra el modo con que en este convento se dize el oficio divino. Y aunque algunos Religiosos de la orden han hecho reparo en las pausas que se hazen en medio de cada verso pareciendoles muy grandes; no han tenido razon: Porque la glossa citada dize que las pausas se hazen lo uno por la hermosura de el oficio divino; lo otro para tomar aliento y respiracion: y para tomarse esta connaturalmente, y como la misma naturaleza pide no ha de ser acelerada (...)”¹³⁶.

Al igual que en la aplicación del rigorismo observante, el padre Malfaz destacó por encima de los estándares de la orden en cuanto a esta particular forma de predicar, relatando fray Alonso del Pozo como “algunos Religiosos de la orden han hecho reparo en las pausas que se hazen en medio de cada verso”. No obstante, estas prácticas, que en ocasiones trascendían la norma común dentro de la orden, fueron finalmente aceptadas por sus superiores, conscientes de la utilidad que las variaciones introducidas por Malfaz tenían como instrumento evangelizador en un entorno que ofrecía unas condiciones socio-culturales tan particulares; sobre todo si se comparaba el carácter eminentemente rural de la región, con las zonas urbanizadas de Castilla donde los dominicos habían centrado su actividad tradicionalmente. Como refiere fray Alonso del Pozo para justificar dichas prácticas, no solo los provinciales de la orden, sino también la población local llegaron a estimar este particular estilo de predicar; viéndose confirmada por este éxito la adecuación de la labor pastoral de Malfaz a las condiciones sociales y espirituales propias de La Montaña y sus habitantes:

“Y assi a los Provinciales que han venido a visitar este convento despues que el siervo de dios establecio la exequcion de este modo de rezar, aunque al principio los hazia dificultad; pero mirandolo bien se convençian a que corriese assi en que se conoze que dios a quien tanto agrada no querrá que en esto se innovasse. Por lo qual el dia de oy fuera materia de escandalo para los seglares y aun para los Religiosos Prudentes el que se acelerasse o dixesse aprissa y no con las pausas que hasta aqui; y consiguientemente se perdiera mucho fruto de almas”¹³⁷.

Como queda patente, aunque en consonancia con los arquetipos teológicos, sacramentales y misioneros de su orden, fray Juan Malfaz tuvo la habilidad de potenciar aquellos elementos

¹³⁶ POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular...*, op. cit., f. 229.

¹³⁷ *Ibid.*, f. 230.

más acordes con las necesidades que la evangelización ofrecía en la región. Por otra parte, a pesar de las críticas y acusaciones de desviación de la regla que su labor cosechó durante los primeros tiempos, sus superiores terminaron aceptando unas prácticas que si bien no se ceñían rigurosamente a la ortodoxia dominicana, no llegaban a transgredir sus fundamentos; métodos que por lo demás, estaban demostrando su eficacia en la cura de almas, pero que al mismo tiempo lograron el acercamiento de una feligresía cuyas simpatías habían ido abandonando, en el transcurso del siglo XVII, a la Orden de Santo Domingo en favor de propuestas espirituales más cercanas a las formas de la religiosidad barroca.

En la última parte del trabajo, la correspondiente al *apartado 3.*, el enfoque eminentemente *religioso-cultural* desde el cual se ha abordado el establecimiento de la orden dominica en Cantabria en la segunda mitad del siglo XVII, se complementará con la necesaria perspectiva *social*, a la que el análisis del proyecto referido no puede sustraerse. Por ello, resulta ineludible centrarse en el mundo de las estrategias de reproducción social de quienes fueran promotores de tales iniciativas espirituales. En este caso, al tratarse de una destacada familia infanzona local, se relacionarán sus patrones de comportamiento con los del resto de la nobleza a nivel regional, pero también con el papel que dicho estamento privilegiado jugó en la expansión de lo que Ángela Atienza ha dado en llamar la “España conventual”, allende los límites de Cantabria.

3. Motivaciones espirituales e intereses mundanos: patronazgo y misiones

Hasta aquí, se han analizado los rasgos pastorales y las motivaciones espirituales que guiaron el proyecto misionero que Malfaz trajo consigo hasta Cantabria a finales del siglo XVII. No obstante, dado que el objetivo de este trabajo es la realización de un análisis global, o si se prefiere, la construcción de una explicación histórica lo más completa posible de un proceso complejo como fue el establecimiento de la comunidad observante de Las Caldas, es ineludible referirse a los intereses, ajenos en parte, al ámbito de lo espiritual, que permitieron el desarrollo de dicho proyecto en las condiciones en que este finalmente tuvo lugar. Por esta razón, aquí se complementa la perspectiva estrictamente religiosa ya planteada, con un análisis social del proceso, centrado en el papel patrocinador de María Ana Velarde de la Sierra. Y dada su posición en el entramado social de la época y de la región, al que ya se aludió en el *apartado 1.2.* (el de los linajes infanzones), resulta fundamental una caracterización más detallada de este grupo social particular, así como de las estrategias familiares y de reproducción social que estos desplegaron con intención de asegurar la preeminencia de sus respectivos grupos de parentesco.

Es en este entramado de intereses sociales, económicos y de poder, que el patronazgo de una obra pía como la del convento de Las Caldas por parte de María Ana Velarde cobra todo su sentido, sin olvidar que en absoluto estuvieron dichas motivaciones “mundanas” desconectadas totalmente de las preocupaciones espirituales, tanto de estas élites patrocinadoras, como de los religiosos que atenderían sus peticiones. Así pues, este tercer apartado trata de complementar desde un punto de vista social la perspectiva eminentemente religiosa desarrollada en las dos primeras partes del trabajo; todo ello considerando la imbricación que intereses “mundanos” y motivaciones espirituales tuvieron entre quienes se erigieron en patrocinadores de proyectos misioneros como el que los dominicos desarrollaron en La Montaña bajo el liderazgo de fray Juan Malfaz primero, y de fray Alonso del Pozo después como continuador de su obra.

3.1. El patrocinio de María Ana Velarde de la Sierra

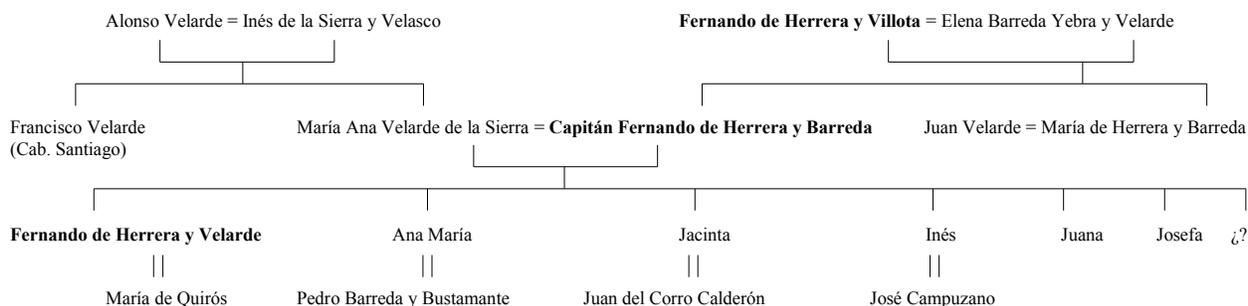
Una explicación global de un fenómeno como el que se viene analizando a lo largo de las páginas precedentes, no puede abstraerse de los factores sociales que participaron en su concreción. Por ello, para que este análisis pueda resultar completo, se requiere abordar el papel absolutamente central que las élites jugaron en la consecución de este tipo de proyectos religiosos. En el caso del convento de Las Caldas y la llegada de fray Juan Malfaz, esto significa atender a la figura de doña María Ana Velarde de la Sierra, patrocinadora del convento, sin cuyo apoyo dicha empresa espiritual nunca habría llegado a realizarse (o al menos no en las condiciones en que esta lo hizo). Por esta razón, el presente apartado está dedicado a la forma en que el patronazgo de una familia infanzona, como a la que pertenecía María Ana Velarde, resultó fundamental en el desarrollo de la iniciativa misionera de Malfaz. Por otra parte, para entender el importante lugar que el patrocinio de obras pías jugó en la articulación de las estrategias de reproducción social de las élites regionales, se encuadra este proyecto dentro del marco familiar del que María Ana Velarde formaba parte; estando sus acciones plenamente sujetas a los intereses patrimoniales y sociales de su linaje.

a) Estrategias familiares y de reproducción social

Para construir esta perspectiva social a la que he aludido, resulta imprescindible detenerse en la conjunción de intereses que guiaron el patrocinio de María Ana Velarde sobre el convento de Las Caldas; análisis que abordaré desde dos perspectivas complementarias. Primero, distinguiré los intereses “inmediatos” que llevaron a la ilustre dama montañesa a patrocinar la construcción de un nuevo convento y a hacerse cargo del mantenimiento de la comunidad conventual que en él se asentaría; es decir, se tendrán en cuenta los factores estrictamente personales que influyeron en esta decisión (pretensión de garantizar su viudedad, constituir un refugio para sus hijas, asegurar su patrimonio, velar por la salvación de su alma, etc.). En segundo lugar y como marco donde se inscriben estos intereses individuales, me centraré en las estrategias familiares más amplias que dirigieron y dieron sentido a la obra de patronazgo de María Ana Velarde (adquisición de un mayor prestigio social para el linaje, engrandecimiento de su patrimonio, etc.). Para una mejor comprensión de este complejo entramado familiar del que

formaba parte la patrocinadora de Las Caldas, incluyo el árbol genealógico en el que aparecen reflejadas las relaciones de parentesco del personaje, sobre las que desarrollaré la explicación de las problemáticas a las que he aludido:

CUADRO I
PARENTESCO DE MARÍA ANA VELARDE DE LA SIERRA



*En negrita aparecen resaltados los titulares de la Casa de Herrera y señores de Miengo.

FUENTE: ESCAGEDO SALMÓN, M: *Solares Montañeses: viejos linajes de la Provincia de Santander*, Huelva, Wilsen, 2004.

