



HISTORIA DEL CRISTIANISMO

III. EL MUNDO MODERNO

Antonio Luis Cortés Peña
coordinador

EDITORIAL TROTTA
UNIVERSIDAD DE GRANADÁ

Historia del cristianismo
III. El mundo moderno

Antonio Luis Cortés Peña
coordinador

E D I T O R I A L T R O T T A
U N I V E R S I D A D D E G R A N A D A

CONTENIDO

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Introducción: <i>Antonio Luis Cortés Peña</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	15
I. La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad: <i>Antonio Luis Cortés Peña</i>	17
II. Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI: <i>Rafael M. Pérez García</i>	51
III. Lutero y el luteranismo: <i>Teófanos Egido López</i>	91
IV. Las reformas protestantes: <i>Teófanos Egido López</i> ...	147
V. Reforma y Contrarreforma católicas: <i>Ricardo García Cárcel y Josep Palau i Orta</i>	187
VI. La Inquisición española: ¿Descubrimiento o nueva creación?: <i>Doris Moreno Martínez</i>	227
VII. El cristianismo y los inicios del capitalismo: <i>Bernat Hernández</i>	277
VIII. La edad del absolutismo confesional: las guerras de religión: <i>José Javier Ruiz Ibáñez y Marco Penzi</i>	319
IX. Evolución de las relaciones Iglesia-Estado: <i>Fernando Negredo del Cerro</i>	367
X. Religiosidad institucional y religiosidad popular: <i>Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz</i>	415
XI. El estamento eclesiástico en la Europa moderna: <i>Arturo Morgado García</i>	465
XII. Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas: <i>Isabelle Poutrin</i>	509
XIII. Las iglesias y las luchas doctrinales en el siglo XVII: <i>Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña</i>	551

© Editorial Trotta, S.A., 2006
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Universidad de Granada, 2006

© Antonio Luis Cortés Peña, 2006

© De los autores para sus colaboraciones, 2006

ISBN: 84-8164-632-6 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-799-3 (Volumen III)
Depósito Legal: M-14.845-2006

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

XIV.	La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad: <i>León Carlos Álvarez Santaló</i> .	591
XV.	Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna: <i>Fernando Bouza</i>	637
XVI.	Arte y cristianismo en la Edad Moderna: <i>Juan Calatrava</i>	681
XVII.	Misión e institucionalización del cristianismo en América: <i>José Luis Mora Mérida</i>	739
XVIII.	Las iglesias orientales y las uniones parciales con Roma (siglos XVI-XVIII): <i>Manuel Sotomayor Muro</i> ..	785
XIX.	Cristianismo e Ilustración. Los inicios de una nueva era: <i>Antonio Domínguez Ortiz</i> y <i>Antonio Luis Cortés Peña</i>	831
	<i>Bibliografía general: Antonio Luis Cortés Peña</i>	875
	<i>Índice de nombres</i>	879
	<i>Colaboradores</i>	899
	<i>Índice general</i>	901

INTRODUCCIÓN

Antonio Luis Cortés Peña

Este tercer volumen de la *Historia del cristianismo* se dedica a la Edad Moderna, por lo que antes de nada parece oportuno hacer una breve referencia al respecto. La división de la historia en edades (terminología aceptada hoy por algunos con cierta reticencia, aunque no tanto como hace unas décadas) no debe ser un mero artificio didáctico para facilitar la exposición, como la simple división de un libro en capítulos. Si tal fuera, su valor científico sería nulo. Dicha división, por tanto, debe esforzarse por traducir una cierta estructura interna de la historia, su evolución, sus mutaciones. En tal sentido es una cuestión básica que ha atraído la atención de no pocos intelectuales. El esquema de las tres edades (luego cuatro) se formó cuando los hombres del Renacimiento tomaron conciencia de su distinta entidad, de su originalidad, y entre la Antigüedad y ellos introdujeron el concepto de *media aetas* o *media tempora*, que en el siglo XVII cristalizó en la división tripartita de Cellarius, pronto generalmente aceptada.

La época moderna nació, pues, bajo el signo de la autosatisfacción. En el Renacimiento el hombre se sintió, con razón o sin ella, superior a los que inmediatamente le precedieron. De hecho, en el pensamiento renacentista se mezcló en proporciones variables el respeto a los antiguos, tenidos por superiores, con la convicción de que la humanidad había descubierto nuevos hechos y creado nuevas formas, lo que le permitiría un progreso en su evolución. Esta referencia a la idea de progreso era absolutamente necesaria, pues sin ella no sólo es incomprensible el nacimiento de la idea de Modernidad, sino incluso la formación de un sentido propiamente histórico.

Ahora bien, quienes en realidad por primera vez tuvieron plena conciencia de esta correlación entre historia y progreso fueron los escritores reformistas del siglo XVIII —ese siglo a veces tan injustamente tachado de antihistórico.

Soy consciente, no obstante, de que no son pocos los que sostienen que en el desarrollo de la historia en general, y de la historia del cristianismo especialmente, toda ruptura cronológica es más o menos arbitraria. Aun admitiendo lo mucho de verdad que encierra esta apreciación, hay asimismo que convenir que a lo largo de la evolución de la humanidad han existido momentos, a veces periodos, cuyos rasgos han sido tan fuertes que han marcado una trayectoria diferente al proceso seguido hasta entonces. En este sentido resulta evidente que la entrada en la Edad Moderna se caracterizó por una serie de hitos que iban a tener enorme trascendencia para la historia del hombre y, por supuesto, también para la historia del cristianismo. Sólo pensar en algunos de los más importantes —la caída de Constantinopla, la invención de la imprenta, el descubrimiento de América, la Reforma...— deja bien claro que a partir de la segunda mitad del siglo XV y los comienzos del XVI se entraba en una época en la que las actividades de los hombres conocen tales transformaciones que se puede hablar de un mundo nuevo, caracterizado por un dinamismo y una interdependencia, en todos los sentidos, que no harían más que acrecentarse de forma paulatinamente acelerada hasta el desaforado discurrir de la actualidad, sin que todo ello supusiera una ruptura brusca con el pasado y que dicho pasado no siguiera estando presente.

Por lo que respecta a la historia del cristianismo, no hay que olvidar que la Edad Moderna siguió siendo una época eminentemente religiosa, en la que lo sagrado ocupaba un lugar de privilegio en la cosmovisión de aquellas sociedades, como reflejan de forma indiscutible sus manifestaciones literarias, las artes plásticas o la música. Por otro lado, la misma expansión ultramarina de los europeos tuvo como consecuencia una expansión también del cristianismo, que sin duda se hizo más ecuménico. Hacia 1500 se puede hablar de la continuidad de la unidad intelectual de la cristiandad latina, aunque asimismo se percibían grandes diferencias en el comportamiento y en la práctica religiosa de los europeos del momento, lo que para algunos historiadores suponía un claro síntoma de la ruptura religiosa que de inmediato iba a surgir tras la aparición de Lutero. Esta división auspiciada por la Reforma luterana y sus corolarios no fue la consecuencia de una flaqueza en la religiosidad, sino que, al margen de que interviniesen en su triunfo otros factores políticos y

económicos, era el resultado del afán por encontrar una nueva expresión del sentimiento religioso más de acuerdo con las sagradas Escrituras, que tuvo en los humanistas sus más preclaros defensores. Unos intentaron que esa búsqueda se lograra dentro de los cauces marcados por la Iglesia, promoviendo que ésta se reformase en su cabeza y en sus miembros; otros optaron por la ruptura, considerando que la iglesia de Roma era incapaz de protagonizar los cambios necesarios para el viraje que pretendían, lo que ocasionó la mayor conmoción conocida por el cristianismo occidental hasta la actualidad. De inmediato, lo cierto fue que todas las iglesias manifestaron una preocupación común, a la que iban a atender de forma separada: la necesidad de cristianizar o «re Cristianizar» a sus fieles, tarea imprescindible dado el elevado grado de ignorancia doctrinal existente, y no sólo entre los sectores más populares de la población.

La situación creada tuvo como resultado una Europa plural en cuanto a las creencias religiosas, pluralidad cuyo precio iba a resultar muy alto en persecuciones, exclusiones e, incluso, en guerras religiosas, manifestadas en demasiados casos con exaltada crueldad; después, primero con lentitud y con posterioridad con mayor amplitud, espacial y mental, conforme fueron progresando las ideas de tolerancia, se entró en una fase distinta; en ella, el factor religioso comenzó a ser considerado como algo perteneciente al ámbito privado y que, por tanto, no debía interferir en las relaciones entre los hombres. Era el principio de una larga lucha en la que hubo frenos y retrocesos, y que, según parece, aún no ha visto del todo su final.

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, todo el proceso nos habla, como hemos dicho, de la persistencia de una época religiosa, pero este hecho no estuvo en contra de que el papel desempeñado por el Humanismo y por la naciente sociedad científica, unido a la actuación de gobierno de los nuevos Estados que se estaban formando, estuviese a la vez preparando la secularización de la sociedad, que lentamente pero de forma irreversible iba a venir de la mano del análisis, la reflexión y la crítica. Este proceso secularizador se manifiesta, entre otros numerosos aspectos, en el hecho de que, a pesar de las imbricaciones de la religión en todos los aspectos de la vida de los europeos, la política empezase a desconectarse de factores religiosos; cierto que los mismos estuvieron presentes en el surgimiento de las numerosas guerras que asolaron la faz de Europa; sin embargo, el ejemplo de la Paz de Westfalia, cuyos tratados «secularizados» suscitaron las protestas del Papado, que desde entonces quedó excluido como instancia reguladora de los acuerdos

internacionales, es bien representativo de la nueva vía en la que habían entrado las relaciones entre los Estados europeos. Además, si con anterioridad habían existido no pocos enfrentamientos entre los poderes civiles y la Iglesia, a partir de ahora, con el acrecentamiento del absolutismo regio en el mundo católico europeo, no harían sino acentuarse o, si se quiere, adquirir unos tonos de mayor aspereza.

El Siglo de las Luces, lejos de los estereotipos historiográficos con los que fue analizado en demasiadas ocasiones, se limitó a añadir una mayor intensidad en esta tendencia. Según avanza la centuria, el poder civil de los países católicos no dudó en plantear al respecto batallas cada vez con una mayor dureza con el fin de controlar al máximo sus iglesias nacionales y conseguir más altas cotas de independencia en sus relaciones con Roma. Si a esta postura de los gobiernos añadimos las reticencias y, a veces, las fuertes críticas ante «lo eclesiástico» presentes en *una parte* de sus súbditos —la élite ilustrada—, se entiende que, a pesar de ser el siglo XVIII todavía una época sustancialmente religiosa, asistamos a la marcha hacia una desacralización de la sociedad, hacia un futuro en el que la Iglesia va a desempeñar un papel muy distinto del que había tenido hasta entonces.

Diecinueve han sido los historiadores que nos hemos ocupado en analizar los aspectos fundamentales vividos por el cristianismo durante los siglos modernos, tan trascendentales en el desarrollo de su evolución histórica. De formación e ideología diversas, sus aportaciones en todos los casos han estado lejos tanto del escrito hagiográfico o propagandístico como del panfleto anticlerical; los autores han buscado acercarse a los hechos historiados con la máxima honestidad científica procurando llevar al mayor número posible de lectores los resultados de sus trabajos de investigación. No se trataba de realizar una obra repleta de erudición y de citas a pie de página —en aquellos casos que se han considerado necesarias se han realizado siguiendo el método americano, remitiendo a la bibliografía seleccionada del capítulo correspondiente o a la general del volumen—, sino que con el deseo de ampliar la gama de los posibles receptores se ha incidido en una exposición sencilla, de lectura ágil, pero sin renunciar a la solidez y a la profundización aportadas por unos estudios especializados. Todo ello con el propósito de proporcionar los hechos, los conceptos y los presupuestos imprescindibles para la reflexión crítica personal que debe acompañar a toda buena lectura de una obra de este tipo.

No quisiera terminar estas palabras introductorias sin indicar que durante el proceso de redacción de la obra tuvimos la gran desgracia de perder al más importante de los colaboradores de este volumen, Antonio Domínguez Ortiz. Aunque en la estructura del mismo contamos con su consejo e, incluso, hemos podido enriquecernos con algunas aportaciones suyas, las mismas no fueron todas las que él había previsto, faltándonos además sus puntualizaciones finales, que sin duda habrían realizado el valor de los estudios contenidos en el volumen. Pienso que es de justicia dejar constancia, por parte de todos los participantes, del reconocimiento de su maestría, por lo que las páginas que siguen podrían servirnos de permanente recuerdo a su labor pionera de investigación en muchos de los temas aquí tratados. Es el mínimo homenaje al que estamos obligados en el marco de esta publicación.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AHCon	Annuario Historiae Conciliorum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
FUE	Fundación Universitaria Española
LainMon.	Lainii Monumenta
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu
MisHisp.	Missionalia Hispanica
MonIgn.	Monumenta Ignatiana
OrChr.	Orientalia Christiana
OrChrP.	Orientalia Christiana Periodica

LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

Antonio Luis Cortés Peña

1. LA CRISTIANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

1.1. *Una continuada religiosidad*

En un primer acercamiento a la sociedad occidental del Renacimiento se puede percibir que, en sus comportamientos externos, los europeos de comienzos de la época moderna son tan religiosos, al menos, como sus predecesores medievales; de hecho, cada día resulta más evidente la existencia de un fuerte lazo de continuidad entre la espiritualidad bajomedieval y la existente en la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI. Todos los acontecimientos fundamentales de la vida seguían teniendo presente, en lugar muy destacado, la religión; hasta el punto de que la mayoría de los actos de la actividad cotidiana de aquellos hombres estaban imbricados de modo bien estrecho con lo sagrado. En este sentido, son numerosos los autores que han resaltado cómo, no ya los hechos más importantes de su existencia —nacimiento, matrimonio, muerte—, sino su diario acontecer, se hallaba enmarcado incluso cronológicamente por parámetros religiosos. En palabras de Teófanos Egido:

El ritmo de los años tomó como referencia cronológica menos imprecisa los ciclos litúrgicos o las festividades cristianas: la liturgia fuerte del invierno (desde adviento hasta la semana santa, pasando por el carnaval importantísimo) y la del verano, iniciada con la pascua florida y que cuenta, además de con el cansancio de la recolección, con paréntesis de evasión, de júbilo o de erotismo, como el Corpus Christi,

San Juan el de la vigilia y las hogueras, o Nuestra Señora (de agosto y de septiembre) (Egido, 1979, 248).

Así, pues, el pueblo, en sentido muy amplio del término, persistía en sus prácticas devocionales, e incluso ahora se incrementarían, en una línea continuista, como sucedió con el culto a la Inmaculada Concepción, la devoción mariana a la Santa Casa de Loreto, considerada la morada terrenal de la Virgen María, la misma generalización del toque del *Angelus* en la segunda mitad del siglo xv y la propagación del rezo de las tres Ave Marías, auspiciado por Calixto III para evitar el peligro turco; mención aparte merece la exaltación que iba a conocer el culto a las reliquias, bien extendido después a lo largo del siglo xvi. Eso sí, ya en los últimos tiempos medievales, son unas prácticas devocionales en general alejadas, en una proporción elevada, de la liturgia tradicional, ya que los fieles buscan una mayor participación en todos los actos piadosos con el fin de sentir más cercana su relación con la divinidad.

Todavía más. Como consecuencia, y a la vez como causa, de la presencia del fenómeno religioso en la vida cotidiana, instituciones y organismos de cualquier tipo, oficiales y privados, no sólo observan las festividades religiosas más sobresalientes, sino que, además, todos se colocan bajo la protección de alguna advocación, que es celebrada de modo muy especial. Nada extraño, por tanto, que los distintos gremios u oficios, además de los domingos, celebren al año unas sesenta fiestas por término medio, y no son pocos los lugares en los que, en las vísperas festivas, se reduce el horario laboral con el fin de preparar de manera adecuada la celebración religiosa del día siguiente, ya que no se concibe ninguna fiesta, cualquiera que sea su razón de ser, sin estar presidida por las correspondientes actividades religiosas.

Este mismo espíritu, en el que se prima la presencia de lo sacro, lo encontramos en los máximos centros intelectuales, las universidades. Por señalar un aspecto, en la mayor parte de ellas sus exámenes o los actos académicos de mayor importancia se efectúan en la mayoría de los casos dentro del recinto de una iglesia, siendo precedidos por la celebración de una misa y concluidos con un oficio de acción de gracias. La misma intervención apasionada de los claustros universitarios en las polémicas religiosas de la época nos da una clara idea de esta situación; así podemos verlo, por elegir un ejemplo, en el conflicto entre partidarios y detractores de la devoción inmaculista, en el que la misma universidad parisina de la Sorbona,

considerada por muchos como máxima autoridad doctrinal de la época, publica un decreto en 1497 en el que se dispuso que todos aquellos que pretendiesen obtener cualquier grado académico en la misma debían jurar defender la Inmaculada Concepción de María; la universidad de Colonia ya lo había aprobado en 1449 y, en estos albores de la Modernidad, lo harían poco después las de Maguncia (1500) y Viena (1501).