María Ana Velarde de la Sierra nació en 1610, fruto del matrimonio entre un miembro secundario del ilustre linaje de los Velarde de Santillana, Alonso Velarde, y su esposa Inés de la Sierra y Velasco. De esta unión nacería también el único hermano de María Ana, el que llegaría a ser caballero de la Orden de Santiago, Francisco Velarde. En una fecha que debió oscilar entre 1625 y 1635, María Ana Velarde de la Sierra contrajo matrimonio con el capitán don Fernando de Herrera y Barreda, señor de la Casa de Herrera en Miengo. Como fruto de esta unión, Mateo Escagedo Salmón, en la fuente utilizada para la composición de este cuadro¹³⁸, menciona a cuatro hijas y al que sería pariente mayor y heredero de la Casa de Herrera, Fernando de Herrera y Velarde. No obstante, otras fuentes hablan de seis hijas en vez de cuatro, siendo estas las que, no habiéndose casado, acompañaron a su madre como terciaria dominica en su retiro al convento de

¹³⁸ ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Solares montañeses: viejos linajes de la provincia de Santander*, Huelva, Wilsen, 2004.

Las Caldas durante sus últimos años de vida¹³⁹. Según Escagedo Salmón, una de estas hijas solteras fue doña Juana de Herrera y Velarde, mientras que la otra, a pesar de no aparecer en la obra de dicho autor, sí es mencionada por Alonso del Pozo en su crónica del convento de Las Caldas al hacer alusión a algunos de los milagros obrados por la imagen de Nuestra Señora:

“Doña Josepha de Herrera hija de Don Fernando de Herrera, y de Doña Maria Ana Velarde Señores de la casa de Miengo: tenia baldado el lado izquierdo de perlesia (sic). Padezia grandissimos dolores por averse desencaxado el hueso de la muñeca. Encomendola su madre a Nuestra Señora de Las Caldas. Y luego al punto se halló totalmente sana y sin dolor alguno”¹⁴⁰.

Fueran seis o cinco las hijas de doña María Ana, fueron en definitiva dos de estas que no llegaron a consumir matrimonio alguno, quienes la acompañaron en su retiro. Este primer bosquejo del entramado familiar al que pertenecía la patrocinadora del convento de Las Caldas, es suficiente para explicar los intereses personales que motivaron la fundación dentro de lo que más arriba he definido como intereses “inmediatos”. Acometiendo el patrocinio del convento, una vez viuda, a sus 53 años de edad, María Ana Velarde de la Sierra no hizo sino aquello que mejor encajaba con la conducta que se esperaba de una mujer en su estado. Como afirma Ángela Atienza López: “El prototipo de viuda retirada, apartada del mundo, constituía el modelo de comportamiento más alabado, el canon considerado más honorable y honroso para el estado de viudedad”, mujeres que, “ya sin tutela masculina, renunciaban a un nuevo matrimonio y decidían emprender la fundación de un convento en el que recogerse y terminar sus días”¹⁴¹. Así pues, la fundación conventual se convierte en un “seguro” de vida independiente para una mujer que ya había contribuido a la continuidad de su linaje, con un heredero varón y tres hijas más que a su vez entroncaron con diversas familias de ascendencia noble. Además, si a esto se añade que por entonces, todavía dos de sus hijas se encontraban solteras, la fundación del convento garantizaría

¹³⁹ POLO SÁNCHEZ, J. J. e I. COFIÑO FERNÁNDEZ: “El convento dominico de Nuestra Señora de Las Caldas de Besaya (Cantabria) y la arquitectura religiosa del foco vallisoletano”, en *BSAA arte*, LXXVI, 2010, p. 165.

¹⁴⁰ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, impreso en San Sebastián por Bernardo de Ugarte, 1700, p. 48.

¹⁴¹ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008, p. 328.

el porvenir a estas tres mujeres que dada su condición (viuda y solteras respectivamente), habían dejado de jugar un papel relevante en las estrategias familiares del linaje.

Profundizaré a continuación en el concepto de las estrategias familiares, dentro de las cuales estuvo plenamente integrada una iniciativa como la que María Ana Velarde patrocinó en Las Caldas. Como miembro de dos de las familias infanzonas más destacadas de la Cantabria del Antiguo Régimen, el patrocinio de un convento por parte de la destacada dama montañesa, se inscribía en un proyecto consciente de reproducción social del grupo. De esta forma lo expresa Tomás Mantecón, quien en relación a los infanzones describe cómo “las prácticas hereditarias y el entramado matrimonial que se gestaba a lo largo de generaciones respondía al propósito común y consciente de lograr la reproducción social del grupo”¹⁴². Por otra parte, “el recurso a la vinculación de bienes por vía de mayorazgo y la práctica de una intensa endogamia social eran instrumentos eficaces para la consecución de estos fines”¹⁴³.

En el caso específico de Cantabria, este tipo de dinámicas sociales y patrimoniales entre los infanzones, pueden equipararse con el “modelo” común de comportamiento que en general, desarrollaron a lo largo de toda la cornisa cantábrica los grupos socialmente dominantes. En relación a la operatividad de este modelo, resultan fundamentales trabajos como los de Pegerto Saavedra Fernández, quien no duda en agrupar a los sectores de la pequeña nobleza del norte peninsular, “fidalgos, infanzones y jauntxos”, dentro de un mismo arquetipo de “familia troncal y herencia indivisa”¹⁴⁴. Por otra parte, en lo que se refiere a la perspectiva que la historiografía española ha construido sobre la familia y el parentesco en los últimos años, son también esenciales los estudios de Francisco Chacón Jiménez¹⁴⁵, Juan Hernández Franco¹⁴⁶, o José María

¹⁴² MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Indianos, infanzones y campesinos en la Cantabria Moderna: Mecenazgo y estrategias familiares”, en L. SAZATORNIL RUIZ (ed.), *Arte y mecenazgo indiano del Cantábrico al Caribe*, Gijón, Ediciones Trea, 2007, p. 117.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P.: “Las lógicas de la organización familiar y la reproducción social en la España cantábrica y noratlántica en el Antiguo Régimen”, en M. RODRÍGUEZ CANCHO (coord.), *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Badajoz, Junta de Extremadura, 2002, p. 142.

¹⁴⁵ CHACÓN JIMÉNEZ, F. (coord.): *Historia social de la familia en España: aproximación a los problemas de familia, tierra y sociedad en Castilla (siglos XV-XIX)*, Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1990; “Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco”, en *Historia Social*, 21, 1995, pp. 75-104.

¹⁴⁶ HERNÁNDEZ FRANCO, J.: “El reencuentro entre historia social e historia política en torno a las familias de poder: notas y seguimiento a través de la historiografía sobre la Castilla Moderna”, en *Studia Historica Historia Moderna*, 18, 1998, pp. 179-200.

Imízcoz Beunza; promotores del análisis de este tipo de problemáticas como “vínculos sociales”¹⁴⁷. Precisamente, es este último uno de los autores que más ha insistido en la entidad colectiva o “corporativa” de las redes familiares, ya que “generalmente, estas redes eran solidarias en la acción, entre otras cosas porque estaban en juego intereses comunes y porque el éxito o el fracaso de sus miembros más destacados repercutía en todos, en parte por las posibilidades que tenían de colocar a los suyos y de conseguir favores a parientes y clientes”¹⁴⁸. Ahondando en esta interpretación, el mismo autor ha destacado el carácter dialéctico de las relaciones de poder, revalorizando los “intercambios verticales” entre élites y subordinados, no como “separación”, sino como “estrechos vínculos personales de dependencia, en una sociedad basada en relaciones de paternalismo y deferencia, de autoridad y de subordinación”¹⁴⁹.

Siguiendo estas mismas líneas, trabajos como los de Tomás A. Mantecón Movellán¹⁵⁰, Marina Torres Arce¹⁵¹ y Rosario Porres Marijuán¹⁵² sobre las élites regionales en el ámbito de la cornisa cantábrica, han sido marco de referencia para este trabajo; como las recurrentes alusiones a los mismos se encargarán de demostrar. Para concluir este brevísimo repaso historiográfico, restaría destacar la importancia que para el conocimiento de la historia de la familia en Cantabria tuvieron relevantes personalidades locales como el verdadero “*magister* de la genealogía y la heráldica montañesas”¹⁵³, don Mateo Escagedo Salmón (1880-1934), párroco y cronista de la

¹⁴⁷ IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA (dir.), *Élites, poder y red social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (Estado de la cuestión y perspectivas)*, Zarautz, Universidad del País Vasco, 1996, p. 31.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁹ IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Patronos y mediadores. Redes familiares en la Monarquía y patronazgo en la aldea: la hegemonía de las élites baztanesas en el siglo XVIII”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA (dir.), *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Zarautz, Universidad del País Vasco, 2001, p. 228.

¹⁵⁰ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997.

¹⁵¹ TORRES ARCE, M.: “Comisarios, familiares y calificadoros en el distrito del tribunal inquisitorial de Logroño (1690-1705)”, en P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, V. PINTO CRESPO, J. MARTÍNEZ MILLÁN (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España Moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Universidad Autónoma de Madrid, 1996; “La Inquisición en Navarra al final del Antiguo Régimen: ¿la hora Navarra?”, en J. BRAVO LOZANO (ed.), *Espacios de poder: corte, ciudades y villas (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

¹⁵² PORRES MARIJUÁN, R.: “Élites, poder provincial y reformismo borbónico en el País Vasco del siglo XVIII”, en M. LÓPEZ DÍAZ (coord.), *Élites y poder en las monarquías ibéricas: del siglo XVII al primer liberalismo*, Biblioteca Nueva, 2013.

región, autor entre otras, de la magna obra *Solares Montañeses*; publicada en ocho tomos entre 1925-1934¹⁵⁴, en la cual se recoge la genealogía de la mayor parte de los linajes de Cantabria.

Como puede verse en el árbol genealógico construido con los datos contenidos en la obra del eminente historiador y párroco montañés, la vigencia de las estrategias de reproducción social según el modo en que han sido caracterizadas anteriormente, así como el recurso a esa “intensa endogamia social” de la que hablaba Tomás Mantecón, fueron usos fuertemente arraigados entre la parentela de María Ana Velarde. Por ejemplo, su marido, el capitán don Fernando de Herrera y Barreda, era fruto del matrimonio entre Fernando de Herrera y Villota con una mujer relacionada con el linaje de los Velarde-Barreda de Santillana, la señora Elena Barreda Yebra y Velarde. Puede retrotraerse por tanto la relación entre la Casa de Herrera de Miengo y los Velarde de Santillana, a una generación anterior a la de la promotora de Las Caldas. Consolidando estos lazos, también la cuñada de María Ana Velarde de la Sierra, la señora María de Herrera trabó matrimonio con el licenciado Juan Velarde. En definitiva, el grupo familiar trataba de “consolidar su implantación en el espacio, colocando a los peones familiares en otros troncos para afianzar su *posición* de poder en ámbitos cada vez más amplios”¹⁵⁵. Por otro lado, “la transmisión bilateral de los bienes, junto con calculados enlaces matrimoniales, aumentaba las probabilidades de que vínculos procedentes de diferentes troncos recayeran en sucesores comunes”¹⁵⁶. Sin duda con esta misma intención de afianzar los lazos entre el linaje de los Herrera y los Velarde, se consumó el matrimonio de María Ana con el capitán Fernando de Herrera.

En cuanto a la relación que la fundación del convento de Las Caldas tuvo con estas estrategias, resulta muy significativo que el hermano de María Ana Velarde, el caballero de la Orden de Santiago Francisco Velarde, no llegara a casarse ni a tener descendencia (al menos legítimamente reconocida). Y es que precisamente, fue un pleito con su único hermano, el motivo que llevó a quien se convertiría en patrocinadora del convento de Las Caldas hasta la

¹⁵³ GONZÁLEZ ECHEGARAY, C.: “Introducción: Mateo Escagedo Salmón (1880-1934)”, en M. ESCAGEDO SALMÓN, *Crónica de la Provincia de Santander*, Santander, ESTVDIO, 2003, p. 9.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁵ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “La familia *infanzona* montañesa, un proyecto intergeneracional”, en J. CASEY y J. HERNÁNDEZ FRANCO (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, Universidad de Murcia, 1997, p. 114.

¹⁵⁶ *Ibid.*

Chancillería de Valladolid, viaje que como se recordará propició el encuentro entre María Ana y el padre Malfaz:

“(…) El segundo fue ir la Venerable Señora Doña Maria Ana Velarde de la Sierra, natural de las Montañas, à la Ciudad de Valladolid à la prosecucion de un pleyto, que sobre materia de hacienda la avia puesto un Cavallero hermano suyo”¹⁵⁷.

Con estos datos, la interpretación que propongo sobre el patrocinio de María Ana Velarde desde la perspectiva de las estrategias familiares y de reproducción social es la siguiente. Teniendo en cuenta que su único hermano no llegó a tener descendencia, el matrimonio e hijos de doña María Ana se convirtieron en la opción lógica para garantizar la transmisión del patrimonio familiar (fuera de la cuantía que fuera), que tanto ella como su hermano recibieron de sus progenitores. Precisamente, este “pleyto sobre materia de hacienda” contra su hermano, es indicativo sin duda de una pugna por el control de determinados bienes de la familia, seguramente con la pretensión de la hermana de hacerse con la mayor parte posible en detrimento de los derechos de su hermano, o en defensa de sus derechos frente a las reclamaciones de este.

En este marco, el patrocinio del convento de Las Caldas adquirió un doble propósito, porque además de asegurar su futuro y el de las dos hijas que la acompañarían en su retiro, tras su muerte, el patronato de María Ana Velarde pasaría a su hijo y heredero de la Casa de Herrera, Fernando de Herrera y Velarde. A pesar de no haber tenido acceso a las capitulaciones del patronato (que como era habitual) todo promotor pactaba con la comunidad religiosa en cuestión (privilegios del linaje en los lugares sagrados, servicios religiosos a percibir, reparto de rentas, etc.), todo apunta a que dicho patronato adquirió la condición de hereditario. De nuevo, es Escagedo Salmón quien revela como todavía en 1783, el pariente mayor de la Casa de Herrera, el ilustre primer marqués de este nombre, don Vicente de Herrera y Rivero, descendiente directo del matrimonio de María Ana Velarde con el capitán Fernando de Herrera, aparece como el principal sostenedor económico del santuario de Las Caldas a través de sus limosnas¹⁵⁸. No

¹⁵⁷ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., p. 141.

¹⁵⁸ ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Crónica de la provincia de Santander*, Santander, La propaganda católica, 1922, vol. 2, p. 229.

parece probable que este ilustre miembro del linaje, caballero de la Orden de Carlos III, consejero de Indias y regente de la audiencia de Guatemala y México (entre otros cargos), se hiciera responsable del socorro económico del convento dominico de Las Caldas desde tan lejanas tierras por simple devoción. Sino que según parece, continuaría la Casa de Herrera, casi 120 años después, conservando el patronato del convento de Las Caldas; todo gracias a los derechos que María Ana Velarde traspasó a su hijo, y de cuyos términos desgraciadamente no he hallado constancia documental. Aún así, diversos trabajos especializados han puesto de manifiesto lo habitual de estas prácticas, siendo muy abundantes los casos en los que el patronato conventual se incorporó a los derechos patrimoniales del mayorazgo¹⁵⁹.

A este respecto, resultan fundamentales las investigaciones de José Ramón Díaz de Durana, quien ha estudiado la importancia que en el ámbito regional guipuzcoano tuvo el patronato laico de iglesias y conventos por parte de los principales linajes locales; destacando además su papel como “instrumento de control y dominación no solo económico sino también social e ideológico, en definitiva, político”¹⁶⁰. En cuanto al carácter hereditario y patrimonial del patronato, subrayando esta afirmación, el mismo autor considera que en absoluto “debió resultar extraordinario la cesión o traspaso del patronato sobre las iglesias entre los hidalgos guipuzcoanos o entre un Pariente Mayor y un miembro de su clientela”¹⁶¹, dado el carácter enajenable de estos derechos. Por lo tanto, lejos de poseer una importancia meramente patrimonial, el patrocinio de este tipo de obras jugaba un importante papel en el mantenimiento de la preeminencia social del linaje, y en la consolidación de sus relaciones de poder; beneficios “inmateriales” que se analizarán con detalle en el siguiente epígrafe.

Volviendo al caso concreto de Las Caldas, no me cabe duda que el convento siguió recibiendo, además de las limosnas de los feligreses, algún tipo de soporte económico más estable y duradero en el tiempo, lo que por ejemplo, habría permitido a del Pozo embarcarse en la construcción del convento de Montesclaros en 1686 como comunidad dependiente del anterior. Es teniendo en cuenta esta duradera vinculación entre la casa de Herrera y el convento de Las Caldas, que resulta posible enmarcar la iniciativa personal de María Ana Velarde dentro

¹⁵⁹ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, pp. 323-324.

¹⁶⁰ DÍAZ DE DURANA, J. R.: “Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos. Los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI)”, en *Hispania Sacra*, 50, 1998, p. 469.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 481.

de su entorno familiar, y de acuerdo con parámetros y estrategias reconocibles en familias de esta categoría social en la región. Y es que, ante la perspectiva de la extinción de su rama familiar como consecuencia de la soltería de su único hermano, el traspaso de los bienes de María Ana Velarde, a través de una fundación pía, a su hijo y primogénito de la Casa de Herrera, ayudaría sin duda a la extensión de la influencia de los Velarde (aunque integrados en el linaje de los Herrera), y por tanto también al engrandecimiento del patrimonio familiar. Además, hay que recordar que el propio hijo de la ilustre señora, lo mismo que su esposo, descendían del matrimonio entre Fernando de Herrera y Villota, y Elena Barreda Yebra y Velarde; por lo que al final, aunque fuera bajo la titularidad de la Casa de Herrera, el patrimonio de María Ana permaneció en cierta forma dentro de las redes de influencia de los Velarde por medio de la estrecha interrelación, que como se ha señalado, unió a ambos linajes.

Finalmente, en relación a la figura femenina de la patrocinadora, no resulta difícil encontrar iniciativas análogas a la de María Ana Velarde, ya que como explica Juana Hidalgo Ogáyar refiriéndose al papel de otras destacadas mujeres, en este caso pertenecientes a la familia Mendoza: “El patronazgo que ejercieron estas mujeres en Alcalá de Henares estuvo relacionado en la mayoría de los casos con la búsqueda de un lugar de enterramiento para ellas y, en ocasiones, para su familia y en ello pusieron todo su empeño y dinero. Se sirvieron de una fórmula que se venía utilizando desde la época medieval y que consistía en que una persona con recursos económicos aportaba el dinero necesario para que una comunidad religiosa pudiera construir su convento, a cambio adquiría el patronazgo de la obra y un lugar de enterramiento en la iglesia del monasterio”¹⁶². No solamente como lugar de enterramiento, sino también como lugar de retiro en la viudedad y herramienta para la transmisión de su patrimonio, escogió María Ana Velarde el patrocinio del convento de Las Caldas como instrumento para la consecución de estos fines.

Precisamente, poniendo como ejemplo a la familia Mendoza (que sería titular del ducado del Infantado desde finales del siglo XV hasta finales del XVII), resulta posible parangonar estas prácticas de las familias infanzonas a los comportamientos propios de una nobleza de rango superior a la que trataban de emular en los espacios provinciales y regionales. No en balde,

¹⁶² HIDALGO OGÁYAR, J.: “La familia Mendoza, ejemplo de patronazgo femenino en la Edad Moderna”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 16 abril 2008, consultado el 16 agosto 2013, 45.

familias como los Velarde-Barreda y otros ilustres linajes infanzones, “ya en los siglos XV y XVI eran 'criaturas' del duque del Infantado en los Nueve Valles de las Asturias de Santillana, la mayor parte del territorio regional”¹⁶³. Por otra parte, esta coincidencia entre las estrategias de reproducción de la nobleza local y aquellas desarrolladas por las grandes familias tituladas del reino, no debe entenderse solamente como intento de “emulación” a escala provincial o comarcal. Por el contrario, diversos autores especializados en el ámbito regional, han resaltado la importancia que estas “criaturas” de la nobleza titulada a escala local, tenían como eslabón de las redes de poder que articulaban toda la Monarquía. Así lo demuestran trabajos como el de José María Imízcoz, quien no duda en afirmar que “las relaciones de patronazgo entre la corte y las provincias y comunidades locales fueron un elemento importante en la articulación política y social, tanto en el Antiguo Régimen como en el siglo XIX”¹⁶⁴.

b) Patronazgo, preeminencia social y relaciones de poder

A través de este análisis, queda de manifiesto la importancia del patronazgo y las obras pías como forma de transmisión del patrimonio material dentro de un linaje, aunque en absoluto fuera esta su única función (como han destacado algunos de los autores referidos). Al contrario, la dotación económica de una institución religiosa, particularmente la de un convento, fue durante toda la Edad Moderna un mecanismo utilizado como parte de la representación social de la nobleza, es decir, como un símbolo de prestigio y honor. Como resume perfectamente Ángela Atienza en relación a esta vinculación de las obras pías con el poder local de la nobleza, se trataba de “fundaciones que se vinculaban de forma muy clara a los centros del poder familiar y en esta medida respondían al interés por subrayar el honor y la reputación social de la familia y por asegurar la notoriedad del apellido, pero también contribuyeron a respaldar y fortalecer su propio poder y autoridad”¹⁶⁵.