Semejante imbricación con lo sacro podemos observar en la íntima relación entre el fenómeno religioso y la distribución espacial del hábitat en la Europa de aquel tiempo, algo que se percibe de modo constante en el urbanismo de la época, donde el espacio aparece sacralizado y, por ello, dominado por los edificios eclesiásticos, que sirven de referencia para marcar los puntos clave y el trazado de los ejes urbanísticos de los diferentes ámbitos vitales de las ciudades, o los lugares destacados y referenciales de la geografía rural.

1.2. *Anhelos de reforma*

Dentro de este ambiente, a fines del siglo xv y comienzos del xvi, acompañando al formidable crecimiento que conoce la economía de la mayor parte de las tierras europeas, se produce a distintos niveles una mayor intensidad de los sentimientos religiosos, lo que de inmediato se traduce en que ciertos sectores reclamen con insistencia un nuevo tipo de práctica religiosa más depurada, tanto a nivel individual como de la colectividad, y, a la vez, una imprescindible reforma interna de la Iglesia que aleje de la misma el apego a la vida mundana y a los bienes temporales que tanta corrupción había originado en su seno, reclamaciones que adquieren mayor fuerza con el fin de resolver de manera satisfactoria los sucesivos fracasos que desde el concilio de Constanza habían experimentado los proyectos de reforma interna planteados por los espíritus más inquietos. Castilla era, sin duda, una de las regiones europeas que, en estos tiempos, ofrecía una mayor disposición para la búsqueda de esa tan anhelada adecuada vía reformista del cristianismo occidental que sirviese para lograr una relación con Dios directa y, sobre todo, más profunda, hecho que puede apreciarse, entre otros aspectos, en el esfuerzo manifestado en los numerosos sínodos que con este fin se convocaron en la época, así como en la diversidad de publicaciones que comenzaron a proliferar con la finalidad de mejorar el nivel de instrucción religiosa no sólo de los seglares, sino de los propios eclesiásticos, muchos de ellos sumergidos en una auténtica igno-

rancia en cuanto a los principios más elementales de la doctrina cristiana. Para algunos, estas medidas adoptadas en Castilla, unidas a la actuación de la Inquisición, actuaron de prevención y, en el segundo caso, de auténtico cordón sanitario que previno a los fieles españoles para mantenerlos fuera de posibles desviaciones de la ortodoxia doctrinal. Semejante opinión no deja de tener, en parte, sus contradictores, que ponen en duda la verdadera eficacia de la mayoría de las medidas reformistas emprendidas, como, a su juicio, demostraría de inmediato el auge de las sátiras sobre las costumbres clericales que tanto florecieron en la literatura de la época influenciada por las ideas erasmistas.

Por otra parte, un hecho evidente fue que el desarrollo económico y el crecimiento demográfico, experimentados en el occidente europeo, tendrían, a su vez, su plasmación en el auge de las manifestaciones externas del hecho religioso; así, por ejemplo, en el campo arquitectónico, la construcción de iglesias parroquiales, conventos y capillas privadas conoce un considerable incremento, algo que no cesó de aumentar a lo largo del siglo XVI. Lógicamente, este creciente auge afecta al mismo tiempo de forma diversa al sentimiento religioso, que, como algo vivo e histórico, se ve continuamente modificado por la evolución de la política, la economía y los cambios que se producen en la organización social.

El reciente descubrimiento de la imprenta va asimismo a servir de inmejorable vehículo a la expansión del conocimiento y del fervor religioso, ya que se acrecientan de modo desconocido hasta entonces la producción editorial de literatura de tipo religioso —brevariarios, libros de devoción, vidas de santos, relatos de milagros...—, toda una amplísima gama de expresiones gráficas de temática espiritual que llegan, incluso, a la masa analfabeta a través no sólo de la lectura colectiva, sino también de la proliferación de centenares de estampas y grabados. Llegó a ser casi norma frecuente que las primeras obras producidas en las diferentes imprentas que se van instalando por todas las tierras europeas fuesen de textos de temática religiosa, como sucedió con el primer libro editado en España, el denominado *Sinodal de Aguilafuente*, que contiene las actas del sínodo de obispos celebrado en dicha villa en 1472, realizado en Segovia por el tipógrafo alemán Juan Párix. Se puede hablar de que en muchas diócesis europeas se hicieron verdaderos programas que pueden encuadrarse bajo el epígrafe «Cristianización a través de la lectura». Uno, entre numerosísimos, de los ejemplos que pueden citarse de la utilización del nuevo medio por parte de la autoridad

eclesiástica es el que tiene por escenario la recién conquistada Granada, donde fray Hernando de Talavera, su primer arzobispo, no duda en utilizar el nuevo medio y, para ello, hace venir de Sevilla a dos impresores alemanes allí establecidos, Juan Pegnitzer y Meinardo Ungot, quienes, en 1496, editan los dos primeros libros publicados en la hasta hacía bien poco capital del islámico emirato nazarí; estos dos primeros ejemplares significativamente son la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano con otros tratados muy provechosos*, catecismo escrito por el propio prelado granadino, y una adaptación de la *Vita Christi* de fray Francisc Eiximenis.

Aunque en un primer momento imperan los juicios positivos en cuanto a la bondad del nuevo instrumento puesto en manos de quienes se ocupaban de sostener, vigilar y acrecentar el sentimiento religioso —no en vano alrededor del 75 por ciento de los libros publicados entre 1455 y 1520 eran obras de temática religiosa—, es cierto que, pronto, el nuevo invento ayudará también a la extensión de la disidencia, por lo que comenzará a ser visto por algunos con ojos bien distintos a los que contemplaron la primera favorable acogida; esta nueva actitud de recelo originará que tampoco tarden en aparecer las expurgaciones y las prohibiciones, dos de las lacras anticulturales a las que esperaba una larga vida en los tiempos venideros. Una bien temprana manifestación de este proceder receloso la ofrece el arzobispo de Maguncia, Berthold von Henneberg, quien en 1465 prohibió la publicación de traducciones de escritores clásicos que no tuviesen el visto bueno eclesiástico. Este mismo sentimiento iba a aparecer también en las autoridades civiles; así, si bien en 1480 en la España de los Reyes Católicos se confirmaron y ampliaron las exenciones tributarias de los libros, poco después, en 1502, como recordó Domínguez Ortiz, se prohibió bajo graves penas la impresión o traducción de *libros de molde* sin que precedieran examen y licencia de la autoridad real. Ahora bien, de momento, en el inmediato futuro, sería la censura eclesiástica la que causaría mayores preocupaciones a los autores, ya que a la pronta actuación al respecto de los tribunales inquisitoriales hay que añadir, de modo más general, la actitud refrendada en el V concilio de Letrán reclamando el control sobre los propietarios de imprentas; más tarde vendría la elaboración de los *Índices*.

Todo ello era la consecuencia lógica de una palpable realidad, y es que, a fines del siglo XV, y aquí radica la gran diferencia con el pasado, las diversas formas de concebir y de vivir la religiosidad exis-

tentes en la sociedad europea presentaban graves discrepancias, anunciadoras de la llegada de tiempos bien distintos en los que se iba a cuestionar de modo rotundo aquellos valores que preconizaban la uniformidad basada en una estricta obediencia a la jerarquía, actitud que desde el poder, cualquiera que fuese, se pretende eliminar o, al menos, controlar. No cabe duda de que las mentes más inquietas propiciaban una serie de transformaciones en las que se manifestaban problemas que habían permanecido semiocultos a lo largo del tiempo.

Uno de estos problemas, y quizás no de los menos importantes, estaba en la auténtica profundidad o, si se quiere, ortodoxia del fervor religioso, dada la ignorancia doctrinal manifestada en ocasiones muy diferentes, pues no hay que olvidar que «sed religiosa no significa forzosamente fe sólida y estructurada»:

De ahí la necesidad de tomar en consideración, para comprender la época de la Prerreforma e investigar sobre ella, las dos afirmaciones siguientes, cuya contradicción es sólo aparente: 1.^a) la inquietud espiritual de una aristocracia religiosa y la acción de los predicadores, viajando de ciudad en ciudad, provocaron una fermentación religiosa principalmente perceptible en los medios urbanos; 2.^a) pero, en una época en que los sacerdotes no pasaban por seminario alguno y el clero parroquial no enseñaba el catecismo a los fieles, éstos permanecían subalimentados en el plano religioso, especialmente los campesinos (Delumeau, 1973, 198).

De esta ignorancia, en último término, eran responsables las más altas jerarquías eclesiásticas, encabezadas por la misma Curia romana. Hay que constatar en primer lugar que la situación estaba propiciada por la falta de precisión, en más ocasiones de las deseadas, de la doctrina defendida por la iglesia de Roma con anterioridad al concilio de Trento. Fue en esta asamblea donde, en realidad, se estableció y se sistematizó de un modo bastante más preciso la doctrina católica, aunque también es verdad que previamente, en particular a niveles locales, se había intentado resolver tan espinoso problema, como sucedió, por ejemplo, en los concilios y sínodos celebrados en Castilla a fines del siglo XV, en los que se anticiparon no pocos de los puntos debatidos, desarrollados y, muchos de ellos, sancionados en las sesiones conciliares tridentinas.

Por ello, quizás puede resultar excesivo extender a todos los niveles sociales un desconocimiento generalizado sobre la doctrina cristiana, de ahí que, de acuerdo con Delumeau, se puedan distin-

guir tres grandes niveles culturales diferentes entre la población europea de comienzos de la época moderna: una *élite*, fundamentalmente integrada por miembros pertenecientes al estamento eclesiástico en posesión de un cierto bagaje teológico, un amplio *sector de habitantes urbanos*, en el que se va extendiendo al menos una rudimentaria instrucción religiosa, y, por último, las *masas rurales*, sumidas en su mayor parte, éstas sí, en una absoluta ignorancia. No obstante, la existencia de estos tres niveles no debe dar lugar a engaños, pues la situación era en conjunto suficientemente grave, dado el elevadísimo porcentaje que suponía la población rural dentro de la demografía europea, por lo que se ha podido afirmar sin exageración alguna, que en la época inmediatamente anterior a la Reforma, el occidental medio se hallaba cristianizado sólo superficialmente, de ahí que fuesen abundantes las manifestaciones de religiosidad que podían ser calificadas de extrañas a una concepción ortodoxa de los principios básicos de la doctrina.

Por ello, la iglesia católica desde tiempo atrás había pretendido, en distintas instancias y con variados procedimientos, controlar los problemas propiciados por semejante situación, lo que, como veremos, al margen de éxitos parciales, sin duda no consiguió en todo el ámbito espacial que, hasta entonces, había dominado. Además, a pesar de las continuidades, resultaba evidente que aspectos sustanciales estaban cambiando en el modo de entender las relaciones entre los hombres y la divinidad. El hombre comienza a ser sentido como una criatura a la que Dios, al crearla, ha dotado al mismo tiempo de libertad e independencia de criterio y que goza de un amplio campo de actuación en el mundo gracias al ejercicio de su inteligencia y a su razón. No por casualidad, Erasmo, el príncipe de los humanistas, presentaba a un Adán recién expulsado del Paraíso aceptando desafiante su destino y, desde el orgullo de su libertad recién adquirida al precio de entrar en la senda del sufrimiento, increpando al ángel que custodia la entrada de ese Edén ya para siempre perdido. Todo lo cual no significaba que hubiese disminuido el clima religioso; al contrario, la crisis y la ruptura que iba a producirse en las primeras décadas del siglo XVI respondían a un generalizado sentimiento, más fuerte y más profundo entre las personas cultas, de lograr una práctica religiosa más personal y menos mecánica, y de luchar contra la corrupción existente en capas muy diversas de la institución eclesiástica, todo ello a la búsqueda de una purificación que enlazase con la utopía del cristianismo primitivo.

2.1. *La Iglesia institucional*

Tal estado de cosas no impedía que, en principio, la cristiandad occidental a fines de la época medieval apareciese muy unida sus tradiciones e, incluso, en muchas zonas, a sus instituciones ancestrales. Aunque para muchos era incontestable la arrastrada crisis del Pontificado, el prestigio de que gozaba la Iglesia institucional a niveles generales —no así en determinados medios intelectuales y con otras salvedades que más adelante se analizarán— tenía uno de sus pilares en la conciencia, sólidamente afianzada en la mayoría de los fieles, de formar parte de una comunidad superior, la *cristiandad*, basada en la creencia en unos valores aceptados más o menos conscientemente por todos. Esta creencia proporcionaba sin duda un cierto sentimiento de unidad entre los europeos, ya que, por encima de las peculiaridades propias de cada país, se tenía la percepción, a veces de un modo inconsciente, de seguir un sistema de vida similar al compartir un mismo credo y una idéntica moral; algo que se hacía bien explícito frente al infiel, al «otro», particularmente plasmado en el musulmán.

Junto a esta creencia, existía un hecho incontestable: los papas, debido a múltiples factores, además de su poder espiritual, habían pasado a detentar un poder político de tipo muy singular, ya que poseían la soberanía en exclusiva, al menos en teoría, sobre un amplio dominio temporal en la península italiana, los *Estados Pontificios*, a los que de algún modo se podían unir también diversos territorios de titularidad eclesiástica distribuidos por numerosas regiones europeas. Esta dualidad de poderes acarrearía no pocas situaciones equívocas a lo largo de los siglos modernos, de modo muy especial en la Europa católica.

Jugó en favor de la consolidación de dicho poder temporal, como ha escrito Alberto Tenenti,

[...] el hábito, ya milenario, de asociar el ejercicio de la profesión y del ministerio sacerdotales a la propiedad de bienes, y predominantemente de bienes raíces. Así, desde hacía siglos, se había ido constituyendo en toda Europa una verdadera sociedad eclesiástica, con sólidas bases económicas y privilegios reconocidos, que sustancialmente eran respetados y mantenidos en todas partes. El papa sólo era el mayor depositario de esta particular modalidad de poder, aceptada como algo habitual por la fuerza de la costumbre; obispos,

abades, canónigos y párrocos constituían la numerosa masa de los beneficiarios menores (Tenenti, 1985, 75-76).

Lo cierto era que, a pesar de la hiriente y desigual distribución de esa riqueza, la potencia económica en manos del estamento eclesiástico en la Europa de fines de la Edad Media era inmensa, por lo que, junto a su influencia espiritual, la influencia social y, por tanto, política de la Iglesia alcanzaba cotas bien elevadas. Por ello, será entonces, al acrecentarse el auge económico europeo, cuando comienzan a surgir voces que, desde diferentes ámbitos y de forma clara y cada vez más extendida, se oponen a que se perpetúe semejante estado de cosas. Por un lado, los minoritarios partidarios de una Iglesia más desligada de los bienes terrenales, que defendían la imagen que se tenía de la comunidad cristiana de los primeros siglos, imagen utópica con evidentes elementos distorsionadores. Por otro, los príncipes, quienes representaban más que los anteriores un peligro para esa Iglesia fuerte y poderosa en el terreno temporal, ya que, ansiosos por concentrar en sus manos poder y hacerse de los recursos económicos que para ello necesitaban, comenzaron a barajar la posibilidad de disputarle ese puesto de privilegio que disfrutaba, por lo que incrementaron sus tentativas y estrategias con el fin de hacerse, si no con todo, con una parte del poder económico y social en manos de la Iglesia.

Ayudaba a que se afianzase esta actitud crítica, de rivalidad y de oposición el hecho de que la iglesia de Occidente se había convertido en una organización supranacional, dirigida por el papa y su Curia, auténtico gobierno de tan vasta organización. Lógicamente, la cúpula de la misma, ese poder central, ejercía unas funciones que, ante la complejidad de materias a las que debía de atender, nunca podía detenerse exclusivamente en lo religioso, sino que forzosamente tenían que mezclarse con la economía, la política y la cultura de todos los territorios donde la Iglesia se hallaba implantada, lo que conducía a que existiese una relación muy especial entre el clero, particularmente la jerarquía, y las autoridades reales, relación que en bastantes ocasiones reflejaba una sintonía de intereses, pero que, ante la nueva situación socio-política de exigencia de un mayor poder y control por parte de las autoridades civiles, originaba la aparición de diferencias en ocasiones difícilmente superables. El choque, por tanto, con los poderes civiles de los distintos países no dejaba de ser algo que entraba dentro del desarrollo del juego político, tanto a niveles internos de cada país, como en las relaciones internacionales,

ahora cada vez más interconectadas que en el pasado. Nada extraño, pues, en opinión de Miguel Ángel Ladero, «los clérigos combinaban la defensa de sus intereses y su misión como administradores del Evangelio, con una concepción estática de la sociedad, pues su orden interno les parecía suficiente para asegurar los fines religiosos del hombre, aunque tuvieran conciencia de sus defectos» (Ladero Quesada, 1989, 167).

Estos hechos iban a resultar determinantes en no pocas actuaciones de Roma en un inminente futuro, algunas de las cuales —como se ve en su más que extraño proceder durante el establecimiento y primera extensión de la Reforma protestante— no dejaron de ser bien negativas para los intereses espirituales que debía salvaguardar de modo prioritario.

2.2. *Desencuentros y tensiones*

Semejante situación había propiciado que, ya durante los siglos XIV y XV, se agudizasen problemas, desequilibrios y tensiones surgidos con anterioridad. Indiquemos brevemente algunos:

En primer lugar, y esto ya venía de antiguo, por obvias razones económicas, sociales y políticas, al poder civil le interesaba, tanto como a la Iglesia, tener el poder de proveer los distintos cargos eclesiásticos o los mismos curatos, lo que de modo irremediable originó enfrentamientos entre ambas potestades. Es un hecho fuera de duda que, gracias a la coyuntura propiciada por el «cisma de Occidente», más de un soberano había conseguido de Roma la firma de acuerdos o concordatos, que le dieron ventajas en sus relaciones con la Santa Sede y que, además, llevaron consigo la posibilidad de su intervención en numerosos asuntos eclesiásticos de las iglesias de sus respectivos territorios.

Esta conquista de los poderes civiles no sirvió a los poderes civiles sino de acicate para poner bajo su jurisdicción parcelas hasta entonces en manos eclesiásticas, proceso difícil de frenar debido al avance de la mayoría de las monarquías occidentales hacia lo que algunos denominan el Estado moderno, es decir, una forma de poder centralizado y con claras tendencias absolutistas, que en esos momentos se gesta en el Occidente europeo, hecho que, de modo paralelo, coincide, y no por casualidad, con el surgimiento de exigencias nacionales en el interior de las iglesias de los distintos países. Como respuesta a todo ello, los papas no dudaron en oponerse a esta ofensiva de los poderes civiles y, por tanto, en poner toda su atención en

el desarrollo y organización de la estructura de la Curia romana, con la finalidad de servirse de ella como instrumento básico de la autoridad pontificia; de esta forma se acentuaba su carácter de *centro de poder*, un poder espiritual y temporal que, al igual que en las monarquías civiles, pretendía ser también centralizado y absoluto, siguiendo pautas de conducta tradicionales en el Papado. Estas posturas no hicieron más que incidir en la persistencia de las fricciones y rivalidades, situación que estaba destinada a tener una gran repercusión en los tiempos inmediatos.

De momento, un hecho se hace pronto evidente, la nueva sociedad y los modelos culturales que se va extendiendo en Occidente comienza ya a no tener su base en el sistema de equilibrio que había caracterizado las relaciones durante amplios periodos en el transcurso de los siglos medievales. El nuevo proceso no dejó de estar acompañado de importantes desajustes y diferencias dentro de la misma institución eclesial. Aunque los pontífices estaban acostumbrados a ejercer una autoridad escasamente discutida, sin embargo, y en gran medida como consecuencia del «cisma de Occidente», se incrementó el número de quienes solicitaban que se otorgara una mayor fuerza y capacidad a los concilios, haciendo de ellos una asamblea representativa que se convirtiese en el verdadero organismo que dirigiera los destinos de la Iglesia, marcando las líneas de actuación a la propia cúspide de la estructura eclesiástica. Es cierto que esta contestación a la autoridad romana estaba dirigida por un sector minoritario del estamento eclesiástico, pero su importancia no dejaba de ser grande, dada la vehemencia con la que defendían sus principios y, además, a ello se añadía la extendida opinión de que eran imprescindibles una serie de reformas que se propugnaban para devolver al conjunto de la Iglesia una espiritualidad más profunda y más de acuerdo con su verdadera misión. Su programa, no obstante, en algunos puntos, no dejaba de contener principios un tanto utópicos, ya que insistía en un «retorno» al cristianismo primitivo, produciéndose, en más de un caso, una exaltada idealización de aquellos primeros tiempos que llegaba incluso a una auténtica mixtificación de los mismos.

Es preciso señalar, por último, que toda esta situación, a veces confusa y propiciadora de enfrentamientos y de actitudes poco claras, posibilitó y proporcionó fuerza al desarrollo de una serie de actividades culturales que, con lentitud y con no pocas dificultades, comenzaron a dar pie a una visión del mundo que, sin podérsela acusar de irreligiosa, ofrecía una panorámica de la existencia y de la

vida humana un tanto alejada del teocentrismo que, con las excepciones pertinentes, había reinado durante los siglos anteriores. El empuje de estas actividades no podía calificarse como un hecho totalmente nuevo; ya con anterioridad habían surgido géneros culturales laicos, al margen de las formas literarias de inspiración eclesiástica. Durante los siglos XIV y XV, manifestaciones de ese tipo habían florecido con gran vigor, hasta el punto de que constituyeron una formidable plataforma para la expansión posterior de nuevas formas culturales, también laicas, que formaron una amplia gama de expresiones del espíritu independientes del contexto teológico-eclesiástico. En una palabra, lo que sí resulta patente es que la nueva cultura renacentista, aunque continúa siendo esencialmente cristiana, da lugar a fuertes alteraciones con respecto al pasado que originan importantes conmociones e inicios de cambio en la sacralización casi plena que había caracterizado al mundo medieval.

No obstante, no hay que pensar que la cultura directamente enlazada con lo eclesiástico permaneció estancada ni arrinconada; no hay que olvidar que pese a las fuertes discrepancias ideológicas, la Iglesia aún tenía en sus manos la impartición de la educación en los niveles inferiores y conservaba bien asegurado de momento el control de la enseñanza universitaria. Aunque en algunas facultades — artes, derecho y, sobre todo, medicina— el profesorado ve cada día aumentar el número de sus integrantes seculares, no dejaban de estar bien representados los clérigos; además, no se olvide, el derecho canónico y, sobre todo, la teología siguen imperando sobre las disciplinas filosóficas y científicas, que continúan sujetas a la doctrina de la Iglesia, por lo que se puede afirmar que hacia 1500 la ciencia universitaria seguía siendo una «ciencia latino-eclesiástica». Todo ello sin contar con la enorme capacidad ejercida por los eclesiásticos para influir —a través del púlpito, de la producción artística, controlada por ellos en una alta proporción, y de muy distintas manifestaciones públicas de la religiosidad— en las masas populares, sometidas de este modo a la acción de una difusión cultural que, en general, primaba los valores establecidos por la jerarquía eclesiástica. De ahí que, a pesar del indudable avance de las manifestaciones laicas en la cultura sostenida por la sociedad europea, la primacía de los valores defendidos por la Iglesia determinaba que persistiese de forma vigorosa una profunda mezcla de lo sagrado y lo profano, a través de la cual la Iglesia no dejaba de ejercer una destacada influencia en la sociedad, teniendo en cuenta, por otra parte, que esos mismos pasos secularizadores de la vida europea no supusieron un

menor interés por los fenómenos religiosos, pues, a pesar de que la cultura comenzó a dejar de ser un monopolio del clero, los grupos de seculares cultos no mostraron menos interés por las cuestiones teológicas que los eclesiásticos. En este sentido, la propagación entre importantes núcleos de la burguesía y de la aristocracia de escritos en la línea de la *devotio moderna*, de las escuelas místicas holandesas y renanas, así como de variadas obras de renovación interior —desde Ruysbroeck hasta Vicente Ferrer— son otra prueba de esta pervivencia.

3. LA LUCHA CONTRA UNA MENTALIDAD PAGANA

Desde que el cristianismo pasó a ser una religión seguida por la mayoría de la población, su práctica llevó consigo el uso de unas formas litúrgicas y devocionales, creadas en su propio seno, a las que, de modo más o menos espontáneo, se incorporaron usos y actuaciones variadas de origen pagano —fundamentalmente greco-latino, aunque también germánico o eslavo—, lo que, a juicio de Delumeau, dio lugar a toda una serie de comportamientos que, en principio, pueden calificarse de supersticiosos, término hoy día muy discutido, especialmente por los antropólogos, algunos de los cuales, por otra parte, se muestran contrarios a admitir la existencia de este sedimento cultural anterior al cristianismo, argumentando que tras el triunfo de la Iglesia con Constantino, los convertidos no pertenecían mayoritariamente a las clases humildes de la sociedad, que ya lo estaban con anterioridad, por lo que esos nuevos grupos estarían, según ellos, menos dispuestos a aceptar prácticas procedentes del paganismo, propias de los sectores más populares de la población. Aparte de que dicha tesis en sí parece bien poco convincente, olvidan quienes esto defienden que, no obstante, aunque su argumento pudiera tener cierta validez en el caso de las ciudades, no nos sirve en absoluto para las mayoritarias zonas rurales, donde la situación era bien distinta por completo entre los campesinos.

Recordemos, además, a favor de la tesis primera y a título de ejemplo que podría multiplicarse, que los mismos obispos de la archidiócesis de Braga, en el siglo VI, se sentían desolados por la pervivencia del paganismo, por lo que su arzobispo, Martín de Braga, escribe un tratado, *De correctione rusticorum*, sobre el paganismo rural y el modo de combatirlo; dicho tratado contiene un modelo de sermón a través del cual tenemos datos preciosos sobre la práctica religiosa

de los campesinos leoneses y de las actuales comarcas del norte de Portugal en aquella época. E, incluso, a favor de esta pervivencia ancestral, el profesor Ladero ha expresado que, en la época de los Reyes Católicos, la práctica sacramental era todavía irregular y escasa, y no faltaban elementos de superstición anexos al culto, observándose asimismo la «pacífica convivencia entre santoral y mitología» en diversas devociones populares de la época.

Se esté más o menos de acuerdo con una u otra postura, lo que parece evidente es que las manifestaciones de la religiosidad colectiva adoptaron en ocasiones formas que pueden calificarse de morbosas, particularmente en aquellos sectores de población con un deficiente nivel de instrucción, de ahí que resulte difícil negar que las prácticas mágicas, en las que para muchos se mezclaban símbolos cristianos con otros preexistentes, fuesen de uso común en el mundo europeo del Medievo. Este proceso de, en palabras de Delumeau, «paganización del cristianismo era difícil de evitar en una civilización en que la educación estaba muy poco extendida, y que estaba oprimida por la amenaza del hambre, los elementos, las enfermedades y la muerte, por causa de su bajo nivel técnico y científico»:

¿Qué otra cosa hubiera podido ser popularmente el cristianismo de otras épocas sino ante todo un conjunto de ritos destinados a obtener del cielo abundantes cosechas, evitación de calamidades, retroceso de enfermedades y aplazamiento de la muerte? (Delumeau, 1973, 206).

Como era lógico, este tipo de religiosidad estaba más extendido en las comarcas rurales, donde se ponían de manifiesto expresiones muy diversas en las que se mezclaban lo profano y lo sacro, mezcla que llegó a ser tan imbricada que, en no pocos casos, consiguió borrar las fronteras entre la dimensión temporal y la espiritual o religiosa.

Esta compleja realidad presente en una Europa precapitalista, de economía agraria, se hallaba, por tanto, tan fuertemente arraigada que la jerarquía eclesiástica percibió la imposibilidad de eliminar los ritos y gestos salvíficos que el pueblo había ido incorporando a su bagaje cultural, por lo que no dudó de la necesidad de asumirlos «oficialmente» con la intención de controlarlos y depurarlos; se trataba de proporcionarle a estas tendencias, más o menos ancestrales, al menos una capa de ortodoxia. Era el intento de injertar la doctrina cristiana en hechos culturales anteriores con el fin de conseguir la cristianización de los mismos. Por otra parte, y en cierto modo al margen de estas tendencias «populares», no se ha de olvidar la exis-

tencia de sectores sobresalientes de la jerarquía eclesiástica en los que se está imponiendo una visión del cristianismo como pensamiento universal capaz de servir de eje integrador de los que se consideraban aspectos culturales superiores procedentes de etapas gloriosas del pasado no cristiano; las manifestaciones artísticas del primer Renacimiento romano, con la espléndida mezcla de cultura clásica pagana y cristianismo, son buena prueba de ello, ya que no dejaron de transmitir para la posteridad lo que fue efímero ideal religioso para grupos destacados de los intelectuales humanistas.

No obstante, y a pesar de este clima, había actividades que la Iglesia no podía aceptar, por lo que, ya en la última etapa medieval, la jerarquía, aunque en el pasado se habían producido condenas sancionadas por las leyes eclesiásticas e, incluso, por las civiles, pasó de un modo más claro a la ofensiva y, por ello, no dudó en calificar de herejes a quienes practicaran y consintieran el ejercicio de la magia, hasta el punto de llevar a sus seguidores ante los tribunales de la Inquisición eclesiástica, donde fueron objeto de muy graves condenas, incluida la de la muerte en la hoguera. El antecedente de estas actuaciones, en las que, para algunos historiadores, se hallaba presente también un enfrentamiento entre distintos sectores sociales, puede encontrarse a partir de la creación de las órdenes mendicantes, cuya pastoral se orientaba de modo especial hacia las capas populares, ya que es precisamente entonces cuando en ciertos niveles de las élites eclesiásticas aparece la idea de que la cristiandad occidental aún necesitaba ser cristianizada de manera adecuada, depurando su religiosidad de indeseadas contaminaciones procedentes de los tiempos precristianos, presentes de un modo más vigoroso, aunque no de modo único, en las prácticas de los grupos más populares. Como es sabido, este choque entre distintos niveles de cultura en el seno de una misma sociedad, agravado por el apoyo que las posiciones defendidas por la Iglesia institucional recibía de las autoridades civiles, tuvo como consecuencia el desencadenamiento de una serie de tragedias que afectaron, sobre todo, a la región de los Alpes occidentales y a sus proximidades.

Para muchos, una prueba de que esta represión ante la magia hay que entenderla dentro de los enfrentamientos sociales, la tenemos en que la práctica de la astrología, algo bastante común en los medios cultos, no suponía riesgo alguno, cuando hubiese sido más fácil su persecución, ya que el escenario de su práctica era predominantemente urbano, donde sin duda era bastante más factible su control y vigilancia. Todavía más, no sólo no resultaba conflictiva,

sino que, durante cierto tiempo, incluso formaba parte del sistema reconocido del saber. La base era clara: los astros eran creación de Dios y no había nada de extraño en el hecho de que los planetas rigiesen las varias esferas concéntricas que según la doctrina aristotélica envolvían la tierra. Se admitía, pues, que la providencia divina así lo había determinado y, en este contexto, se suponía firmemente que las estrellas y los planetas ejercían influencias sobre los acontecimientos terrestres.

Este pensamiento, ampliamente extendido, pasaría, en un primer momento, a la época moderna. Por ello no es de extrañar que un rey tan católico como Felipe II pudiera seguir en no pocos momentos los consejos de personas familiarizadas con la astrología. En definitiva, los astrólogos llegaron a ser considerados una clase superior de adivinos, practicantes, por tanto, de un oficio respetable. Las críticas que pronto surgieron a estas actitudes irracionales —primero de forma minoritaria, después, más extendidas—, hicieron cambiar la situación en los sectores cultos de la población, lo que, con posterioridad, llevó consigo la condena eclesiástica.

No cabe duda del considerable esfuerzo emprendido por algunos sectores de la iglesia europea a fines de la época medieval para depurar determinadas manifestaciones religiosas, esfuerzo que no se vio recompensado con el éxito y terminó por pesar más la inercia cultural preexistente que los medios utilizados para vencerla. Por ello, ese mismo esfuerzo iba a ser continuado a lo largo de los siglos modernos, haciéndose particularmente fuerte y consistente durante la centuria ilustrada. Así, por poner el ejemplo del mundo católico, en este periodo se declaró la guerra a la credulidad de magos y brujas, a la proliferación de las indulgencias, a las peregrinaciones festivas, a las reliquias... Fue, sin duda, la culminación de los intentos de los siglos anteriores para «despaganizar» el cristianismo. ¿No sería una lucha imposible? Llevada hasta el final, y ateniéndonos a los resultados posteriores, parece que sí, lo que vendría a confirmar la tesis de aquellos que afirman que la amalgama de lo pagano y lo cristiano ha estado siempre presente en la religiosidad popular.