En el caso concreto de Cantabria, varios especialistas en la historia de la región han identificado estos mismos objetivos en la multitud de obras de este tipo que muchos linajes

¹⁶³ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “La familia *infanzona* montañesa...”, *op. cit.*, p. 113.

¹⁶⁴ IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Patronos y mediadores. Redes familiares en la Monarquía y patronazgo en la aldea...”, *op. cit.* p. 248.

¹⁶⁵ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, p. 263.

patrocinaron. Begoña Alonso Ruiz ha resaltado “el deseo de autopromoción del linaje a través del poder simbólico de la arquitectura”¹⁶⁶, destacando especialmente la construcción de capillas particulares en las iglesias y conventos. Ejemplos de este “deseo de autopromoción”, fueron las iniciativas de los Puebla y los Riva-Herrera, preeminentes linajes que construyeron capillas particulares en la catedral de Santander, y patrocinaron otras obras relevantes en la ciudad, como el convento de San Francisco y el convento de monjas clarisas de Santa Clara¹⁶⁷. Precisamente, este último caso es análogo al de María Ana Velarde, ya que doña María de Oquendo (del linaje de los Riva-Herrera), fue “la patrona y fundadora del convento de Santa Clara tras quedarse viuda en 1631, buscando el retiro en dicha fundación como abadesa”¹⁶⁸. Julio J. Polo Sánchez, recoge otro ejemplo contemporáneo a través de la iniciativa de otro destacado noble local, don Rodrigo Gómez de Rozas, quien en 1654 patrocinó la construcción de una nueva iglesia parroquial en el valle de Soba, fabricando “a sus expensas un nuevo edificio, dotándolo de todos los ornamentos necesarios y creando toda una serie de obras pías”¹⁶⁹. Además, el patrocinador adquirió “la obligación de contratar a un maestro de escuela que enseñe gratuitamente a los niños de todo el valle de Soba a leer, escribir, contar, además de la doctrina cristiana y las buenas costumbres. “Con lo que el patrocinador demuestra su voluntad de apoyo no solo material, sino también espiritual en su sentido más amplio”¹⁷⁰.

Pero al margen de esta función social como reflejo del prestigio del linaje, y sin olvidar tampoco las motivaciones espirituales de los patrocinadores (cuya fuerza impulsora fue en la Edad Moderna obvia e innegable), toda fundación de este tipo actuó también como centro de poder. Y no se trata tan solo de una cuestión de representación social de linaje, sino que en muchos casos, estas fundaciones se inscribieron en dinámicas sociales más amplias que las del propio entorno familiar, extendiendo su influencia hasta ámbitos ciertamente lejanos. De nuevo es Ángela Atienza quien propone un claro ejemplo de este tipo en relación a la utilización de los conventos como espacio funerario, describiendo la forma en que habitualmente, estos

¹⁶⁶ ALONSO RUIZ, B.: “Linajes, casas y capillas. La promoción arquitectónica en Santander durante la Edad Moderna”, en *Liño: Revista anual de Historia del Arte*, 13, 2007, p. 9.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 21-29.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁹ POLO SANCHEZ, J. J.: “La edificación de la iglesia parroquial de La Revilla de Soba: un ejemplo de mecenazgo laico en Cantabria”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 57, 1991, pp. 404.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 405.

patrocinadores se reservaban “el derecho a decidir sobre su uso y los beneficiarios de este espacio, capillas así disponibles para otros familiares o allegados, capillas disponibles al servicio de las políticas de clientelismo y fidelización de los nobles, nobles que añadían a sus recursos el poder de beneficiar a sus allegados con concesiones de derechos de enterramientos conventuales (...)”¹⁷¹.

Otra curiosa, y al mismo tiempo expresiva muestra de la forma en que el patronato conventual podía ser utilizado para el desarrollo de este tipo de clientelas, es descrito por el propio fray Alonso del Pozo al referir los primeros tiempos del convento de Las Caldas, cuando gracias al generoso patronazgo de María Ana Velarde, el convento ofrecía abundantes convites a todo aquel que acudía a beneficiarse del cuidado espiritual de los frailes dominicos:

“En los demas tiempos es menester Prudencia y que no se combide a todo yente y viniente, por la misma razon de la Pobreza porque si se da lugar a esso no tiene este convento hazienda para comenzar (...). Ni en esto se ha de hazer argumento de lo que sucedia en tiempo del venerable Padre Prior que este en gloria. Porque lo uno entonces vivia la Señora venerable Doña Maria Ana Velarde y abastecia con su generosa Charidad a este convento y con su hazienda comian en el ricos y pobres a fin de que se zanjasse bien en todos el cariño a este convento para el bien de las almas. Lo qual aora no corre porque ya lo dexaron bien assentado”¹⁷².

Se trata por lo tanto de un caso en el que existe una clara confluencia entre intereses espirituales e intereses familiares: al mismo tiempo que estos convites ayudaban a ganarse el afecto de los fieles y atraerlos al convento, también servían para que la promotora del mismo, así como todo su linaje, aparecieran como benefactores de la población local, granjeándose por este cauce partidarios y lealtades. En relación con esta importancia social de las fundaciones conventuales, queda por analizar una función de control social que trascendía el ámbito estrictamente religioso, convirtiéndose en elemento de importancia capital para el mantenimiento del poder de las oligarquías locales. Me refiero al papel mediador o “apaciguador” que las órdenes mendicantes desempeñaron en el seno de la sociedad estamental, constantemente enfrentada por los conflictos derivados de la desigualdad jurídica sobre la que estaba construída.

¹⁷¹ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, op. cit., p. 282.

¹⁷² POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz. Año 1663*, Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo, Sección Fondos Modernos, Ms. 1113, f. 199.

Precisamente, esta habilidad es señalada por Rosario Porres Marijuán, en su estudio sobre el establecimiento de los jesuitas en el País Vasco, como uno de los principales factores que hicieron deseable su presencia a determinados sectores de la nobleza local: “Incluso por encima de su labor pastoral, se valoraba el que los jesuitas pudieran servir de referente para la sociedad bilbaína, por su fama de buenos conciliadores y especialistas en extirpar vicios como el amancebamiento”¹⁷³. También teniendo en cuenta esta capacidad de *control social*, otra destacada dama montañesa, la renombrada Magdalena de Ulloa justificó su papel como promotora del establecimiento de la Compañía de Jesús en Cantabria a finales del siglo XVI:

“(…) la refirieron la aspereza de aquellas Montañas; la suma ignorancia, que tenían sus habitantes de las mas importantes, y necesarias verdades del Christianismo; los errores, en que vivian, los quales davan entrada à diversas supersticiones, con que el demonio los engañava; y en las mas principales Casas de aquel País, los rencores, y enemistades en que se abrasavan; fuego, que no contentandose con reducir à cenizas las casas, y habitaciones, prende tambien en la honra, y fama de las familias”¹⁷⁴.

No fueron en absoluto ajenos a esta actividad mediadora, los frailes del convento de Las Caldas, quienes como relata fray Alonso del Pozo, consiguieron un alto reconocimiento entregándose a la resolución de todo tipo de disputas; mérito que se le reconoció en especial a fray Juan Malfaz como líder de la comunidad:

“Los emulos ivan cayendo en la quenta: reduciendose los Curas, y Eclesiasticos, rindiendose à la verdad los Magnates, Cavalleros, y Caziques del País, y postrandosele todos (como dicen) à los pies. Y ganó tanta autoridad en la Montaña, y tenían tan grande satisfaccion de sus letras, y Virtud, que en muchos pleytos, y causas, que derechamente tocava su determinacion à la Jurisprudencia, acudian las partes al Venerable Varon, como lo podian hacer, si fuera el mayor Letrado; y con su dictamen se aquietavan sus animos, y asseguravan sus conciencias”¹⁷⁵.

¹⁷³ PORRES MARIJUÁN, R.: “Maniobras políticas y convulsión social en la aproximación de los jesuitas al País Vasco en el siglo XVI”, en J. MARTÍNEZ MILLÁN/ H. PIZARRO LLORENTE/ E. JIMÉNEZ PABLO (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, p. 1088.

¹⁷⁴ VILLAFANE, J. de: *Relacion Historica de la vida, y virtudes de la Excelentissima Señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo Ossorio y Quiñones... fundadora de los colegios de Villagarcia, Oviedo y Santander de la Compañía de Jesus*, en Salamanca en la imprenta de Francisco García Onorato, 1723, pp. 389-390.

¹⁷⁵ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, pp. 321-322.