4. PRESUPUESTOS PARA LA RUPTURA DE UNA IGLESIA UNIFICADA

Los nuevos Estados en formación luchaban por incrementar su poder en dos aspectos muy definidos: uno, en el control directo de la administración interior de sus respectivos territorios; otro, en con-

seguir un mayor peso —en algunos casos la supremacía— en el juego de las relaciones políticas internacionales. Estos dos objetivos necesitaban un cambio profundo en el sistema financiero que hasta entonces había sustentado el ejercicio de gobierno, dado el considerable aumento del gasto que la realización de los mismos llevaba consigo. Y, además, en cuanto al tema que aquí nos interesa, todo ello significaba asimismo, tanto por motivos económicos como por factores de influencia política, un viraje en las relaciones Iglesia-Estado; grave tesitura, ya que las posturas a adoptar añadirían nuevos motivos de enfrentamiento al poder de la Iglesia; en sí mismo, las fricciones que de ello se derivasen no eran ninguna novedad, pues los príncipes —con anterioridad incluso los mismos emperadores (lucha de las investiduras)— habían protagonizado episodios conflictivos particularmente graves desde los enfrentamientos del monarca francés Felipe IV y el papa Bonifacio VIII. De ahí que los monarcas de finales del siglo XV no creyesen que estuvieran protagonizando un tipo de confrontación con Roma que no tuviese numerosos antecedentes en los siglos anteriores; no obstante, el contexto histórico del momento iba a determinar que estas confrontaciones presentasen unos rasgos nuevos que dieron a las mismas un sentido bien diferente a las del pasado.

Durante siglos, los europeos occidentales se habían acostumbrado a considerar la cristiandad como una superestructura en la que estaban integrados, debido a la coincidencia en una serie de valores y en una forma similar de entender el devenir humano, distinto al sostenido por los «otros» —en estos momentos fundamentalmente el mundo islámico—, propiciado y alentado todo ello por la organización unificada de la iglesia cristiana, presente en la mayor parte de su territorio. La preeminencia que semejante situación otorgaba a la Iglesia era evidente; ahora bien, la misma se había producido por unas circunstancias muy específicas derivadas del derrumbe económico y cultural padecido por el espacio y el hombre en la Europa cristiana de la alta Edad Media. Estos factores condujeron a una escasez de medios técnicos y humanos que favorecieron el papel protagonista de los grupos eclesiásticos, convertidos en los únicos colectivos que habían conservado un cierto bagaje cultural heredado de la Antigüedad. Cuando a partir del siglo XI estas circunstancias conocieron el inicio de un cambio, primero con lentitud y, después, de forma paulatinamente acelerada, la posición privilegiada del estamento clerical y del mismo Papado comenzó asimismo a ser cuestionada —también en principio con lentitud e, incluso, con no pocos disimulos— y, lo más grave, esta contestación a los privilegios iba a llegar a afectar a

la propia unidad de la Iglesia. El fortalecimiento económico, el uso de técnicas y procedimientos más avanzados y, sobre todo, la aparición de núcleos fuertes de poder político fueron tres factores imparable que, a pesar de las conmociones socio-económicas y de los altibajos políticos sufridos en la última etapa medieval, avocaron a una situación totalmente distinta, que, por otra parte, se vio asimismo impulsada, por el rudo golpe que para la Iglesia supuso el «cisma de Occidente».

Hay quien sostiene que la Iglesia hubiera tenido probablemente la oportunidad de adaptarse al cambio de los tiempos mediante la puesta en práctica de una forma valiente del movimiento conciliar, cuya adopción en cualquiera de sus formas representativas podía haber servido, entre otros aspectos, para preservar con fuerza el sentimiento de unidad entre el clero de los distintos países, proporcionándole nuevos parámetros de unión; pero, esta posible adopción no llegó a producirse, ya que la postura tanto de los papas como de la Curia romana, siempre temerosos de perder cuotas de poder dentro de la institución, opusieron una contundente y tenaz resistencia que terminó por vencer y suprimir cualquier veleidad que frenara su irresistible marcha hacia el poder absoluto, en una carrera paralela a la mantenida por las monarquías seculares de la época. La realidad es que está por ver si una actitud diferente de la Santa Sede hubiese cambiado el desarrollo posterior de los acontecimientos.

Lo que parece no admitir duda es que el surgimiento de sucesos de confrontación, como el denominado conciliábulo de Pisa-Lyon derivado de las diferencias entre el monarca francés Luis XII y Julio II, fue un claro aviso de lo que podía acontecer en cuanto a la unidad tradicionalmente preservada. Pero no sólo Francia manifestaba actitudes más ambiguas en cuanto a su fidelidad hacia Roma; otro ejemplo en el mismo sentido había sido protagonizado, en 1508, por el mismo Fernando el Católico, quien amenazó sin vacilación con retirar todos sus reinos de la obediencia papal si el pontífice insistía en su política antiaragonesa para el reino de Nápoles, en la que incluso había llegado a utilizar el recurso de la excomunión. El incidente terminó con la renuncia de su postura por parte del papa. La importancia y la gravedad del conflicto radica en el hecho de que el Rey Católico llegó a pensar que, dada la imbricación de los asuntos temporales en las relaciones con Roma, se podía prescindir del Papado y, por tanto, de la unidad de la Iglesia, sin menoscabo para la religión católica, postura bastante significativa de cuál era el pensamiento al respecto de bastantes soberanos de la época.

Así, pues, el proceso que se había iniciado se basaba en que, por causa de conseguir un mayor poder político —al que se unía sin duda también el económico—, algunos soberanos europeos comienzan a no ver con malos ojos la posibilidad no ya de enfrentarse, sino de desistir de la lealtad a Roma con el fin de conseguir un control más completo sobre la iglesia de su país. No obstante, escasas enseñanzas sacaron los primeros pontífices renacentistas, así como la siempre intransigente Curia romana, de los diversos presagios que les llegaban con respecto a la pervivencia de la unidad medieval de la iglesia occidental.

5. LA ACTUACIÓN DEL PONTIFICADO

Dadas las complejas circunstancias históricas señaladas en los párrafos anteriores, la Iglesia en general y el Pontificado en particular hubieran necesitado que la jerarquía fuese ocupada por personas conscientes del papel espiritual que debían desempeñar en un tiempo de profundos cambios en todos los órdenes de la actividad humana tanto a nivel individual como en las mentalidades colectivas; ello resultaba imprescindible para que la cúspide eclesiástica afrontase la nueva etapa con un protagonismo espiritual que alejara de su entorno los muchas incertidumbres y contrastes de pareceres surgidas como consecuencia del «cisma de Occidente» y de la posterior crisis conciliar. Parecía que a mediados del siglo XV se estaba en camino de resolver la angustiada situación por la que se había atravesado, ya que se había superado el peligro de la división padecida y los papas, no sin problemas y contestaciones, recuperaban una autoridad que muchos consideraban necesaria para solucionar problemas heredados y abrir vías a las cuestiones que el contexto político y social ponían cada día de manifiesto. Sin embargo, en esta hora crucial para la Iglesia, el Pontificado, acompañado por la Curia romana y una parte no despreciable de la jerarquía, no estuvieron a la altura que requerían momentos tan excepcionales que iban a dar paso a la Modernidad; parece fuera de duda que uno papas más *pastorales*, más pendientes de las preocupaciones espirituales de la época, hubieran evitado los enfrentamientos o, al menos, hubiesen podido frenar la violencia que terminó por desencadenarse y dividir a la cristiandad occidental. Una simple mirada a la relación de pontífices que se sucedieron no puede ser más ilustrativa al respecto.

En 1453, la fecha simbólica marcada por la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos, ocupaba el solio pontificio Nicolás V —Tommaso Parentucelli— (1447-1455). Había sido elegido papa siendo cardenal de Bolonia, hombre de buenas intenciones, amante de la paz y deseoso de una renovación espiritual de la cristiandad, pero tan buenas cualidades no dieron paso a hechos en este último sentido que revalidaran el acierto de su elección, pues pronto dio muestras de que sus máximas preocupaciones eran transformar arquitectónicamente la ciudad de Roma, invirtiendo fuertes sumas de dinero; a la vez, sus claras inclinaciones culturales lo llevaron a crear la Biblioteca Vaticana, para la cual adquirió numerosos manuscritos griegos y latinos humanistas, convirtiéndose asimismo en protector de humanistas, a los que no dudó, incluso, en confiar altos cargos en su gobierno.

Tras su muerte ocuparía su puesto el jurista y diplomático valenciano Calixto III —Alfonso Borja— (1455-1458), antiguo arzobispo de Valencia, quien saldría elegido en un cónclave en el que el enfrentamiento entre las facciones de los Orsini y de los Colonna propició una solución de transición mediante el nombramiento de un personaje imparcial de avanzada edad de quien no se esperaban grandes cosas; su actuación estaría presidida por la búsqueda de soluciones pacíficas para los enconados problemas por los que atravesaban los Estados Pontificios en aquellos años, mientras que sus intenciones de organizar una cruzada que recuperase Constantinopla del peligroso enemigo que suponía del islam otomano no se vieron colmados por el éxito. Quizás su pase a la historia ha estado excesivamente marcado por las acusaciones de nepotismo al favorecer a su familia, plasmado sobre todo en el ascenso al cardenalato de su sobrino Rodrigo Borja (italianizado *Borgia*), hecho verdadero, pero que afectó de un modo similar a no pocos de los ocupantes de la Sede de San Pedro durante todo el periodo renacentista.

Su sucesor, Pío II —Eneas Silvio Piccolomini— (1458-1464), cardenal de Siena, era un experimentado diplomático y prestigioso humanista. Había sido autor de obras si no licenciosas un tanto libres, pero una vez elegido papa, reformó su vida y costumbres y, a pesar del fracaso del congreso de Mantua convocado con tal fin, persistió con ahínco en la preparación de la cruzada contra los turcos, cuya cercanía resultaba cada vez más amenazadora, pero su muerte impidió que la misma se llevara a efecto. Asimismo hizo, con escasa convicción, algunas tentativas para reformar los abusos más flagrantes que afligían a la Iglesia y, sobre todo, a la Curia romana,

contando para ello con personajes de prestigio en el campo humanista como el cardenal Nicolás de Cusa; la mayor parte de las medidas reformadoras que pretendía plasmar en una bula quedaron en simple proyecto.

El último pontífice elegido dentro de este ambiente del colegio cardenalicio favorable a que se emprendiera una necesaria reforma de las estructuras eclesiásticas fue Paulo II —Pietro Barbo— (1464-1471). Desde un principio adoptó una postura de dureza frente al círculo de humanistas que formaban la Academia Romana fundada por Pomponio Leto, grupo al que no sólo consideraba sospechoso en el aspecto religioso, sino también en el político; esta actitud ha hecho que algunos sectores le hayan dado una fama de oscurantista en bastante medida injustificada, pues, a pesar de carecer de una verdadera formación académica, sin formación jurídica ni teológica, no por ello dejó de ser un espíritu culto, amante y coleccionista de manuscritos y antigüedades.

Por el contrario, fama bien distinta, sin duda exagerada, iba a tener el genovés Sixto IV —Francesco della Rovere— (1471-1484), antiguo franciscano y destacado teólogo, de quien el mismo historiador de los papas L. Pastor llegó a escribir que supuso para Roma lo que Cosme de Médicis para Florencia. Es verdad que su mecenazgo en el campo de la cultura fue de gran importancia, pero, a la vez, hay que decir que su política de nepotismo con el ferviente anhelo de convertir a su familia en un linaje prestigioso superó con creces la que habían mostrado sus antecesores —llegó a nombrar cardenales a seis sobrinos suyos— y amplió usos y procedimientos que no serían ignorados en los pontificados posteriores: por ejemplo, uno de los citados sobrinos, Pedro Riario, junto a la púrpura cardenalicia llegó a poseer el patriarcado de Constantinopla y los arzobispados de Florencia, Spalato, Sevilla y Valencia, más otras prelacías menores; así, pues, con esta finalidad protectora no dudó en dotar a sus familiares de sustanciosas rentas y de espléndidos palacios, para lo que dedicó suculentos fondos eclesiásticos cuya recaudación era objeto de escándalo en toda la cristiandad. Semejante actitud sostenida por el papa dio vía libre a que cardenales y curiales se dedicasen asimismo a acumular bienes mediante la utilización de todos los medios y subterfugios creados desde los nefastos tiempos del Pontificado de Aviñón: las *pensiones* sobre cargos eclesiásticos; las *annatas*, o producto del primer año de las puestos provistos por el pontífice, las *expectativas*, que eran la venta de una futura plaza vacante; los abusivos derechos por dispensas matrimoniales, por concesión de gracias, por

conmutación de penas y por otros numerosos conceptos, así como los productos de la publicación de bulas de indulgencias. Nada extraño, pues, que con la proliferación de estos recursos no sólo se creasen fabulosas fortunas para los familiares de los papas y, en general, de la mayor parte de los integrantes de la corte pontificia; pero, junto a ello, se propició la posibilidad de ejercer un mecenazgo que convirtió a la Roma renacentista en un foco de expansión cultural, en el que fue incesante la actividad de literatos y artistas en toda la amplia gama de las Bellas Artes. Su principal preocupación fue convertir a los Estados Pontificios en uno de los principados italianos más poderosos, dejando a un lado sus deberes como pastor de la Iglesia universal.

El grupo encabezado por los *nepotes* (sobrinos) de Sixto IV, con dispendio de dinero y de promesas, hicieron elegir en el cónclave que siguió a su muerte al también genovés Inocencio VIII —Gian Battista Cybo— (1484-1492), que no dudó en seguir la estela marcada por su antecesor, por lo que se rodeó de cardenales mundanos (Borja, Juan de Médicis) y vivió más preocupado de los problemas políticos que de los espirituales, siendo insensible a reaccionar ante las numerosas críticas que pronto surgieron del propio seno del mundo eclesiástico, en particular de sectores del clero regular, destacando de modo especial las emitidas por la voz apocalíptica del dominico fray Jerónimo Savonarola. Por otra parte, sobre Inocencio VIII pesa asimismo la acusación de haber oficializado la caza de brujas con la publicación de la bula *Summis desiderantes*, en la que se daban por reales y probados todos los infundios que corrían sobre ellas. La degradación parecía que no podía llegar a más; sin embargo, enseguida se vio que no era así.

Tras unos días de terrible confusión, que fueron testigos de la fuerte presión ejercida desde determinados centros políticos, sobre todo desde el ducado de Milán y el reino de Nápoles, el 11 de agosto de 1492 el cónclave terminó por elegir papa al valenciano Rodrigo Borja, quien tomó el nombre de Alejandro VI (1492-1503) por medio de una votación que posteriormente fue tildada de simoníaca (Pastor), aunque, en realidad, más bien parece a nuestra vista como una nueva solución de compromiso ante las rivalidades existentes ente los partidarios de Ascanio Sforza, hermano de Ludovico el Moro y Giuliano della Rovere, sobrino de Sixto IV. Siempre estará presente en todos los manuales de historia por ser el autor de las famosas *bulas alejandrinas*, que pretendieron fijar la línea de demarcación para la empresa descubridora y colonizadora emprendida

por Portugal y la monarquía española —su propuesta sería posteriormente corregida y aceptada por los interesados mediante el Tratado de Tordesillas (1494)—. Ciertos historiadores han intentado revisar su pontificado buscando su rehabilitación, labor verdaderamente complicada y de difícil salida, ya que, sin reunir todos los rasgos del monstruo que nos ha transmitido la leyenda, sus defectos eran lo bastante notorios e importantes como para escandalizar en una época acostumbrada a convivir con desenfrenos de todo tipo. A lo largo de su vida había tenido siete hijos, y el propósito principal de su política fue asegurarles posición y riquezas. Si la mayor parte de ellos destacaron en el mundo eclesiástico y político de la época, por encima de todos destacaría César Borgia, prototipo del príncipe renacentista, ambicioso y sin escrúpulos, quien, abandonando la carrera eclesiástica, llegó a dominar, aunque por breve tiempo, una extensa región de la Romaña como feudo papal. Su hermana Lucrecia tuvo una existencia tan movida que durante siglos ha inspirado a dramaturgos y novelistas, siendo acusada junto a su mismo padre y hermanos de abominables crímenes sin pruebas fehacientes. No obstante, aunque el denominado «veneno de los Borgia» no sea más que una de tantas leyendas tejidas en torno a esta familia, aunque Alejandro VI fuese intachable desde el punto de vista doctrinal, su conducta personal y política estuvo bien alejada de ser la que debía esperarse del jefe supremo de la Iglesia.

Ante todo este panorama que en esta etapa renacentista presentaba la corte pontificia, se puede convenir que no faltaban motivos al dominico Savonarola para clamar contra la corrupción reinante en Roma, pero, en palabras de Domínguez Ortiz, «la desmesura inherente a su carácter, la que le había impulsado a condenar sin distinción toda la cultura renacentista, hasta querer hacer de Florencia una especie de cenobio, le llevó no ya a criticar al papa, cosa que hasta entonces se le había tolerado, sino a negar que Alejandro VI fuese verdadero papa». Tal osadía fue causa de que desde Roma se pidiera la más dura condena; los legados pontificios llegados a la ciudad del Arno para poner fin a lo que se consideraba intolerable situación no tuvieron gran problema para proceder a su ejecución en la hoguera tras un indigno proceso que iniciaron contra él gracias al apoyo que habían encontrado en el fuerte partido florentino contrario al fraile dominico (1498).

A la muerte de Alejandro VI volvió a reproducirse la insalvable división del Colegio cardenalicio entre los que apoyaban a los dos mismos candidatos derrotados en el cónclave precedente, lo que una

vez más ocasionó la elección de un candidato de transición, en esta ocasión lo fue Pío III —Francesco Todeschini Piccolomini— (septiembre-octubre de 1503), sobrino de Pío II, cuya enfermedad determinó que su pontificado sólo durase 26 días. Para las personas con un mínimo sentido crítico la corrupción que propiciaban estas situaciones no dejaba de crear un sentimiento de frustración y un reforzamiento de la necesidad imperiosa de proceder a una reforma.

El nuevo cónclave del mismo año 1503 presenció la lucha entre los dos bandos enfrentados desde la década anterior, pero en esta ocasión el cardenal Della Rovere, contando con el apoyo de César Borgia, consiguió por fin acceder al solio pontificio, adoptando el nombre de Julio II (1503-1513). Desde un primer momento actuó con un claro objetivo: afianzar el poder temporal de la Santa Sede, tanto en todo el territorio de los Estados Pontificios y en la misma ciudad de Roma, como el papel que debía desempeñar en la política del conjunto de Italia, dejando a un lado prácticamente los intereses espirituales de que era depositario. Con esta finalidad no dudó en empuñar las armas, incluso personalmente, las veces que consideró oportuno, lo que causó no pocas críticas entre las que sobresalieron las dirigidas contra él por Erasmo de Rotterdam en su *Julius exclusus*. Poco afectaron las críticas a su decisión y no vaciló en emprender una verdadera restauración de los Estados de la Iglesia que se hallaban divididos y cuya soberanía detentaban varios príncipes seculares que se comportaban como señores, mientras que el papa no tenía más que una autoridad nominal. Ya con anterioridad, Pío II y Paulo II habían luchado contra los Orsini, los Farnesio, los Malatesta..., pero sólo habían logrado restablecer a medias la situación a favor de la Santa Sede; sin embargo, el nepotismo y la corrupción de los pontífices siguientes habían dado lugar a nuevas pérdidas de poder.

Ante la situación heredada, Julio II no se limitó a someter a todos aquellos que usurpaban subrepticamente territorios de los Estados Pontificios, sino que hizo de su poder político temporal un factor respetable dentro del complicado juego de la política italiana; su incidencia en las relaciones internacionales de la época merece que se contemple una somera visión de la compleja actuación de la que fue protagonista.

Reclamó la devolución de las tierras ocupadas por Venecia en la región de la Romaña y para conseguirla no vaciló en aliarse simultáneamente, en unión de otros Estados menores italianos, como Ferrara y Mantua, con Fernando el Católico, Luis XII de Francia y el emperador Maximiliano. Mientras el monarca aragonés se conten-

taba con recuperar las bases ocupadas por la Serenísima en la Apulia en su poder desde la antigua campaña para recuperar Otranto de los otomanos, el segundo invadió la Lombardía con un gran ejército y, tras derrotar a los venecianos, ocupó los territorios lombardos que habían pertenecido a los Visconti milaneses. En cuanto a las tropas de Maximiliano, por su parte, penetraron en territorio veneciano y sitiaron Padua, donde se habían hecho fuertes las tropas de la Serenísima; el asedio finalizó con el triunfo de los venecianos, ya que los sitiadores hubieron de retirarse sin conseguir su conquista. La situación creada fue aprovechada por los venecianos para dividir hábilmente la alianza, mediante la firma separada de paces con la monarquía española y con Julio II, quien se satisfizo con la devolución de las ciudades que pretendía en Romaña (febrero de 1510).

A estas alturas, la división y debilidad de los distintos Estados italianos frente a las grandes potencias extranjeras era evidente, algo que en el neurálgico norte de Italia se ponía de manifiesto con respecto a la posición alcanzada por Francia, cuyo rey se había asentado como señor del Milanesado. Frente al temor a un excesivo predominio francés, hecho propiciado por la actuación del mismo, el papa intentó formalizar una alianza con los restantes Estados de la península para enfrentarse a los galos (verano de 1510), pero su proyecto fracasó, por lo que se vio obligado a buscar la alianza con los españoles para expulsar a los franceses, no dudando, con el fin de asegurarse, en investir a Fernando como rey de Nápoles, dando así plena validez jurídica a una situación de hecho.

Al año siguiente se consumó la inversión de alianzas: el rey francés y Maximiliano estrecharon la suya, con vistas a mantener las hostilidades en las tierras del norte de Italia, e, incluso, apoyaron un proyecto de deposición del papa que condujo a la reunión eclesiástica denominada posteriormente *conciliábulo de Pisa* (septiembre de 1511), tal vez porque sólo consiguió la presencia de seis cardenales entre los que destacaba el español Bernardino López de Carvajal, junto a 24 arzobispos y obispos y otros pocos prelados regulares, teólogos y juristas, lógicamente en su mayoría franceses. La réplica, en un ambiente cada vez más enrarecido, fue la formación de la *Liga Santa* entre Julio II, Venecia y Fernando el Católico —más tarde también entraría Enrique VIII de Inglaterra—, y, asimismo, la convocatoria de un concilio en Roma, que sería el V de Letrán, iniciado en 1512.

En este concilio, una vez más, se debatió sobre la reforma de la Iglesia *in capite et membris* según la fórmula medieval, aunque los

resultados fueron tan escasos como los obtenidos en las anteriores ocasiones. En esta ocasión quedaba claro que tanto el *conciliábulo* como el concilio no eran más que jugadas políticas en el complicado ajedrez que en las relaciones internacionales habían trazado Luis XII y Julio II.

En 1512 se desencadenó el conflicto armado. Luis XII contaba con un excelente jefe militar, el joven, de 22 años, Gastón de Foix, duque de Nemours, que obtuvo un brillante triunfo sobre las fuerzas de la Liga en Rávena (11 de abril de 1512); pero su muerte en la batalla y la entrada en combate de los mercenarios suizos (ahora aliados del papa) obligaron a los franceses a retirarse, conservando sólo la fortaleza de Milán. Maximiliano Sforza era repuesto como duque de Milán; Génova se sublevó contra Francia, y en Florencia los españoles obligaban a restablecer de nuevo a los Médicis.

La guerra iba a desencadenar acontecimientos en la frontera pirenaica que resultarían trascendentales para la configuración territorial de la monarquía española. El Rey Católico, aprovechando la situación bélica, solicitó una declaración de neutralidad de Navarra y, a la vez, también pidió que se le entregaran algunas fortalezas como garantía de dicha neutralidad. Los reyes de Navarra, Juan de Albret y Catalina de Foix, entraron entonces en negociaciones secretas con Luis XII para llegar a una alianza defensiva, que sería sellada tardíamente en el Tratado de Blois (17 de agosto de 1512), pues Fernando el Católico, que estaba enterado de estas negociaciones, antes de firmarse el tratado, pidió paso para sus tropas con el objetivo de dirigirse contra Francia, y ante la negativa recibida, invadió el reino, que conquistó fácilmente dada su superioridad militar y a que contaba con el apoyo de uno de los dos grandes partidos navarros, el beamontés (21-25 de julio de 1512). Tan agresiva política no quedó sólo así, ya que Fernando se coronó rey de Navarra. Al margen de los derechos a dicha Corona alegados por su esposa Germana de Foix, los instrumentos legales que se utilizaron para dar validez jurídica al acto fueron una bula pontificia al respecto y la previa excomunión lanzada por Julio II contra los soberanos navarros, todo ello con el argumento de ser legítimo confiscar los bienes de unos príncipes que habían sido excomulgados debido a su alianza con el rey francés, que entonces era cismático —no se olvide el contencioso entre Luis XII y el papa que había dado lugar al conciliábulo de Pisa—; de este modo, el máximo poder de la cristiandad ratificaba con su autoridad la conquista de todo un reino. En resumen, el resultado final fue que tres años después, en 1515, las Cortes de Burgos sancionaron la

unión de Navarra y Castilla bajo un pie de igualdad y con absoluto respeto a la personalidad histórica y jurídica de aquel reino, que había quedado mutilado por la subsiguiente ocupación francesa de la Baja Navarra, es decir, de los territorios navarros situados al norte de los Pirineos.

Mientras tanto, en Italia se había prolongado la lucha, acompañada de vuelcos en los sistemas de alianza: dado que Julio II se había reconciliado con el emperador Maximiliano, Venecia, miembro de la Santa Liga hasta entonces, volvió a buscar la alianza con los franceses. A la muerte del belicoso pontífice (21 de febrero de 1513) terminaron las hostilidades y Luis XII acordó poco después una tregua con Fernando (Orthez, abril de 1513). Sin duda ningún otro papa renacentista llegó a tener un protagonismo tan personal y directo en el discurrir de los acontecimientos de la política internacional, influyendo de modo decisivo no sólo en la formación de alianzas —algo a lo que no fueron ajenos otros ocupantes de la Cátedra de San Pedro—, sino en el mismo trazado de las fronteras políticas de otros Estados. Sería injusto silenciar lo que se considera la verdadera grandeza de este papa: su apoyo a los grandes artistas —Bramante, Rafael, Miguel Ángel—, la fundación del Museo Vaticano y la inauguración de las obras de la nueva basílica de San Pedro.

Su obsesión belicista iba a quedar relegada, como bien pronto se manifestaría con lo sucedido en el Pontificado siguiente. Luis XII, al no tener ya el hostigamiento del fallecido Julio II, se decidió a reconquistar el Milanesado, lo que originó la formación entonces de una nueva Liga (5 de abril de 1513), en la que entrarían el nuevo papa León X —Giovanni de Médicis— (1513-1521), el emperador Maximiliano, la monarquía española e Inglaterra. La consecuencia inmediata fue que los suizos aplastaron a las tropas francesas en Novara, mientras los ingleses invadieron Picardía. No obstante, el monarca francés consiguió desarticular la coalición: firmó primero la paz con León X, bajo la renuncia a apoyar el conciliábulo de Pisa, que ante las vicisitudes militares había sido trasladado a Lyon —el pontífice mostró de inmediato su escasa inclinación a protagonizar aventuras bélicas—; poco después se reconcilió con Enrique VIII, con cuya hermana casó en terceras nupcias (1514), con lo que se deshizo la coalición formada contra él, quedando Maximiliano prácticamente solo frente a los franceses en el norte de Italia —en estos momentos el monarca español no tenía gran interés por los asuntos noritalianos—. A poco moría Luis XII (1 de enero de 1515).

Su sucesor, Francisco I, decidió proseguir la empresa de reconquistar el Milanésado; su ejército, ayudado en el momento decisivo por tropas venecianas, venció a las milanesas en Marignano (13-14 de septiembre de 1515). Esta gran batalla concedió a los franceses el Milanésado, renunciando a sus derechos Maximiliano Sforza. La obra se completó con la entrevista de Bolonia (diciembre de 1515) entre Francisco I y León X, cuyo resultado fue la renuncia pontificia a Parma y Piacenza, así como la firma de un concordato muy favorable para los intereses de la monarquía francesa en sus relaciones con la Santa Sede, dada la preponderancia obtenida en cuanto al control sobre la iglesia francesa, acuerdos ratificados en el todavía inconcluso concilio de Letrán.

El pontificado de León X, hijo del florentino Lorenzo el Magnífico, fue más rico en festejos, mecenazgos y certámenes literarios que en medidas eclesiásticas de gobierno; con toda normalidad continuó con la práctica del nepotismo habitual y no dudó en acrecentar la fiscalidad pontificia, en especial el capítulo derivado de la proliferación de indulgencias. Ha sido acusado por ello de culminar un periodo de la vida romana calificado de fastuoso y sensual, así como de su incompreensión ante la tormenta religiosa que, si bien tenía raíces anteriores, sería entonces cuando comenzó a fraguarse con ímpetu incontenible ante su miope mirada; de ahí que su nombre haya pasado a la historia asociado con la ruptura de la cristiandad occidental.

Cerró el concilio de Letrán abierto por su antecesor: su triste bagaje fue una condena del averroísmo, una reafirmación de la autoridad del papa frente a las teorías conciliaristas y un decreto reformador que no fue más que un mero compromiso sin sustancia alguna y de escasísima influencia en la vida de la Iglesia. Todo un símbolo de la actitud del papa: Giovanni Francesco Pico della Mirandola, sobrino del célebre humanista, le dirigió una *Oratio de reformandis moribus* (Discurso sobre la reforma de las costumbres), cuyas propuestas fueron presentadas en el concilio (1516), escrito del que el pontífice sólo apreció su excelente latín sin hacer caso alguno de las propuestas en él contenidas, en las que reclamaba luchar contra la ignorancia del clero y proponía dar una mayor autoridad de los obispos sobre todo el estamento eclesiástico de sus respectivas diócesis. El mismo año 1517 en que se clausuró el concilio fijó Lutero sus 95 tesis, un incidente al que pocos en Roma parecieron prestar importancia. En palabras de Domínguez Ortiz, «Roma estaba más preocupada con la creación de una numerosa promoción de cardenales, mediante lo cual León X trataba, como de costumbre, de dejar una mayoría de

partidarios suyos y de su casa con vistas al futuro cónclave». De hecho puede afirmarse que, a pesar de haber fallecido en 1521, cuando era ya claramente visible la gravedad que estaba alcanzando la oleada contestataria luterana, en la que se mezclaban aspectos religiosos con evidentes factores socio-económicos, murió sin percibir la exacta dimensión de aquellas protestas surgidas en el Imperio y a las que tanto había contribuido la propia actuación de los últimos pontificados.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Religión y folklore en Franconia

Durante las tres noches que preceden a la natividad de Nuestro Señor, niños de los dos sexos acuden animados a las puertas de las casas y, cantando canciones populares, anuncian que la llegada del Salvador está próxima y que el año será próspero. Las gentes de la casa les dan entonces peras, manzanas, nueces y algunas monedas. Se ve, por estas manifestaciones de alegría, que el clero no está solo para recibir el nacimiento de Jesucristo, sino que es todo el pueblo quien lo hace. Sobre el altar se puede destacar la escultura de un niño: representa al divino recién nacido. Muchachos y muchachas dan vueltas alrededor en coros rítmicos; los mayores cantan en coro. Este espectáculo recuerda las narraciones mitológicas sobre los impulsos de alborozo de los Coribantes alrededor de la cuna de Júpiter en la gruta del monte Ida.

En las calendas de enero, cuando nuestro calendario hace comenzar el año, padres y amigos se visitan, se dan las manos y se desean buen año. Pasan ese día de fiesta en presentes y jolgorios. Según una antigua costumbre se envían entonces regalos, regalos que los romanos llamaron *saturnalia* (a causa de las Saturnales que se celebraban en esta época), y los griegos *apoforeta*.

Durante las doce noches que separan la Navidad de la Epifanía, no hay casi ninguna casa de Franconia en la que no se esparzan humos de incienso o de otro producto oloroso contra las amenazas de los demonios y de las brujas [...]

[Durante el Carnaval] cada uno procura encontrar un espectáculo que pueda divertir a todos los demás y quedarse con sus sufragios. Y para que el respeto humano no ponga obstáculo a estos juegos, las gentes llevan máscaras, disfrazan edad y sexo, se travisten los hombres en mujeres y las mujeres en hombres. Algunos, para mejor representar sátiras y malos instintos, se embadurnan de rojo y de negro. Se desfiguran de modo espantoso. Otros corren desnudos como los Lupercos (que, pienso, nos transmitieron

esta costumbre). Todo, en efecto, se parece mucho a las Lupercales que antiguamente se celebraban en el mes de febrero por los jóvenes de la aristocracia romana en honor de Pan, dios de la naturaleza. Desnudos, el rostro embadurnado de sangre, corriendo al azar por las calles, golpeaban a los viandantes con una correa: los nuestros golpean igualmente con unos sacos llenos de ceniza.