Por último, tan solo restaría señalar, que el impacto de una fundación conventual patrocinada por una familia destacada, no estuvo restringido en modo alguno al ámbito local, sino que en muchas ocasiones, las obras pías se insertaban en dinámicas sociales supralocales, aquellas que implicaban por ejemplo a las grandes casas tituladas del reino con sus linajes dependientes en el ámbito regional. Este sería el caso del convento dominico de *Regina Coeli* de Santillana del Mar, cuyo patronato, poco después de ser fundado por Alonso Velarde (antecesor de María Ana), pasó a manos del duque del Infantado, don Íñigo López de Mendoza, cuyo palacio principal estaba sito en Guadalajara. Según Javier Gómez Martínez, dicha adquisición respondió a “razones más tácticas o estratégicas que piadosas: se trataba de hacer constar su presencia allí donde no podían estar *de facto*”¹⁷⁶. En concreto, el autor es de la opinión (sostenida entre otros por los propios frailes dominicos en la época), que relacionaba el patrocinio del convento con el “Pleito de los Nueve Valles”, los cuales consiguieron enajenarse de la jurisdicción de la Casa del Infantado a finales del siglo XVI. Por esta razón, para los duques del Infantado, “el patronato del convento se tradujo, pues, en el instrumento de control jurisdiccional que la vía judicial le había retirado”¹⁷⁷.

Aunque no parece que este fuera el papel principal que el convento de Las Caldas debía jugar dentro del entramado de poder de la Casa de Herrera, no por ello la adquisición de su patronato dejó de implicar la activación de redes de influencia más allá del ámbito regional y familiar. En relación a las frecuentes disputas que señores y las propias órdenes religiosas entablaban a raíz de las nuevas fundaciones conventuales, Ángela Atienza explica como “muchos de los conflictos se dirimieron en tribunales reales o eclesiásticos y en estos casos fue frecuente que las fuerzas contrincantes pusieran en marcha toda su maquinaria política y diplomática para conseguir sus intereses, con lo cual las controversias se trasladaron a otras esferas y alcanzaron otros territorios: la Corte, los Consejos, los obispados y arzobispados y sus estructuras, las audiencias y chancillerías, las instituciones supralocales...”¹⁷⁸. Sin ir más lejos, quedó demostrado ya en el *apartado 1.2.* cómo el patrocinio que María Ana Velarde ofreció a

¹⁷⁶ GÓMEZ MARTÍNEZ, J.: *Regina Coeli (1592-1835). Arte y patronazgo en la primera fundación dominicana de Cantabria*. Santander, Fundación Marcelino Botín, 1993, p. 28.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, p. 450.

fray Juan Malfaz para establecerse en Las Caldas, requirió (como era preceptivo), la aprobación del provincial de la orden dominica residente en Valladolid.

Este ejemplo resulta ilustrativo de lo que se ha expuesto anteriormente, ya que fue la propia María Ana Velarde quien se puso en contacto personal (por vía epistolar) con el superior de la orden de la provincia eclesiástica correspondiente. Por lo tanto, no cabe duda que dicha obra de patrocinio requirió la extensión, o al menos la activación de las redes de influencia que una familia infanzona como los Velarde poseían más allá de La Montaña. El mero hecho de que María Ana consiguiera sus fines, es ya prueba suficiente de la existencia de estas redes de poder supralocales, pero en el caso de los Velarde y Valladolid, es posible encontrar algunos ejemplos más que corroboran esta afirmación.

No fue María Ana Velarde la única perteneciente a su linaje que poseyó estrechas relaciones con la ciudad de Valladolid; en absoluto. Porque en la misma ciudad del Pisuerga se encontraba una de las instituciones más importantes orientada precisamente a expandir esta proyección supralocal del linaje: el Colegio de los Velardes. Se trataba de una obra pía que bajo la forma de manda testamentaria, Juan de Velarde, natural de Castrojeriz y residente en Valladolid, dotó desde 1615 con rentas suficientes para el mantenimiento de hasta seis estudiantes, necesariamente pertenecientes a su linaje¹⁷⁹. Por lo tanto, “la procedencia geográfica de los aspirantes estaba limitada por las exigencias parentales que el fundador impuso, si bien casi todos ellos procedían de las actuales provincias de Burgos y Santander (*‘personas que sean naturales de la dicha montaña y de Castrojeriz, y de qualquiera parte de el arzobispado de Burgos’*)”¹⁸⁰. Manteniendo su actividad (con mayores o menores dificultades) hasta finales del siglo XVIII, esta institución no fue el único cauce que unía a los Velarde con la ciudad de Valladolid.

El mismo fray Alonso del Pozo relata cómo otros miembros del linaje participaron de esta relación entre los Velarde, la veneración a la imagen de Las Caldas y la ciudad de Valladolid:

¹⁷⁹ TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M.: “Los Velardes. Historia de un colegio menor en la Universidad de Valladolid”, en *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002, pp. 9-10.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

“Porque aviendo determinado un Cavallero de los muy Nobles de la Montaña: muy devoto de Nuestra Señora de las Caldas, llamado Don Pedro Velarde Calderon (que se hallava en aquella Ciudad à ciertos negocios) celebrar un Certamen Poetico en alabanza de esta Celestial Señora, y sus portentos (...). Celebrose el Certamen en el Colegio de San Gregorio, à lo que me halle presente (...)”¹⁸¹.

En definitiva, lo que se pretende demostrar, es que en absoluto fue casual que fuera precisamente un miembro de la orden dominica de Valladolid la persona escogida por una patrocinadora perteneciente al linaje de los Velarde, cuyas estrechas relaciones con la antigua capital del reino sin duda favorecieron la consecución de este proyecto fundacional. Para finalizar este análisis en el que han confluído estrategias de reproducción social, relaciones de poder locales y supralocales, intereses personales y motivaciones espirituales, se planteará a grandes rasgos el marco *religioso-cultural* donde todos estos elementos actuaron de forma interrelacionada. Es decir, el modo en que la lógica de una orden de regulares como la dominica se hizo partícipe de estos intereses, y en qué medida fue cierta la desastrosa imagen que de la situación espiritual de los pobladores de la Cantabria del siglo XVII construyeron nobles y religiosos; argumento que sin duda fue eje director del proyecto observante de Malfaz y del Pozo, pero que también formaba parte de las preocupaciones de la propia María Ana Velarde.

3.2. “Relaxación de las costumbres” en La Montaña, ¿pretexto para el proyecto infanzón?

Como ya se ha indicado anteriormente, no es posible desvincular las motivaciones del proyecto reformado de Malfaz y del Pozo, ligadas al ámbito de la religiosidad, de aquellos otros intereses pertenecientes al mundo de las estrategias de reproducción social de la nobleza local, cuestiones de patrimonio económico, etc. Por eso es momento de detenerse en la primera de estas consideraciones, analizando en profundidad los factores que llevaron a la Orden de Predicadores a aceptar el encargo de María Ana Velarde, y sobre todo, tratar de cuantificar si las proverbiales necesidades espirituales de los habitantes de La Montaña se ajustaban a la realidad, o si por el contrario actuaron más bien como “pretexto” para la consolidación de los intereses patrimoniales de los infanzones. Con la intención de aclarar este punto, se recurrirá en este apartado al análisis del rechazo y las resistencias que el proyecto evangelizador de los frailes

¹⁸¹ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., pp. 231-232.

dominicos provocó tanto entre la feligresía como en el clero secular de la región; considerando la intensidad de estos conflictos como un preciso indicador de la situación espiritual *de partida* del territorio. Por otra parte, también se destacará el carácter dual de estas resistencias, respondiendo en la mayoría de las veces a motivos espirituales o culturales, pero desde luego, y como ya ha quedado demostrado, provocadas por la presencia de intereses ligados al mundo de las relaciones de poder.

La insistencia con la que fray Alonso del Pozo refiere este problema en su crónica sobre el establecimiento del convento de Las Caldas y la vida de Malfaz, deja entrever el fuerte rechazo que gran parte del proyecto pastoral de los dominicos despertó entre la población autóctona, tanto laica como eclesiástica. En lo tocante a la “relaxacion de costumbres”, auténtico eje de todo proyecto evangélico contrarreformista, del Pozo proporciona una extensa relación:

“Estaban las Montañas, quando el siervo de el Señor passó a las Caldas llenas de tinieblas obscurissimas de ignorancias, errores, y seguedad (...). Estaban los naturales relaxados con depravadas costumbres, y innumerables vicios. Las ignorancias eran tan grandes, que solo parece se podian hallar entre Barbaros, y Gentiles, de que ellos mismos son los mejores testigos; Muchas cosas, que eran pecados mortales manifiestos, era tanta la ceguedad, y ignorancia de muchos Seglares, que no hacian de ellas mas conciencia, ni escrupulo, que lo hiciera un bruto, que no tiene entendimiento. Ignoravan las cosas de la Fee Catolica, y Sacramentos. No sabian los Mandamientos de Dios, ni de la Iglesia, y los mas de los que sabian algo de esto, no lo entendian (...). Los vicios, y relaxacion de costumbres era cosa lastimosa, Supersticiones, Hechicerias, Juramentos falsos, Maldiciones, Iras, Venganzas, rencores, Odios, Enemistades, Dissensiones, y Pleytos; unos que de Civiles passavan a Criminales, y otros que de principio lo eran. Y de tal modo andavan las discordias, que se sacaran, si pudieran los ojos unos a otros; y a veces passavan a atrocidades”¹⁸².

El contenido de la cita plantea a grandes rasgos las cuestiones centrales sobre las que versa este apartado. Primero, las carencias en el conocimiento de la doctrina católica que de forma generalizada padecía la población. Segundo, la persistencia de costumbres y creencias pseudo-paganas totalmente opuestas al modelo de cristiano preconizado por el Concilio de Trento. Y tercero, la importancia que adquirió en la región (como ya se mencionó en el caso de las provincias vascas) el papel mediador de los frailes en zonas tradicionalmente dominadas por los continuos enfrentamientos y conflictos entre los distintos linajes.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 269-270.