El Miércoles de Ceniza, las muchachas más asiduas a bailar el año precedente son reunidas por los jóvenes, atadas a un carro en lugar de los caballos, y al son de la trompeta se las conduce al río o al estanque. Apenas veo la razón de esta práctica, sino que ellas piensan por ello expiar la frivolidad que mostraron durante las fiestas en contra de los mandamientos de la Iglesia.

En el jueves de la tercera semana de la cuaresma, momento en el que la Iglesia nos invita a la alegría, los jóvenes de mi país fabrican una figura de paja que representa una alegoría de la muerte. Después, acompañándola con una gran gritería, la llevan en el extremo de una vara larga a las poblaciones próximas. Algunas los acogen con humanidad y les preparan leche, guisantes y peras secas (los platos más corrientes en esa época del año). Otros ven en ello el presagio de una desgracia (una muerte, por ejemplo) y no dan prueba de ninguna humanidad. En el mismo tiempo se observa también esta otra costumbre: una vieja rueda de madera es recubierta de paja, una multitud de jóvenes la llevan a lo más alto de un monte, pasan todo el día (salvo en caso de frío riguroso) jugando en la cima, y, al atardecer, prenden fuego a la rueda, de modo que desde el fondo del valle se ve en el aire girar este disco de fuego. El espectáculo es fantástico; y los que lo ven por primera vez piensan que es el sol o la luna que cae del cielo.

(Extractado de la obra del humanista Johann Böhn *Moeurs, lois et coutumes de toutes les nations*, 1520.)

2. Secretos astrológicos para labradores

Aviso importante para labradores. Para que los sembrados salgan buenos, y la cogida mejor, tenga cuenta el labrador cuando sembrare que sea luna nueva y que se halle en el signo de Tauro, Cancro, Virgo, Libra o Capricornio; y verá una grande y extraña diferencia en el sembrado y cogida.

Secreto muy curioso y codicioso para labradores. Para conocer y saber de un año para otro de cuál de los granos o semillas habrá más abundancia, escribe un astrónomo andaluz (y refiérela el doctísimo Samorano en su *Cronología*, carta 280) que siembre en un pedazo de tierra buena y húmeda cuatro o cinco granos de cada semilla, como es trigo, cebada, mijo, daza, habas y garbanzos, un mes antes que comiencen los caniculares. Y si fuere menester se regarán dichas semillas, y aquella que mejor y más gallarda se mostrare el día que comienzan los caniculares, que es a 24 de julio en Valencia, desta habrá más abundancia al año siguiente. Y aquella semilla que

más débil y marchita se manifestare en dicho día, desta habrá muy poca cogida al año siguiente.

(Gerónimo Cortés, *Lunario y Prognóstico perpetuo, general y particular*, Valencia, 1594. Texto según la reedición de 1713, recogido en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Sánchez Lora, *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 273-274.)

3. La iconoclastia de Savonarola

En lugar de la execrable fiesta del diablo, ordenó que, a las 21 horas del maldito día de carnaval, se hiciese lo siguiente: que se fabricase una gran cabaña en la plaza de la Señoría con todos los instrumentos diabólicos, esto es, con todas las vanidades y lascivias y cosas deshonestas reunidas durante el año por los niños, en sacrificio a Dios y en olor de santidad; fue edificado de esta forma por los artesanos carpinteros, los cuales se pusieron conjuntamente al trabajo para esa construcción. Cogieron un árbol y lo alzaron en medio de la plaza de la Señoría; su altura era de treinta brazas florentinas, y en su cima hincaron unos maderos que iban hasta el suelo y se separaban de las raíces en el suelo en un espacio de ciento veinte brazas, a modo de una pirámide. Encima de las tablas, desde el suelo hasta la cima, había quince escalones, debajo de los cuales, en el espacio vacío, había una gran cantidad de haces de brezo y otra leña combustible, con pólvora de bombardas, para que ardiese más de prisa. Tenía ese edificio ocho caras alrededor en redonda, y cada una de ellas tenía quince escalones. Encima de esos quince escalones se habían puesto y colocado todas las vanidades y lascivias de las mujeres, así como pinturas y esculturas deshonestas, instrumentos de juego, libros de poetas latinos, tanto en latín como en lengua vulgar, y todas las cosas deshonestas para leer, instrumentos para tocar música con sus libros, máscaras y todas las maldiciones del carnaval. Con un arte admirable y variedad estaban dispuestos de este modo: en los escalones había paños extranjeros preciosos, pintados con figuras bellísimas con mucha impudicia, de modo que parecía una tienda de pintor; encima de esas telas había figuras esculpidas de mujeres antiguas bellísimas y de hermosura excelente, romanas y florentinas, realizadas por grandes maestros de la escultura, como Donatello y otros parecidos. En otro escalón había tableros, planchas para imprimir cartas, dados, triunfos; y, en otro, instrumentos musicales con sus libros, como, por ejemplo, arpas, laúdes, cítaras, dulzainas, cornamusas, címbalos, cornos; y, en otro, las vanidades de las mujeres, pelucas, velos, botellas de colorete, alisadores, espejos, perfumes, polvos de arroz, musgo y cosas similares; y, sobre todo, libros de poetas y de todas las lascivias, en latín y en lengua vulgar, Morganti, Spagne, Petrarca, Dante, el *Decamerón* de Boccaccio y cosas deshonestas parecidas; y, sobre otro, barbas, máscaras, cabelleras y todos los instrumentos diabólicos propios de aquel tiempo [...]. Y todo aquel triunfo fue quemado con muchas alabanzas de todo el pueblo, mientras

las llamas ascendían al cielo, en honor a Dios y para ignominia de Satanás y confusión de sus miembros.

(*La vida del Beato Ieronimo Savonarola scritta da un anonimo del secolo XVI e già attribuita a Fra Pacifico Burlamacchi*, Firenze, 1937, pp. 130-132.)

4. La búsqueda de síntesis de Pico della Mirandola

Escuchad las mismas palabras de Esdras. «Pasados cuarenta días, me habló el Altísimo, diciendo: Haz público lo que escribiste, que lo lean los dignos y los indignos. Pero habrás de conservar los setenta últimos libros y se los entregarás a los sabios de tu pueblo. En ellos está la vena del intelecto, la fuente de la sabiduría y el río de la ciencia. Y así lo hice». Esto dice Esdras al pie de la letra. Éstos son los libros de la ciencia de la cábala. Esdras, con voz perfectamente clara, comenzó afirmando que en estos libros se encontraba la vena del intelecto: la teología inefable de la superesencial divinidad; la fuente de la sabiduría, es decir, la metafísica exacta de las formas inteligibles y angélicas; y el río de la ciencia o la firmísima filosofía de las cosas naturales.

Sixto IV, Pontífice Máximo, predecesor del feliz reinante Inocencio VIII, cuidó con todo empeño de que se publicasen estos libros en lengua latina para pública utilidad de nuestra fe. A su muerte, tres de estos libros estaban ya en manos de los latinos. Tales libros son tenidos hoy en tanto respeto por los hebreos que nadie que no tenga los cuarenta años puede tocarlos. No sin pequeño gasto pude hacerme yo con ellos, y los he leído con todo cuidado y sin reparar en fatigas, habiendo descubierto en ellos —pongo a Dios por testigo— no tanto la religión mosaica como la cristiana. Allí encontré el misterio de la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la divinidad del Mesías. Sobre el pecado original, la reparación que de él hizo Cristo, la Jerusalén celestial, la caída de los demonios, los coros de los ángeles, el purgatorio y sobre las penas del infierno, pude leer cosas iguales a las que leemos todos los días en Pablo y Dionisio, Jerónimo y Agustín. Y por lo que a la filosofía se refiere, podréis oír de cerca a Pitágoras y a Platón, cuyas doctrinas son tan afines a la fe cristiana que nuestro Agustín no cesaba de dar gracias a Dios por haber caído en sus manos los libros de los platónicos.

En resumen: apenas si hay punto alguno de controversia entre nosotros y los hebreos. Tomando como base estos libros de los cabalistas, se les puede retorcer el argumento y convencerlos, de modo que no les quede rincón alguno para esconderse [...]

(Fragmento del «Discurso de la dignidad del hombre», de Pico della Mirandola, en VV.AA., *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 150-151.)

5. Religiones de los utopianos

Las religiones son diferentes tanto en la isla como en sus ciudades. En unos sitios adoran al sol, en otros a la luna, en otros a alguna de las estrellas errantes, como a un dios. Algunos grupos tienen como dios e incluso como el Dios supremo, a alguno de los antepasados, señalado por su poder o por sus virtudes. Pero la mayor parte de los utopianos y, por cierto, la más sana, no admite nada de esto. Creen en una especie de numen desconocido, eterno, inmenso e inexplicable, muy por encima de la comprensión humana y difuminado por todo lo creado, no tanto como una masa sino más bien como una fuerza. Lo llaman padre. Consideran que es el origen, fuerza, providencia y fin de todas las cosas. Sólo a él le tributan honores de Dios.

El resto de los utopianos aunque tengan creencias diferentes, conviene con éstos en que piensan que entre todos los dioses hay uno que es como él, primero y supremo. Él es el creador del mundo y su providencia. En su lengua nativa todos le llaman Mitra, si bien luego cada uno interpreta a su manera y según los lugares este nombre y concepto [...]

Cuando les hablamos del nombre de Cristo, de su doctrina, mandamientos y milagros, no os podéis imaginar las buenas disposiciones y talante con que acogieron esta revelación. La misma admiración tuvieron para la admirable fortaleza de tantos mártires, cuya sangre derramada había arrasado a lo largo y a lo ancho del mundo a tanta gente a abrazar su misma fe. Quizás haya que atribuirlo a inspiración secreta de Dios, o quizás a que la encontraron muy afín a una creencia que consideran importante entre los suyos. De todos modos, lo que a mi juicio contribuyó a crear tales disposiciones, fue el relato de la vida común, tan grata a Cristo. Y el saber que este género de vida estuvo siempre en vigor en las más auténticas comunidades cristianas.

Cualquiera que sea la causa, lo cierto es que muchos de ellos abrazaron nuestra religión y fueron purificados por el agua del bautismo. Por desgracia, de los cuatro que éramos —la muerte nos había reducido a este número— ninguno era sacerdote. No pudieron, por tanto, recibir los sacramentos que entre nosotros sólo los sacerdotes confieren, a pesar de estar iniciados en los demás misterios. Tienen, no obstante, un conocimiento claro de los demás sacramentos. Y desean tan fervientemente recibirlos que, en medio de nosotros, suscitaron el problema de si cualquier ciudadano elegido por ellos podría tener el carácter sacerdotal sin recibir el mandato de un obispo cristiano. Cuando yo salí, todavía no habían elegido a ninguno, pero parecían resueltos a hacerlo.

Hay más todavía. Los que no pertenecen a la religión cristiana no emplean intimidación alguna, ni hostigan a quien creen convencido de ella. Durante mi estancia en la isla, sin embargo, pude ver cómo era severamente castigado uno de los fieles de nuestro grupo. Este hombre, recientemente bautizado, hablaba públicamente de Cristo con mayor pasión que prudencia, a pesar de nuestros consejos en contra. En su apasionada prédica llegó no sólo a anteponer nuestros misterios a los demás sino a condenarlos a todos. Vo-

ciferaba contra sus misterios, calificándolos de profanos. Y a sus seguidores los tachaba de impíos, sacrílegos, dignos del fuego eterno. Después de haber sermoneado durante largo tiempo fue prendido, acusado y sentenciado como reo no de desprecio de la religión, sino de promover tumulto en el pueblo. Una vez condenado fue castigado con el exilio.

(Tomás Moro, *Utopía*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 182-185.)

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Martín, M.: «Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España III/2. La Iglesia en la España de los siglos xv y xvi*, BAC, Madrid, 1980, pp. 269-361.
- Andrés Martín, M.: «Núcleos de propagación del pensamiento eclesiástico»: *Edad de Oro VIII* (1989), pp. 9-25.
- Bajtín, M.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1971.
- Barreiro Mallón, B.: «Realidad y perspectivas de la Historia de las mentalidades»: *Chronica Nova* 18 (1990), pp. 51-76.
- Batlíori, M.: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona, 1987.
- Burke, P. et al.: *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1993.
- Dickens, A. G. y Jones, W. R. D.: *Erasmus*, Acento, Madrid, 2000.
- Egido, T.: «Mundo y espiritualidad en la España moderna»: *Revista de Espiritualidad* 38 (19979), pp. 242-263.
- Egido, T.: «Religiosidad popular y asistencia social en Valladolid. Las cofradías marianas en el siglo xvi», en *De Cultu mariano, saeculo xvi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationales. Caesaraugustae Anna 1979 Celebrati*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma, 1986, pp. 639-664.
- Garín, E.: *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1984.
- Halkin, L. E.: *Érasme parmi nous*, Fayard, Paris, 1997.
- Heller, A.: *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.
- Ladero Quesada, M. Á.: *Los Reyes Católicos: la Corona y la unidad de España*, Asociación Francisco López de Gómara, Madrid, 1989.
- Niccoli, O. (ed.): *La mujer del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1993.
- Prodi, P.: *Il sovrano pontifice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima Età Moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.
- Rapp, F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1973.
- Toussaert, J.: *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Plon, Paris, 1963.
- Wegener, G. B.: *Tomás Moro*, Ariel, Barcelona, 2003.

II

PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y MOVIMIENTOS ESPIRITUALES EN EL SIGLO XVI

Rafael M. Pérez García

1. EL ORDEN TEOLÓGICO HACIA 1500

1.1. Continuidad y crisis

A comienzos de la Edad Moderna, el modelo ideológico pleno-medieval parecía seguir vigente en muchos aspectos. Por un lado, el arsenal intelectual básico con que Occidente se enfrentaba al problema de la comprensión e interpretación del mundo seguía siendo de matriz cristiana y de carácter teológico. Además, las grandes disciplinas que componían la cultura erudita eran todavía la teología, el derecho y la medicina, pilares de un sistema de conocimiento que continuaba siendo custodiado, gestionado y enseñado en la universidad.

El sistema universitario de Europa se había desarrollado ampliamente durante los siglos XIV y XV. A comienzos del siglo XIII habían surgido las primeras universidades a partir de escuelas preexistentes, y a mediados de aquel siglo, el Papado las unificó bajo el concepto de *studium generale*, convirtiéndolas en instituciones cristianas que, bajo su protección, otorgaban grados de validez universal. Las primeras universidades se ubicaron en Bolonia, que destacó en el estudio del derecho, Montpellier, especializada en medicina, Oxford y París. Hacia el año 1300 se habían sumado a éstas otras nuevas en Cambridge, Salamanca, Padua, Nápoles, Verceil, Toulouse, la Curia pontificia, Lisboa y Lérida. Y en los dos siglos siguientes el número de las nuevas fundaciones creció de forma vertiginosa: veinte entre 1340 y el fin del cisma en 1417, y otras treinta hasta 1500.

En este año había en Europa sesenta y tres o sesenta y cuatro universidades activas. Sin embargo, al igual que no todos los saberes gozaban de la misma consideración, las antiguas universidades conservaban su prestigio y preeminencia sobre las nuevas. Especialmente, la universidad de París era considerada una verdadera fuente de autoridad teológica, reconocida así tanto desde los sectores letrados de la alta cultura como por la misma iglesia de Roma.

Correlato de la institución universitaria era la existencia en la sociedad occidental de un grupo de individuos con una función precisa: el conocimiento, utilización y gestión de los grandes saberes. Hombres del libro, intelectuales, gentes del saber, han sido denominados por los historiadores, y, en castellano, «letrados» eran llamados en los siglos finales de la Edad Media y primeros de la Modernidad. Juristas, médicos y teólogos constituían una exquisita minoría social salida de las aulas universitarias y dotada de los pertinentes grados académicos. De entre todos ellos, los teólogos eran de una importancia suma, pues estaban dedicados a la ciencia, la teología, que era considerada dentro del ámbito universitario, sin sombra de duda, «reina» de las demás. Así, los teólogos se caracterizaban por su formación universitaria y su pertenencia al estado clerical. Muchos procedían, además, de órdenes religiosas. Su ciencia teológica se ocupaba de sistematizar, aclarar y explicar la Revelación divina y la religión cristiana. Así, en última instancia, el orden de los teólogos se había convertido en el siglo XIII, y así continuaba en 1500, en un auténtico grupo de guardianes de la Verdad, encargados social y eclesialmente de ella, responsables de su conservación. Gestores del conocimiento de Dios, eran los agentes socialmente reconocidos como «válidos» y «capacitados» para la determinación de la ortodoxia y el discernimiento de los espíritus, para la calificación de la bondad y la santidad. En realidad, una concepción intelectualista de la Verdad se había impuesto en la cristiandad.