Obviamente, la presentación de este “desastroso” estado de las cosas, tiene el objetivo claro por parte del cronista de exaltar la labor que fray Juan Malfaz desarrolló en La Montaña, presentándolo como salvador de almas y erradicador de vicios. No obstante, gracias al continuado rechazo que esta nueva “tutela” religiosa, pero también civil, ejercida por la nueva comunidad de frailes, despertó entre gran parte de los habitantes y clero secular de la región, es posible afirmar que la panorámica perfilada por del Pozo no era simplemente un recurso laudatorio para con el protagonista de dicha empresa misionera. Un expresivo ejemplo de esta realidad, lo recoge el padre del Pozo, evidenciando este doble carácter “social y cultural” del rechazo al establecimiento de una comunidad observante como la de Las Caldas:

“Y esto que cada día nos enseña la experiencia, sucedio en el caso presente, y en otros muchos, que concitava el demonio los animos contra el siervo de Dios Fray Juan Malfaz, y sus Compañeros y Doctrina de tal suerte, que parece milagro que no los apedreassen, ò echassen de la tierra. Y hubo ocaasion que aviendo mandado el Santo Prior se cerrassen las puertas de la Iglesia, y patio de noche, porque no entrassen à titulo de Romeria (especialmente la noche de la Natividad de Nuestra Señora) y hiciessen lo que solian, que era traer un carro de Vino, y ponerlo á la puerta de la Iglesia, ò dentro de ella, beber bien, baylar, y otras cosas, que ni los barbaros hicieran delante de sus falsos dioses. Y sabiendolo un *Sacerdote* atrevido, y desgarado vino capitaneando mucha gente, y viendo cerradas las puertas, llevandolo por lo bravo las echaron en tierra, para entrar á pessar del Prior, y sus Frayles, y proseguir sus barbaridades acostumbradas delante de Jesu Christo, y su Santissima Madre”¹⁸³.

Parece pues que no era simple retórica y exageración la opinión que de las costumbres populares arraigadas entre los habitantes de la Cantabria rural del siglo XVII se compusieron unos frailes dominicos imbuidos de celo contrarreformista como fueron Malfaz y del Pozo. Continuando con el relato de este episodio, aparecerán algunas de las causas explicativas más probables del fuerte rechazo levantado por el proyecto reformador que Malfaz trató de imponer:

“Esto se experimentó en el Caso presente: que entendiendo el atrevimiento del *mal Sacerdote*, y sus sequaces salio con sus Religiosos, no con armas, ni con palos, ni con piedras materiales, sino con las de la verdad vestida de ardiente zelo, con que á poca diligencia los echaron á todos del patio, de que los hizo huir mas su mala conciencia herida de aquellas armas, que lo hicieran amenazas, ni violencias. No obstante el Venerable Varon para castigo de su delito, y escarmiento de otros, quiso hacer Caso de Corte, y valerse de la Justicia, que podía conocer de cada uno

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 319-320.

para la vindicta publica. Supieron esta resolucion los delinquentes, y temerosos de lo que por esta via los podia sobrevenir, vinieron á echarse á los pies de el siervo de Dios pidiendo perdon de su grave desacato”¹⁸⁴.

Casos como este revelan que en efecto, no estaba poco fundado el miedo que los laicos y eclesiásticos locales tenían a que el establecimiento de una comunidad religiosa observante como la de Las Caldas significara que sus acciones serían algo más que reprendidas desde un punto de vista moral. Al contrario, tal pasaje pone de manifiesto cómo una comunidad de regulares tenía a su alcance medios de *control social* más poderosos que los meramente espirituales, por mucho que estos tuvieran también un peso muy importante (y tampoco hay que olvidarlo). De esta misma opinión es Ángela Atienza, quien confirma la existencia de este tipo de recelos: “Cabe, por lo tanto, pensar que en la resistencia del clero secular local a las fundaciones conventuales latiera también, entre otros motivos, el recelo a que sus comportamientos pudieran ser controlados por la nueva institución eclesiástica, sobre todo en aquellas localidades en las que se carecía de presencia conventual, y la nueva comunidad religiosa que pretendía instalarse era la primera, allí también donde los controles hacia el estamento clerical eran más livianos y los dispositivos de vigilancia moral de los clérigos muy lejanos o prácticamente inexistentes”¹⁸⁵.

A tenor de las conclusiones del minucioso trabajo de Josué Fonseca Montes sobre el estamento eclesiástico en la Cantabria Moderna, sería esta la situación generalizada del clero secular en la región, un sector de la Iglesia que en opinión del autor se encontraba fuertemente ligado a conductas mucho más cercanas a las costumbres populares de lo que las autoridades eclesiásticas más comprometidas con las iniciativas contrarreformistas (y en especial los miembros del clero regular) estaban dispuestas a admitir, destacando entre otros el amancebamiento, la posesión de importantes propiedades, participación en banquetes, etc.; y en fin, con una fuerte tendencia hacia un estilo de vida “aseglarado”¹⁸⁶. Aparecen perfilados así los rasgos de un clero parroquial plenamente integrado en su entorno social, y en consecuencia, potencialmente más afín a los intereses y costumbres de los habitantes de la región que al rigorismo religioso que los dominicos, al igual que muchas otras órdenes mendicantes, trataron

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 320-321.

¹⁸⁵ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, p. 457.

¹⁸⁶ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, 1992, pp. 189-190.

de implantar. Lo cual no quiere decir que esta clerecía local desatendiera su labor espiritual, sino que al contrario que los regulares, los primeros consideraban perfectamente compatible su estilo de “vida aseglarada” con el desarrollo de su misión espiritual.

Solo teniendo en cuenta este antagonismo, es posible comprender hechos tan llamativos como los que refiere del Pozo, no solo haciendo alusión a “el atrevimiento de malos sacerdotes”, sino en el extraordinario rechazo que muchos de estos clérigos locales manifestaron respecto a las que los dominicos consideraron como herramientas esenciales de su labor evangelizadora en La Montaña:

“Y ha llegado esto à tanto, que con violencia han pretendido estorvar las Confessiones a menudo, y la Oracion, y las Penitencias, diciendoles sobre esto muchas palabras bien pessadas, y bien ajenas de hombres Christianos: y haciendo cosas, que no hicieran los Gentiles, ni los Mahometanos: Porque ningun Moro, ni Turco fuera a dar de palos à los que ivan à su Mezquita à hacer oracion (...). Y aun algunos se han atrevido à decir, y aun predicar publicamente, que el disciplinar en las Iglesias es malo, y illicito, y que no se debe consentir: trayendo para esto unas autoridades de la Sagrada Escripura mal entendidas, y razones, que aunque para hombres Doctos no tenian fuerza, y eran sofismas propios del diablo; para la gente simple, y ignorante eran bastantes, para que engañados lo dexassen todo”¹⁸⁷.

Desde luego, es indisociable este tipo de rechazo vinculado a determinadas prácticas religiosas por cuestiones espirituales, de otros factores como el interés por el mantenimiento de la preeminencia social de determinados sectores eclesiásticos, o de la preocupación por los efectos económicos que el establecimiento del clero regular acarrea para las instituciones religiosas existentes. Y es que, “la rivalidad y competencia que implicaba una nueva fundación estuvieron por lo general en la base de los movimientos de oposición a la misma. Las parroquias, las catedrales o las colegiales, y los conventos ya existentes sabían bien lo que significaba la instalación de un nuevo convento en sus términos locales o en las poblaciones próximas: un nuevo agente de atracción de fieles y, con ellos, de sus limosnas y donaciones, de modo que se hacían más que notables los riesgos de poner en peligro el montante de los diferentes ingresos por la prestación de servicios religiosos”¹⁸⁸. Un ejemplo semejante, que afectó directamente a los proyectos de Malfaz y del Pozo, fue el pleito que con ocasión de la fundación del convento de

¹⁸⁷ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, *op. cit.*, pp. 323-324.

¹⁸⁸ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, p. 451.

Montesclaros mantuvieron los franciscanos del convento de Reinosa contra las pretensiones del ilustre prior: “Empero la instalación en el Santuario de la anhelada Comunidad no dejó de ofrecer serios inconvenientes, tanto por la resistencia que opuso en un principio el clero de los pueblos comarcanos, creyendo era la instalación atentatoria y perjudicial á sus antiguos derechos; como por la fuerte oposición que hicieron al proyecto los Religiosos Franciscanos de Reinosa, cuyas limosnas esperaban ver notablemente disminuidas con perjuicio de su Comunidad”¹⁸⁹.

Retomando los motivos de conflicto pertenecientes al ámbito de lo cultural, fray Alonso del Pozo refiere cómo fueron especialmente ciertas prácticas devocionales (sobre todo aquellas de carácter público), los elementos más contestados por el clero secular. Nuevamente, es el padre del Pozo quien recoge los lamentos de su predecesor a este respecto:

“Que es posible que no hallen los Predicadores en esta tierra, (que tan llena está de vicios) otro pecado, que reprehender, sino el que van à rezar el Rossario à las Iglesias, y que toman alli disciplinas? Tan gran pecado es este, que merece tomar contra el tanta inquina? No fuera mejor y mas razon tomarla, y predicar contra tantos amancebamientos publicos, y escandalosos como ay: y usuras manifiestas; y embidias, y rencores interminables, y soberbias, y vanidades gentilicas, que tienen destruyda esta Montaña, y condenadas infinitas Almas al Infierno. Demos caso que fuesse algun pecado el azotarse en las Iglesias y rezar alli el Rosario á coros, (que no lo es) que daño trae esto para nadie?”¹⁹⁰

¿Y cómo se enfrentaron las órdenes religiosas a estas acuciantes necesidades espirituales de la población, o al enconado rechazo a su establecimiento que incluso entre el clero secular encontraban allá donde iban? La respuesta fue, ni más ni menos, que aplicando en estos casos los mismos principios misioneros que guiaron su actuación fuera de las fronteras del mundo cristiano.

¹⁸⁹ SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario de Nuestra Señora de Montesclaros*, Vergara, Tipografía de El Santísimo Rosario, 1892, p. 153.

¹⁹⁰ POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen...*, op. cit., pp. 348-349.

3.3. La proyección de los dominicos a finales del siglo XVII

Dada la realidad cultural que las órdenes encontraban en las amplias regiones europeas tradicionalmente más alejadas de los principales centros de evangelización, no es de extrañar que los regulares acometieran semejantes proyectos de expansión (en tierras teóricamente cristianas desde hacía siglos) como si de auténticas misiones de cristianización en el Nuevo Mundo o incluso más allá se tratara. Como afirma Tomás Mantecón: “El espíritu de la misión, es decir, el compromiso del misionero con su empeño de extensión de la fe no variaba cuando se proyectaba sobre sociedades europeas o cuando se hacía cruzando los mares. En ambos casos se trataba de una suerte de cruzada contra la idolatría, la superstición, la mala fe o la ignorancia de Cristo-Dios”¹⁹¹. Partiendo de esta incontestable afirmación, propondré el último elemento que explica la entrega con la que las distintas órdenes religiosas se lanzaron a desplegar iniciativas semejantes, tanto fuera como dentro de las fronteras del orbe cristiano.

Recurriendo de nuevo a la que para este trabajo ha sido obra de referencia, Ángela Atienza lo expresa de la siguiente forma: “Una de las razones importantes que ayudan a explicar el extraordinario florecimiento conventual de la España de los siglos modernos reside en la propia naturaleza expansiva de las órdenes religiosas, en la necesidad -inherente a su propia existencia- de extender y multiplicar su presencia, una necesidad que fue especialmente visible en el caso de las órdenes nuevas y en las reformadas”¹⁹². En lo que se refiere a la Orden de Predicadores, es importante considerar que los dominicos fueron una de las órdenes que más tardíamente se estableció en Cantabria. Ocupando (y casi monopolizando) franciscanos y jerónimos las fundaciones conventuales en la región durante los siglos XIII al XVI, los dominicos se vieron obligados a ocupar “aquellos huecos del mapa que había dejado sin asiento la gran oleada franciscana”¹⁹³.

A pesar de que las fundaciones se sucederían tras la apertura del primer convento dominico en la región, el de *Regina Coeli* de Santillana del Mar (1591), con el de San Ildefonso de Ajo (1594), San Raimundo de Potes (1606) y Nuestra Señora de Las Caldas (independiente

¹⁹¹ MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?: espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna”, en *Revista Convergência Crítica: Núcleo de Estudos e Pesquisas em Teoria Social*, vol. 1, nº 2, 2012, p. 302.

¹⁹² ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, op. cit., p. 419.

¹⁹³ FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria...*, op. cit., p. 194.

desde 1613); aún en tiempos de la llegada de Malfaz a estas tierras 50 años después, la presencia de la orden podía ser considerada como bastante endeble (baste recordar que por entonces la comunidad de Las Caldas no contaba con más de cuatro religiosos)¹⁹⁴. Por esta razón, no es descabellado pensar que “la consustancial necesidad de ‘estar presentes’ y de ampliar esa presencia como forma de reforzar su poder tanto dentro como fuera de la propia orden religiosa resultara ser un factor de expansión nada desdeñable”¹⁹⁵, sobre todo en el caso de los dominicos, para quienes los años finales del siglo XVI y toda la centuria siguiente, significaron una intensa etapa de competencia con la Compañía de Jesús, la cual nunca ocultó sus pretensiones de convertirse en la más importante fuerza misionera católica a nivel mundial; e insisto en el carácter *global* de dicha proyección.

También como parte de esta constante pugna por el poder y la influencia entre las distintas órdenes religiosas, puede enmarcarse el proyecto observante que definió el establecimiento de los dominicos en Las Caldas, y más tarde en Montesclaros. Como ya se indicó al comienzo de este trabajo, fue decisivo el impacto que la reforma de los franciscanos descalzos tuvo en la definición de toda la diversa panoplia de movimientos rigoristas que surgirían siguiendo su estela. “Ciertamente, las nuevas órdenes que se iban constituyendo y las que se iban formando como reformas de otras necesitaban acentuar signos diferenciadores con los que ser conocidas y también queridas, necesitaron construir una imagen que les aportase la popularidad necesaria para su expansión. Todas, en realidad, recurrieron a aquellos elementos que se identificaban con una religiosidad incuestionable e intachable y a recargar aquellas señales que se aproximaban a la idea de ‘santidad’: mortificación, penitencia, ascetismo, rigor, caridad, frugalidad, austeridad, ejemplaridad...”¹⁹⁶. Considero que, aunque no se tratara, ni mucho menos, de una “nueva religión”, el caso de los dominicos es perfectamente equiparable en el siglo XVII a esta realidad descrita por Ángela Atienza para los movimientos reformados que surgirían a lo largo de toda la centuria. Fundamentalmente, porque ante el empuje de estas comunidades rigoristas (y su amplia aceptación social), los dominicos se vieron abocados para mantener su posición e influencia, a emprender iniciativas como la de fray Juan Malfaz (tachada

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 196.

¹⁹⁵ ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos...*, *op. cit.*, pp. 441-442.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 446.

incluso de “reforma de descalzos”) muy cercanas a este nuevo canon que se convirtió en referencia del clero regular.

De esta forma doy por concluida la caracterización del marco cultural y social donde cabe entender la apasionada iniciativa que tanto María Ana Velarde, como los padres dominicos (primero Malfaz y luego del Pozo como continuador de su obra), desarrollaron en la Cantabria de finales del siglo XVII, preocupados por las noticias, en muchos casos bien fundadas, y en otros no tanto, sobre la relajación espiritual de sus habitantes. Proyectos misioneros que se integraron dentro de la intrincada red de intereses, en la que estrategias de reproducción social de las familias infanzonas, necesidades espirituales de los habitantes de la región, e incluso la propia lógica expansiva de las órdenes regulares, se convirtieron en factores confluyentes que definieron el resultado final del proceso que ha sido objeto de este estudio: el establecimiento de una comunidad conventual observante en la Cantabria de finales del siglo XVII bajo el patrocinio de la nobleza local.

Conclusiones: el porqué del proyecto *observante*

Ya que la *explicación* del singular carácter de las *Reglas de Observancia* y de todo el proyecto misionero de Malfaz, ha sido el objetivo principal de este trabajo, a modo de conclusión de todas las ideas y planteamientos expresados a lo largo del mismo, procederé a la construcción de una perspectiva de conjunto sobre esta empresa espiritual, que llegó a materializarse gracias al liderazgo de fray Juan Malfaz, y al apoyo económico y social de María Ana Velarde de la Sierra.

Es sin duda en el perfil biográfico de quienes se convertirían en directores de este proyecto misionero, desde donde hay que partir para entender las características que este revistió. Formados desde su adolescencia, tanto a nivel personal como intelectual, en el seno de la Orden de Predicadores, fray Juan Malfaz y fray Alonso del Pozo estuvieron estrechamente identificados con los principios espirituales y misioneros propios de su orden; si bien es verdad que dichos principios diferían en el siglo XVII, de aquellos otros fundamentos que habían caracterizado a los dominicos durante su gran época de esplendor durante toda la centuria precedente. Como se ha demostrado, los principios de la orden fueron adaptándose a la nueva realidad religiosa que el barroco trajo consigo, al tiempo que esta, como organización, tuvo que hacer frente a la feroz competencia desencadenada a raíz del ascenso que los movimientos “reformados” (franciscanos descalzos, carmelitas, capuchinos, etc.) experimentaron a lo largo del siglo. No obstante, tanto en el declive del papel teológico que los dominicos ostentaron a lo largo del siglo XVI, como en las transformaciones espirituales que la orden afrontó a lo largo del XVII, fue la Compañía de Jesús la organización que jugó un papel central.

Por este motivo, la reforma emprendida por Malfaz, ejemplificó la respuesta que el paradigma de vida conventual y misionero de la Orden de Predicadores, dio a los nuevos desafíos planteados. Así pues, partiendo de algunos de los planteamientos fundamentales de la orden, Malfaz no dudó en potenciar aquellos rasgos que se adaptaban mejor a las necesidades espirituales propias de la religiosidad barroca: acentuación del rigorismo de la vida conventual, valor central de los sacramentos, relevancia de las manifestaciones de piedad públicas, etc. En definitiva, la hipótesis que planteo, es la de un proyecto evangelizador en total consonancia con los intereses reformistas de la Iglesia postridentina y con los principios básicos de su orden, que a pesar de todo, supo adaptarse a la realidad social y cultural de la Cantabria del Antiguo Régimen; aunque para ello hubiera de vencer las fuertes resistencias que seculares y eclesiásticos

locales mantuvieron en un primer momento. Si el resto de las órdenes religiosas impulsaron o permitieron la introducción de este tipo de variaciones con la intención de facilitar su adaptación a los distintos entornos culturales, es una línea interpretativa cuya constatación requeriría de un más detallado análisis comparativo. No obstante, teniendo en cuenta la existencia de estos “mecanismos de adaptación” entre la mayor parte de las órdenes que desarrollaron sus misiones evangelizadoras en Ultramar, parece lógico pensar que este proceso se repitió a nivel interior; aunque dadas las menores variaciones culturales, seguramente en un grado inferior respecto a las transformaciones que tuvieron lugar más allá de las fronteras de la cristiandad.

Si este enfoque cultural, tanto a nivel personal (Malfaz y del Pozo) como colectivo (la Orden de Predicadores), representa el punto de partida para explicar un proceso histórico como el que hasta aquí se ha analizado; no es menos cierto que esta mirada desde el mundo de la religiosidad, debe complementarse con aquella otra perspectiva desde las redes de sociabilidad y las relaciones de poder. Y es que no conviene olvidar, que el establecimiento de una comunidad conventual, en este caso la de Las Caldas en la Cantabria rural de finales del siglo XVII, no fue en absoluto un acontecimiento aislado, sino que se produjo en el seno de un entorno social estructurado sobre unas relaciones de poder preexistentes. Por esta razón, obras pías como la patrocinada por María Ana Velarde, aparecen siempre integradas en, o estrechamente vinculadas a, estrategias de reproducción social más amplias, casi siempre como otra herramienta más dentro de las disputas por la preeminencia social entre las oligarquías locales.

Ha sido este hecho, actualmente de sobra contrastado, el motivo por el cual se ha dado tanta importancia en este trabajo a las estrategias familiares e intereses específicos de los protagonistas de esta historia; en este caso, la ilustre dama montañesa María Ana Velarde de la Sierra, perteneciente al sector social preeminente en la región, autodenominado como infanzones. Así pues, no resulta posible separar estas esferas de intereses (espirituales, sociales y patrimoniales), ya que en la mayoría de los casos, todos estos factores influyeron en las iniciativas patrocinadoras de estos personajes. En este sentido, lo que realmente interesa conocer, es cómo dichos proyectos fundacionales (de comunidades religiosas concretas) o misioneros (con pretensiones evangelizadoras más amplias), se adaptaron a los requerimientos que estas élites locales imponían a cambio de conceder su soporte y el de sus linajes.