A fines de la Edad Media, sin embargo, el edificio de la teología distaba mucho de conservarse intacto. La Escolástica había entrado en una profunda crisis desde el siglo XIV, degradada por extravagancias, dispersa en inútiles y ridículas cuestiones y maniatada por el logicismo y un lenguaje bárbaro. Además, frente al sistema aristotélico del dominico Tomás de Aquino (m. 1274), se sitúan las obras de los franciscanos Duns Escoto (m. 1308) y Guillermo de Ockham (m. 1349). Escoto construye otro gran sistema escolástico, distinto del de Aquino, en el que da la primacía a la voluntad sobre el entendimiento. Ockham, por su parte, reafirma la actitud voluntarista

y crítica de Escoto, e inaugura una actitud de criticismo demoleedor del aristotelismo y del agustinismo de los sistemas tomista y escotista. Aunque el nominalismo de Ockham será la escuela dominante durante la baja Edad Media, convivirá con el tomismo y el escotismo. Esta pluralidad de escuelas tardoescolásticas, enfrentadas unas con otras y enzarzadas en interminables polémicas, contribuyó a la aparición de un clima de inseguridad y desorientación doctrinal, a la vez que de cierta libertad de pensamiento. Así, a principios del siglo XVI, cuestiones eclesiológicas centrales, como la de la preeminencia del papa o del concilio, estaban notoriamente indecisas y confusas desde los grandes concilios ecuménicos de reforma de Constanza (1413-1418) y Basilea (1431-1439).

Por último, el potente desarrollo del Humanismo en Italia durante los siglos XIV y XV supuso la aparición de una verdadera alternativa intelectual al modelo escolástico universitario. Frente a éste, considerado por los humanistas expresión de una edad oscura, reivindicaban la importancia de la gramática y de la recuperación de las lenguas y literaturas clásicas como requisito de toda actividad intelectual. La apuesta por los *studia humanitatis* (gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral) y la extraordinaria vitalidad que adquirieron gracias a los esfuerzos de los humanistas, así como la crítica feroz del método lógico escolástico de cuestiones y disputas, significaron la apertura para la cultura europea de un camino distinto al heredado del Medievo. El Humanismo supuso, pues, el cuestionamiento general de la civilización medieval y de sus supuestos culturales, y el planteamiento de una alternativa en clave histórica en tanto que apuesta por la reconstrucción de la Antigüedad por la vía de la crítica filológica. Cuando comenzaba el siglo XVI, una profunda fractura cultural se había producido ya en Europa de la mano del Humanismo.

1.2. Teología escolástica y teología mística

Tradicionalmente, la teología había presentado en su seno una división fundamental: la que distinguía entre teología escolástica, entendida como ciencia especulativa basada en el estudio, y teología mística o, simplemente, mística. La mística buscaba el conocimiento negativo de Dios y de las realidades espirituales (de los espíritus, es decir, almas, ángeles): pretendía conocer no conociendo, renunciando a las facultades del conocimiento ordinario para despertar otra capacidad humana habitualmente dormida pero capaz de al-

canzar y gozar de la experiencia directa de Dios. En la oscuridad de ese conocimiento negativo, el amor guiaría al alma del hombre hacia Dios, el cual le infundiría y enseñaría un conocimiento del que únicamente él podía ser maestro. Era un saber fundado, pues, en la experiencia y en la oración, cuyo objeto era la «alta contemplación» de Dios. Proponía, pues, un modo de conocimiento radicalmente opuesto al razonativo escolástico: frente al aprendizaje de las escuelas, la enseñanza directa de Dios.

Esta teología mística había estado siempre presente en la vida de la Iglesia. Cuando desde el siglo XIII se impone en la teología el aristotelismo y se arrincona la teoría agustiniana de la iluminación, la mística, aunque relegada, pervivió. En realidad, para los teólogos racionalistas resultaba prácticamente imposible negar la posibilidad del conocimiento místico, pues éste se apoyaba fuertemente en la tradición apostólica. Se aceptaba comúnmente que Dios había enseñado la teología mística a Pablo, y de éste se habría transmitido a las generaciones sucesivas, partiendo de su discípulo ateniense Dionisio Areopagita (*Hechos* 17,34), al cual se atribuía entonces la autoría de una serie de escritos del siglo VI, el llamado *Corpus Dionysiacum*. Dionisio, por su parte, la habría enseñado a Timoteo, a quien van dirigidas varias de las obras del *Corpus*, entre ellas la *teología mística*. A fines del siglo XIII, esta cadena era expresada del siguiente modo por el cartujo francés Hugo de Balma en su *Theologia mystica*: «la sabiduría que fue enseñada divinalmente, sin algún medio, al apóstol san Pablo, vaso de escogimiento, y dél a san Dionisio, el cual la puso por escrito y la envió a Timoteo». En realidad, grandes teólogos plenomedievales, como san Bernardo (m. 1153) o san Buenaventura (m. 1274), la cultivaron y la sistematizaron, y el mismo Tomás de Aquino comentó al Areopagita.

La mística, además de escribirse, se vivía. Al menos desde el siglo XII, poderosas corrientes místicas atraviesan la historia del Occidente cristiano hasta los albores de la Modernidad: mística de los victorinos, mística cisterciense y, desde el siglo siguiente, mística franciscana, auspician a diversos grupos de laicos, mujeres, «beatas» y «emparedadas» a las que se propone una vía espiritual y sensible de relación con Dios. Una vía abierta, y cada vez más, a personas de toda clase y condición; una vía posible a todos por no precisar de requisitos, como el estudio y los libros, inaccesibles a la mayoría. Corrientes que se desarrollan a lo largo y ancho de Europa, desde Inglaterra hasta Italia, y de la península Ibérica al Imperio.

Nota distintiva de estos movimientos espirituales medievales es la reivindicación del conocimiento experiencial e iluminativo de Dios. Los términos suelen ser similares a los que empleaba Tomás de Celano al escribir una de las primitivas biografías de Francisco de Asís:

[...] aunque este hombre bienaventurado no había hecho estudios científicos, con todo, aprendiendo de Dios la sabiduría que viene de lo alto e ilustrado con las iluminaciones de la luz eterna, poseía un sentido no vulgar de las Escrituras [...] y aseguraba que quien, en el estudio de la Escritura, busca con humildad, sin presumir, llegará fácilmente del conocimiento de sí al conocimiento de Dios.

La crisis de la Escolástica en la baja Edad Media favorece que la teología espiritual y mística recupere presencia, y que importantes letrados, miembros del Olimpo teológico, se vuelvan hacia ella. El fenómeno es común a todo el Occidente cristiano. De hecho, retoman la tradición antiintelectualista y espiritual anterior. Gerhard Groote, después de triunfar académicamente en la universidad de París, se retira en 1374 con los cartujos cerca de Arnhem, manifestando opiniones virulentamente antiuniversitarias y afirmando la inutilidad de la ciencia. Del reformador franciscano Pedro de Villacreces (m. 1422) contaba su discípulo Lope de Salazar que decía: «Recibí en Salamanca grado de maestro, que no merezco, empero más aprendí en la celda llorando en tiniebra, que en Salamanca o en Tolosa o en París, estudiando a la candela» (*Introducción a los orígenes...*, 1957, 862). Y el célebre Tomás de Kempis (m. 1471) exclamaba: «¿Qué nos importa la maraña de géneros y especies de los dialécticos? Aquel a quien habla el Verbo eterno prescinde y se desentiende de muchas opiniones de escuela [...] Enmudezcan todos los doctores, callen todas las criaturas en tu presencia; háblame tú solo, Señor». Al orden teológico del mundo universitario, al que asocian la codicia, la soberbia y la vanagloria, oponen un cristianismo más sencillo, que ayude a vivir cada día. En realidad, la crisis de la ciencia teológica, y el hastío hacia ella de determinados letrados, produjo en los siglos finales del Medievo una fractura clara y creciente en el seno de los teólogos.

1.3. Panorama de la espiritualidad a fines de la Edad Media

Sin embargo, el grupo de los que rechazaban o se alejaban de la teología especulativa, o de los que la posponían respecto a la teología es-

piritual, distaba mucho de ser homogéneo. En el norte de Europa se han venido señalando tradicionalmente dos líneas fundamentales dentro de la espiritualidad: una, la mística alemana y flamenca, representada principalmente por el Maestro Eckhart (m. 1327), doctor en teología por la universidad de París, sus discípulos los dominicos Tauler (m. 1361) y Enrique Suso (m. 1366), y Jan van Ruysbroeck (m. 1381), mística elevada y de alto voltaje, «intensiva», en la expresión de Huizinga; otra segunda línea, la *devotio moderna*, nacida en los Países Bajos en la segunda mitad del XIV a partir de la obra de Groote y su discípulo Radewijns, que se canalizó y continuó en la asociación de los Hermanos de la Vida Común y en la Congregación de Canónigos Regulares de Windesheim. Un movimiento de carácter pietista, moral, afectivo, devoto, cristocéntrico, que propugna una religión amorosa y sencilla, y una piedad profundamente individualista y totalmente metodizada, alejada a la vez del racionalismo especulativo y de la mística extática. La *devotio moderna* formará a muchos de los grandes escritores espirituales del periodo: Gerardo Zerbolt de Zutphen (m. 1398), Tomás de Kempis, Jean Mombaer (m. 1501). Otros muchos se moverán entre esta corriente y la mística del éxtasis: Jan de Schoonhoven (m. 1432), Enrique Mande (m. 1431), Nicolás de Cusa (m. 1464), Enrique Herp (m. 1477). La influencia espiritual de los centros formativos de la *devotio moderna*, articulada en torno a los Hermanos de la Vida Común y la Congregación de Windesheim, será enorme no sólo en el siglo XV, sino también en el XVI. Por último, y a medio camino entre la teología intelectual y la espiritual, encontramos al que fuera canciller de la universidad de París, Jean Gerson (1363-1429), que se ocupa de aquellas ramas relegadas de la teología, la pastoral y la espiritual, desarrollando una importante labor de formación del clero y del pueblo, enseñando y escribiendo obras espirituales en romance, al tiempo que mostrándose crítico respecto a determinadas formulaciones y opciones místicas (Ruysbroeck) y visionarias (santa Brígida).

En la Europa meridional, el empuje espiritual procede principalmente de los movimientos de reforma de las órdenes religiosas. Desde el último cuarto del siglo XIV hasta fines del siglo siguiente se producen en España un conjunto de iniciativas que han permitido hablar a la historiografía de replanteamiento de la vida regular. En efecto, y como reacción al declive generalizado de la vida religiosa (la llamada «claustra» o conventualidad), se suceden diversos intentos de reforma de distintas órdenes religiosas. Con primeros carices eremíticos entre jerónimos y franciscanos, poco a poco se van creando

comunidades y asociaciones de casas que pretenden una más estricta observancia de una vida verdaderamente religiosa. Desde 1380, y con el apoyo del rey Juan I de Castilla (1379-1390), aparecen los primeros brotes reformistas entre las clarisas, los jerónimos y los benedictinos (observancia de San Benito de Valladolid). En esta época comienza también la reforma franciscana de Pedro de Villacreces, continuada en diversos modos y direcciones por sus discípulos Pedro de Santoyo, Pedro Regalado y Lope de Salazar y Salinas. En el primer tercio del siglo XV continúa la tendencia con la aparición de los bernardos como reforma del Císter, el movimiento dominico en torno a Escalaceli con fray Álvaro de Córdoba y la formación de una Congregación agustiniana de la Observancia. El fenómeno, con todo, es de una enorme complejidad: a la pugna dramática entre «observancia» y «claustra» en el seno de muchas órdenes, se suma la aparición de movimientos radicales que intentan ir mucho más allá de la observancia y que, para ello, de modo aparentemente paradójico, se aproximan a los conventuales. El reinado de los Reyes Católicos significó un momento de inflexión en el proceso reformador. Las facultades pontificias que desde 1493 obtuvieron los monarcas para proceder a la reforma general de los monasterios españoles supusieron un paso decisivo en el triunfo definitivo de la observancia. Sin embargo, especialmente desde estas fechas, el término «reforma» se empobreció mucho al teñirse de un carácter normativista, jurídicista y de imposición. La reforma de muchas casas no fue sino una batalla y una victoria violenta sobre sus comunidades.

A fines del siglos XV, y de modo paralelo a la reforma dirigida desde la Monarquía, surgen nuevos movimientos reformistas radicales (de estricta o estrictísima observancia), que serán atacados desde la observancia. En el ámbito franciscano, la figura de fray Juan de la Puebla (m. 1495) abre el escenario de la descalcez. Su reforma da origen a la Custodia de los Ángeles en el valle del Guadalquivir y Sierra Morena, penetrando hacia Extremadura. En los años siguientes, su obra es continuada por fray Juan de Guadalupe (m. 1506), que prolonga la descalcez («reforma del capucho», Custodia del Santo Evangelio) por Extremadura y Portugal. La reforma descalza ilustra perfectamente esa mezcla de radicalismo evangélico, espiritualidad, rigorismo en la guarda de la regla, apoyo y respaldo de importantes familias nobiliarias (e incluso de la familia real portuguesa), y drástica oposición desde las filas de la observancia. La solución a los problemas de coexistencia entre observantes y descalzos pasó por la apertura en el seno de la observancia de un cauce legal que

permitiese la presencia en su seno de los radicales. La solución fueron las llamadas casas de recolección, instauradas a partir de 1502, y afianzadas desde 1523. La geografía de los recoletores coincide con la del primitivo franciscanismo radical, vivo todavía en el interior de la observancia: en Castilla la Vieja, en casas de origen villacreciano y santoyano; más al sur, en Escalona, Pastrana, La Salceda... La espiritualidad española a fines del siglo xv y comienzos del siglo xvi parte y se enraza principalmente en los ambientes reformados de varias órdenes religiosas: así, la mística del recogimiento entre los franciscanos; la espiritualidad benedictina en torno a la Congregación de San Benito de Valladolid y el abad García de Cisneros, reformador de Montserrat y autor del *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500); corrientes místicas y visionarias entre dominicos y jerónimos; etcétera.

El movimiento reformista hispano está íntimamente relacionado con el italiano. De hecho, a pesar del carácter diferencial que supone en España el respaldo de la Monarquía, las conexiones entre los reformadores españoles e italianos son continuas. En Italia, entre los dominicos, los intentos de reforma auspiciados por el general Raimundo de Capua a fines del siglo xiv preceden en el tiempo a los que se producen en España, y, de hecho, el modelo de reforma que ensaya fray Álvaro de Córdoba, el de Escalaceli, está tomado del beato Raimundo de Capua. La comunicación con Italia de la Congregación de la Observancia de los dominicos de España es continua, hasta el punto de que frailes españoles pasan, atraídos por su fama, a la Congregación de Lombardía.

El fenómeno de las hiperreformas que intentan superar a la misma observancia se repite en Italia. El controvertido fray Jerónimo Savonarola (m. 1498) crea en la última década del *Quattrocento*, y a partir del convento florentino de San Marcos, la Congregación de San Marcos, que logra desgajar de la Congregación de Lombardía. Su proyecto es de estrictísima observancia y extremismo moral, y lo concibe como el primer paso en sus anhelos de reforma de toda la orden y de toda la Iglesia. En Savonarola se unen el reformador y el profeta visionario que, en pos de una milenarista Edad de Oro en esta tierra, cree convertirse en voz de Dios para los hombres. No en vano decía que «tenía coloquios cara a cara con Dios y que no profetizaba sino inspirado por él». Las implicaciones políticas de su reforma («Dios ha elegido a Florencia como piedra angular de la reforma de Italia y de la Iglesia»; «—¿Quién es el señor de Florencia?; —Cristo») y su choque con el papa acabarán con su

buena estrella y lo conducirán al cadalso en 1498 (Hueriga, 1978, 45, 56 y 234).