Si en este caso, se han demostrado las estrechas relaciones que unían al linaje de los Velarde con la ciudad de Valladolid, y por ende, con el centro de estudios religiosos más

importante allí situado, el colegio dominico de San Gregorio; creo que todavía es necesario profundizar en los factores que determinaron por qué las distintas familias nobles, e incluso los patrocinadores de toda índole que alguna vez participaron en la fundación de obras pías, decidieran dar su apoyo a una determinada orden o entidad religiosa. Decisiones que sin duda tuvieron mucho que ver con las preferencias devocionales de dichos personajes, pero también, con los extensos lazos de influencia que dichas élites sociales mantuvieron en multitud de ámbitos institucionales distintos, en la mayoría de los casos, no restringidos al ámbito local. Teniendo en cuenta además, que en todos los casos, como es propio de la sociedad del Antiguo Régimen, fue el mundo de las relaciones personales el cauce más importante que intervino en el desarrollo de este tipo de iniciativas.

Línea de trabajo que podría arrojar más luz sobre el panorama espiritual de la España Moderna, sobre todo en lo referente a la desigual implantación de las distintas órdenes religiosas a lo largo y ancho del territorio; perspectiva basada en la interrelación de dinámicas culturales respecto al entorno social en el que se desarrollaron, que mi futura Tesis Doctoral me gustaría abordar en profundidad.

Fuentes

POZO, Fr. A. del: *Reglas de observancia regular muy útiles para cualquier religión y convento... que plantó y estableció en este convento de Nuestra Señora de Las Caldas el venerable padre fray Juan Malfaz. Año 1663*, Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo, Sección Fondos Modernos, Ms. 1113.

POZO, Fr. A. del: *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Las Caldas y su convento*, impreso en San Sebastián por Bernardo de Ugarte, 1700.

POZO, Fr. A. del: *Vida de la Venerable Madre doña Michaela de Aguirre*, Madrid, impreso por Lucas Antonio de Bedmar, 1718.

POZO, Fr. A. del: *Modo de bien vivir para gente trabajadora*, Madrid, Impreso en la oficina de Pantaleón Aznar, 1786.

VILLAFANE, J. de: *Relacion Historica de la vida, y virtudes de la Excelentissima Señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo Ossorio y Quiñones... fundadora de los colegios de Villagarcia, Oviedo y Santander de la Compañia de Jesus*, en Salamanca en la imprenta de Francisco García Onorato, 1723.

Bibliografía

ALONSO RUIZ, B.: “Linajes, casas y capillas. La promoción arquitectónica en Santander durante la Edad Moderna”, en *Liño: Revista anual de Historia del Arte*, 13, 2007, pp. 9-31.

ATIENZA LÓPEZ A.: *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.

CHACÓN JIMÉNEZ, F. (coord.): *Historia social de la familia en España: aproximación a los problemas de familia, tierra y sociedad en Castilla (siglos XV-XIX)*, Instituto Alicantino Juan Gil-Albert, 1990.

CHACÓN JIMÉNEZ, F.: “Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco”, en *Historia Social*, 21, 1995, pp. 75-104.

DÍAZ DE DURANA, J. R.: “Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos. Los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI)”, en *Hispania Sacra*, 50, 1998, pp. 467-507.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, Madrid, La Editorial Católica, 1979.

ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Crónica de la provincia de Santander*, vol. 2, Santander, La propaganda católica, 1922.

ESCAGEDO SALMÓN, M.: *Solares montañeses: viejos linajes de la provincia de Santander*, Huelva, Wilsen, 2004.

FONSECA MONTES, J.: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, 1992.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, M^a. C.: *Santuarios Marianos de Cantabria*, Santander, Diputación Regional de Cantabria, 1988.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, C.: “Introducción: Mateo Escagedo Salmón (1880-1934)”, en M. ESCAGEDO SALMÓN, *Crónica de la Provincia de Santander*, Santander, ESTVDIO, 2003.

GÓMEZ MARTÍNEZ, J.: *Regina Coeli (Santillana, 1592-1835). Arte y patronazgo en la primera fundación dominicana en Cantabria*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1993.

GUTIÉRREZ, C.: *Espanoles en Trento*, Valladolid, Instituto Jerónimo Zurita, 1951.

GUTIÉRREZ, C.: *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)*, vol. III, Madrid, CSIC, 1981.

HERNÁNDEZ FRANCO, J.: “El reencuentro entre historia social e historia política en torno a las familias de poder: notas y seguimiento a través de la historiografía sobre la Castilla Moderna”, en *Studia Historica Historia Moderna*, 18, 1998, pp. 179-200.

HIDALGO OGÁYAR, J.: “La familia Mendoza, ejemplo de patronazgo femenino en la Edad Moderna”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Puesto en línea el 16 abril 2008, consultado el 16 agosto 2013. URL: <http://nuevomundo.revues.org/30593>

IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA (dir.), *Élites, poder y red social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (Estado de la cuestión y perspectivas)*, Zarautz, Universidad del País Vasco, 1996.

IMÍZCOZ BEUNZA, J. M.: “Patronos y mediadores. Redes familiares en la Monarquía y patronazgo en la aldea: la hegemonía de las élites baztanesas en el siglo XVIII”, en J. M. IMÍZCOZ BEUNZA (dir.), *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Zarautz, Universidad del País Vasco, 2001.

LÓPEZ VELA, R.: “Los dominicos y el gobierno de la inquisición en el siglo XVII. El dominio de una doctrina ‘muy fuerte contra los hereges’”, en A. BERNAL PALACIOS (ed.), *Praedicatores, Inquisitores. Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*, vol. II, *Actas del 2º Seminario Internacional sobre los Dominicos y la Inquisición*, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2006.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, 1990.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “La familia *infanzona* montañesa, un proyecto intergeneracional”, en J. CASEY y J. HERNÁNDEZ FRANCO (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, Universidad de Murcia, 1997.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Población y sociedad en la Cantabria Moderna”, en *Actas del II Encuentro de Historia de Cantabria*, tomo I, Santander, 25-29 de noviembre de 2002, Universidad de Cantabria, 2005.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Indianos, infanzones y campesinos en la Cantabria Moderna: Mecenazgo y estrategias familiares”, en L. SAZATORNIL RUIZ (ed.), *Arte y mecenazgo indiano del Cantábrico al Caribe*, Gijón, Ediciones Trea, 2007.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: “Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?: espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna”, en *Revista Convergência Crítica: Núcleo de Estudos e Pesquisas em Teoria Social*, vol. 1, nº 2, 2012, pp. 299-326.

MARTÍNEZ DE VEGA, M^a. E.: “Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, pp. 125-187.

NIEVA OCAMPO, G.: “Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, *Hispania Sacra, Estudios de Edad Moderna*, 58, 2006, pp. 39-67.

NIEVA OCAMPO, G.: “*Dejarlo todo por Dios, es comprar el cielo*: el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)”, *Hispania Sacra*, LXI, 2009, pp. 483-512.

NIEVA OCAMPO, G.: “*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma en los dominicos en Castilla en el siglo XV”, en *En la España Medieval* vol. 32, 2009, pp. 297-341.

POLO SANCHEZ, J. J.: “La edificación de la iglesia parroquial de La Revilla de Soba: un ejemplo de mecenazgo laico en Cantabria”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 57, 1991, pp. 403-415.

POLO SÁNCHEZ, J. J. e I. COFIÑO FERNÁNDEZ: “El convento dominico de Nuestra Señora de Las Caldas de Besaya (Cantabria) y la arquitectura religiosa del foco vallisoletano”, en *BSAA arte*, LXXVI, 2010, pp. 163-184.

PORRES MARIJUÁN, R.: “Maniobras políticas y convulsión social en la aproximación de los jesuitas al País Vasco en el siglo XVI”, en J. MARTÍNEZ MILLÁN/ H. PIZARRO LLORENTE/ E. JIMÉNEZ PABLO (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.

PORRES MARIJUÁN, R.: “Élites, poder provincial y reformismo borbónico en el País Vasco del siglo XVIII”, en M. LÓPEZ DÍAZ (coord.), *Élites y poder en las monarquías ibéricas: del siglo XVII al primer liberalismo*, Biblioteca Nueva, 2013.

PUEBLA GONZALO, A.: *Palafox y la espiritualidad de su tiempo*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1987.

RICO CALLADO, L.: “Conversión y persuasión en el Barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina”, *Studia Historica, Historia Moderna*, 24, 2002, pp. 363-386.

SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P.: “Las lógicas de la organización familiar y la reproducción social en la España cantábrica y noratlántica en el Antiguo Régimen”, en M. RODRÍGUEZ CANCHO (coord.), *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Badajoz, Junta de Extremadura, 2002.

SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

SANTÍSIMO ROSARIO, Fr. M. del: *Historia del convento y santuario de Nuestra Señora de Montesclaros*, Vergara, Tipografía de El Santísimo Rosario, 1892.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M.: “Los Velardes. Historia de un colegio menor en la Universidad de Valladolid”, en *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002, pp. 5-64.

TORRES ARCE, M.: “Comisarios, familiares y calificadores en el distrito del tribunal inquisitorial de Logroño (1690-1705)”, en P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, V. PINTO CRESPO, J. MARTÍNEZ MILLÁN (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España Moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.

TORRES ARCE, M: “La Inquisición en Navarra al final del Antiguo Régimen: ¿la hora Navarra?”, en J. BRAVO LOZANO (ed.), *Espacios de poder: corte, ciudades y villas (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

TORRES ARCE, M.: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico: el Tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, 2006.

VÁZQUEZ, I.: “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, Madrid, La Editorial Católica, 1979.

VELADO GRAÑA, B.: “Fray Luis de Granada: predicador, maestro de la vida cristiana ¿y santo?”, en *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo, Actas del Congreso Internacional*, Granada 27-30 septiembre, 1988, Universidad de Granada, 1993.

VIVAS MORENO, A.: “La biblioteca del convento de los dominicos de San Esteban de Salamanca en el siglo XVIII”, en *Revista General de Información y Documentación*, vol. 10, nº 2, 2000, pp. 71-103.