En el campo franciscano, la relación Italia-España tampoco puede pasarse por alto. El mismo fray Juan de la Puebla, antes de impulsar la descalcez en España, había pasado junto con un compañero cerca de seis años (1480-1486) en el eremitorio de las Cárcelas (Umbría), una de las cunas más emotivas del franciscanismo perteneciente a una provincia observante. Según el cronista Guadalupe, «copió con facilidad aquella imagen de vida en su alma» (Lejarza, 1962, 17). Y en Italia nunca se llegaron a apagar los ecos de los espirituales franciscanos, que también se extendieron profusamente por los reinos de la península Ibérica durante la baja Edad Media. A fines del siglo xv, se constatan líneas de reforma y espiritualidad franciscana (descalza y recoleta) que engarzan con aquéllos de un modo u otro.

Las relaciones del Humanismo italiano con las corrientes espirituales que brotaban en su país son aún difíciles de valorar. Burckhardt, al tiempo que se refirió a los millares de individuos ganados por la indiferencia religiosa, apuntó la componente subjetiva de la «religión individual» que otros adoptaron conforme al individualismo del Renacimiento (Burckhardt, 1997, 384). La Italia del Cuatrocientos compaginó el carácter paganizante de la nueva cultura humanista con las predicaciones impresionantes y sobrecogedoras de Bernardino de Siena, Capistrano o Savonarola. Las reacciones de los humanistas hacia el ambiente religioso que, de hecho, los fue rodeando, son variadas. El antropocéntrico y naturalista Pico della Mirandola no dejó por ello de estremecerse de terror al oír los sermones de un Savonarola que, ante la inminente llegada del rey Carlos VIII de Francia a Florencia, profetizaba las aguas del diluvio y la espada de sangre sobre la ciudad. El mismo Miguel Ángel confiesa no haber olvidado nunca las palabras del dominico, que le acompañaron hasta el final de sus días. No obstante, la línea humanista marcada por Lorenzo Valla (m. 1457) de un cristianismo centrado en la caridad antes que en los preceptos filosóficos, y que amplía la recuperación de la Antigüedad con la restauración de los Padres y la crítica textual del Nuevo Testamento, llegará al siglo xvi y tendrá, como veremos, un excelente continuador en Erasmo de Rotterdam. Además, esos reformadores católicos al estilo de Gaspar Contarini, que hasta la década de 1540 representan una vía intermedia de solución para la cuestión protestante, deben mucho al espíritu humanístico centrado en la sencillez y sinceridad de la práctica de la vida cristiana, al tiempo que despreocupado de las grandes cuestiones dogmáticas.

La multitud de corrientes espirituales que vemos aflorar en Europa en el atardecer de la Edad Media, su variedad institucional, las diferencias personales y doctrinales entre sus grandes impulsores, no deben ocultar la realidad del mutuo conocimiento, de las relaciones, de las influencias, de los trasvases entre ellas. El conocimiento de las fuentes de los escritores espirituales europeos de este momento revela claramente el desarrollo al unísono de las diversas tendencias, así como su arraigo claro en las vías medievales y en las grandes obras de referencia procedentes de la Antigüedad. En los años finales del siglo xv, el abad de Montserrat García Jiménez de Cisneros utiliza para componer sus escritos tanto los clásicos espirituales tardo-antiguos (san Agustín, Dionisio Areopagita, san Jerónimo, Juan Clímaco, Boecio, Casiano, san Benito, Isaac de Nínive, *Vitae patrum*, san Gregorio), los puntales medievales obligados (Hugo y Ricardo de San Víctor, Guigues II, san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, Hugo de Balma, san Buenaventura, Jacobo de la Vorágine), los espirituales franciscanos (el propio san Francisco de Asís, Ubertino de Casale), los autores de la *devotio moderna* (Gerardo de Zutphen, Tomás de Kempis, Jean Mombaer), sin olvidar otras grandes figuras bajomedievales (Vicente Ferrer, Jean Gerson, Bernardino de Siena, Domenico Cavalca, Dionisio el Cartujano, Francesc Eiximenis).

A mediados del siglo xv, el reformador franciscano fray Lope de Salazar también demuestra conocer los libros obligados en el campo espiritual: a los antiguos (Clímaco, Casiano, Jerónimo, Agustín, Gregorio) y a los medievales (Bernardo, Buenaventura y la literatura espiritual franciscana). Junto a la tratadística espiritual, la literatura medieval de revelaciones y de experiencias espirituales de todo tipo (extáticas, visionarias, proféticas) es igualmente conocida y reconocida, en tanto que plasmación y prueba de aquélla. Si Jiménez de Cisneros utilizó las revelaciones de santa Matilde, Lope de Salazar gustaba del *Libro de la vida* de la terciaria franciscana italiana Ángela de Foligno (m. 1309). Cartas, noticias, libros... circulan con una velocidad que hoy nos sorprende. En la *christianitas* finimedieval existe una verdadera continuidad espiritual, de espirituales, que se relaciona con fluidez con la comunidad universitaria e intelectual. El florecer espiritual de esta época no se produce en el aislamiento, en la penumbra, en la lejanía de la sociedad. Al contrario, la voz de los eremitas y las cartas de las monjas de clausura llegan hasta las cortes de los reyes; las prédicas del mendicante que critica ante las gentes la corrupción de la Iglesia se escuchan en Roma; las revelaciones de la visionaria se examinan en la universidad. Un

fenómeno nuevo estaba naciendo en la Europa del Renacimiento con una fuerza inusitada: la espiritualidad, independientemente de sus variantes y caminos, se hacía visible y se ofrecía, así, a todo un mundo.

2. ESPIRITUALIDAD PARA TODOS: IMPLICACIONES SOCIALES DE LA ESPIRITUALIDAD EN EL RENACIMIENTO

En el año 1454, un anciano Fernán Pérez de Guzmán dirigía una carta al obispo de Burgos Alonso de Cartagena, el cual rondaba por entonces los setenta años de edad. Pérez de Guzmán era uno de esos Mendozas del siglo xv castellano que compaginó las armas con las letras, se interesó por la historia e imitó a los clásicos escribiendo unas *Generaciones y semblanzas*. Sobrino del canciller Pero López de Ayala, tío del célebre marqués de Santillana, y bisabuelo de Garcilaso de la Vega, este hombre inquieto intelectualmente escribía a quien era, seguro, una de las lumbreras de la cultura del momento. Fernán Pérez preguntaba por la «oraçion espeçialmente actenta», y su excelencia sobre «las otras cosas meritorias», a saber: la limosna, el ayuno, la castidad, el silencio, las peregrinaciones, el oír sermones. Excusándose de su irrupción en el tiempo del obispo, le recordaba que su respuesta «sera graçioso e amable a mí» y «asi a muchos sera utile», y le repetía su petición «por consolacion mia e por hedificacion de muchos». El obispo le contestó escribiendo el *Oracional de Ferrand Peres*, el primer tratado sistemático en romance castellano de teología mística. En él, Cartagena expone minuciosamente la doctrina tradicional del conocimiento místico: la realidad física (corporal) se conoce por los sentidos corporales y la imaginación; las realidades invisibles, sin cuerpo (ángeles, alma), en un nivel superior; y, finalmente, a Dios por medio de la oración que quiere unirse a él, y del movimiento de Dios hacia el hombre porque, en definitiva, «la infinida divinitat [...] conosçer se consiente». El esquema de conocimiento de Alonso de Cartagena, pues, es progresivo y ascendente, al partir de «las cosas que fechas son [...] para catar e entender las maravillosas e invisibles cosas de Dios». Por último, esta vía de conocimiento, este tipo de oración, es propia de todas las personas, «así eclesiásticos como seglares» (González-Quevedo, 1983, 46-47, 44, 50).

Este relato, olvidado en la Historia de la espiritualidad, nos informa de la transformación religiosa que se estaba viviendo en Castilla

y en Europa a fines de la Edad Media. Frente a la religiosidad característicamente medieval, compuesta de una serie de actos externos a la persona, se extiende por la sociedad laica una alternativa religiosa intimista y propiamente espiritual en tanto que tiende y pretende el conocimiento y relación directa con Dios y con las componentes espirituales de la Realidad. Esa alternativa íntima y personal se define como propia de todas las personas, independientemente de su estado dentro de la Iglesia. Y, además, se nos deja constancia de que ya hay «muchos» interesados en ella. El mismo Cartagena, al responder a su noble amigo, le recuerda la existencia de otros más cercanos a él que le podrían contestar: «otro devierades catar que lo sopiera mejor declarar de que non dubdo que fallaredes assaz en esa vuestra comarca donde vevides», en torno a Batres, entre Toledo y Madrid (González-Quevedo, 1983, 50).

En esta época, y de la mano de los sectores eclesiásticos reformistas, se extiende un modelo de vida religioso-espiritual llamado a gozar en el siglo XVI de un éxito y una presencia social sin precedentes. Frente al ideal religioso altomedieval según el cual la perfección (y por tanto la cercanía con Dios y lo espiritual) estaba asociada al estado (religioso, clerical, y de ahí el referirse al «estado de perfección»), al menos desde el siglo XIII, y con Tomás de Aquino a la cabeza, se había ido abriendo paso la doctrina de la excelencia de la perfección de la caridad sobre la del estado (*S. th.* II-II, q. 184, a. 3; q. 184, a. 4; q. 186, a. 1). Ahora, en un ambiente de reforma que devolvía la credibilidad a los religiosos y remozaba las vías espirituales medievales de relación con lo trascendente y lo inmanente, se imponía con fuerza una nueva propuesta: la perfección dependía antes de la caridad que del estado, y el laico con caridad podía aventajar en ella al religioso, más aún, podía disponer sin letras de un saber superior a la ciencia de los teólogos. Además, decían los espirituales reformistas, esto era para todos: hombres y mujeres, clérigos o laicos, doctos e incultos, ricos y pobres, nobles y plebeyos, cristianos viejos y conversos. En realidad, nos hallamos ante un enorme proceso de reestructuración de las relaciones entre la Iglesia (jerarquía-clero) y la sociedad (laicado) en el que, al tiempo que se abría y ofrecía a éstos el contacto directo con las realidades espirituales, se conseguía una reafirmación del papel ideológico directivo de la Iglesia mediante su reubicación en otras coordenadas más «populares».

Las transformaciones sociales que se habían venido desarrollando desde la plena Edad Media, con el desarrollo de las ciudades y del comercio, habían dejado absolutamente obsoleto el viejo modelo que

reservaba la perfección a los claustros, situándolo al margen de la nueva realidad social ligada al avance imparable del protocapitalismo. En la Europa de finales de la baja Edad Media, una Iglesia sacudida por crisis gravísimas que iban desde la corrupción casi integral al cisma, sólo podía aspirar a mantener de forma socialmente útil su papel y función de gestora de la Verdad y, por tanto, de explicadora de los misterios de la vida humana (desde el nacimiento y la muerte hasta la organización social), si ofrecía a la sociedad modos eficaces, y al alcance de todos, de y para relacionarse con el más allá, con Dios.

La espiritualidad en el siglo XVI y su penetración en la sociedad europea sólo se puede comprender a partir de su valoración desde su punto de partida, del que no es sino natural continuación: el cuadro de la espiritualidad en el ocaso de la Edad Media, con su fortísima componente de reforma de la Iglesia, con sus ramalazos eremíticos, milenaristas y proféticos, oscilando entre la mística más pura y la devoción serena, con la libertad expresiva del que habla falto de temor, profundamente enraizada en lo doctrinal en la tradición cristiana y bíblica, y, sobre todo, con la propuesta de enseñar a orar a todos los seres humanos. La clave para comprender la peculiaridad de la historia de la espiritualidad del siglo XVI se encuentra en la correcta comprensión de las dimensiones y características sociales del fenómeno.

3. TENDENCIAS ESPIRITUALES (1500-1560)

3.1. *El Humanismo cristiano en el norte de Europa*

Va a nacer una edad de oro [...] La literatura florece en todas partes de una manera admirable. Lo debemos sobre todo a la humanidad y a la piedad de los príncipes que empiezan a apreciar y a honrar a los mejores espíritus. En efecto, su disposición se ha transformado como bajo una influencia divina y han decidido ponerse de acuerdo para asegurar al mundo una paz eterna (Halkin, 1995, 173).

En estas líneas, escritas por Erasmo de Rotterdam en 1517, se condensa el programa de un Humanismo cristiano que parecía triunfar por estos años en la Europa cristiana. Su punto de partida es filológico: la gramática, que incluye el conocimiento de las lenguas, la poesía y la historia de la Antigüedad, constituye el fundamento

de todas las ciencias, incluida la teología, para cuyo estudio es materia introductoria necesaria. Por ello, la teología debe partir del conocimiento de la palabra divina, de las Escrituras, en sus fuentes originales, las lenguas hebrea y griega. Porque la verdadera teología, «filosofía de Cristo», se debe sacar de los evangelios y de las cartas de los apóstoles. Correlato de esta concepción humanista de la teología es el rechazo de la teología escolástica, criticada ferozmente por su desconocimiento de las lenguas bíblicas originales, su latín bárbaro, su contaminación de la sencillez evangélica con una multitud de complicados argumentos sofisticos, por la sustitución, en fin, de la devoción por la lógica, del Evangelio por las glosas. El Humanismo cristiano propondrá, pues, una vuelta a las fuentes claras del cristianismo, un viaje que forzosamente había de realizarse restaurando la pureza del texto del Nuevo Testamento, recuperando la letra y su sentido. De ahí la estrecha relación que subraya una y otra vez entre las letras y la verdadera piedad. De la vuelta a la pureza del Evangelio brota un cristianismo esencial, sencillo, radicado en la sinceridad de la conducta y de la oración, y ajeno al fariseísmo de los actos externos, falsos, hipócritas, vacíos. Consecuencia de que los cristianos vivan como corresponde a tal nombre, movidos por el amor a Jesucristo, será la paz universal. En una coyuntura internacional favorable, un Erasmo optimista cree ver el comienzo de una edad dorada en que los príncipes de la cristiandad se ocuparán de la felicidad de sus súbditos, y no de agrandar sus dominios mediante la guerra. Ajeno a todo partidismo y nacionalismo, ese Erasmo considerará que su patria es el mundo cristiano, antes que cualquier terruño concreto.

Erasmo de Rotterdam (1469-1536) es, sin duda, la gran figura y el paladín del Humanismo cristiano en el primer tercio del siglo XVI. En su persona se dan cita varios de los procesos intelectuales y espirituales que se habían ido forjando en el siglo que le precede. Formado durante su infancia y juventud en el espíritu de la *devotio moderna* y la *Imitación de Cristo* de Kempis, siente desde muy joven una verdadera pasión por las letras que lo acompañará toda su vida. Cuando a los dieciocho años entra en el monasterio de canónigos regulares de Steyn, con una vocación muy dudosa, encontrará en su biblioteca los libros básicos de su cultura clásica: a los antiguos Virgilio, Horacio, Ovidio, Juvenal, Terencio, Cicerón y Quintiliano; a los Padres de la Iglesia; y a los modernos Filelfo, Eneas Silvio, y al gran Lorenzo Valla, cuya obra continuará en muchos aspectos. Erasmo conocerá, y padecerá en sus carnes, el escolasticismo decadente en la Sorbona de

París, adonde se traslada, ya sacerdote, en 1495, para obtener el doctorado en teología. Aquí, en la capital de Francia, vive sus primeros meses en el Colegio de Montaigu, dirigido entonces por Jean Standock (1450-1504), un brabantón formado también en la *devotio moderna*. Standock, que dirige Montaigu desde 1483, hace florecer una institución de la que saldrán cientos de vocaciones para las órdenes reformadas. Su programa, no obstante, se despeña en el rigorismo moral y el anacronismo intelectual, ajeno a todo Humanismo y anclado en el nominalismo. En París se afirma su oposición a la Escolástica, su poca simpatía por Pedro Lombardo, Graciano, Tomás de Aquino y Escoto, su rechazo del aristotelismo del Aquinate, su preferencia por Sócrates. Allí escribe contra los «bárbaros». En Inglaterra (1499-1500) conocerá el platonismo florentino. En Italia (1506-1509) beberá en las fuentes del Humanismo y palpará la pompa de Roma y sus miserias. Cuando cruza de regreso los Alpes, va rumiando ya el *Elogio de la locura*.

La trayectoria de Erasmo por Europa nos acerca, además, a los principales focos del Humanismo cristiano. En el París escolástico se relaciona con Robert Gaguin (m. 1501), general de los trinitarios, un maestro influyente en la ciudad del Sena, un humanista que toca la poesía, la historia y la teología. A su crítica somete hacia 1495 el manuscrito de los *Antibárbaros*. En Inglaterra, tierra que le encantará, entablará amistad con Tomás Moro, y admirará a sus humanistas John Colet y Robert Fisher. Si del teólogo Colet escucha sus conferencias sobre Pablo y descubre la obra de Marsilio Ficino, con Moro traduce del latín los diálogos de Luciano y comparte un tema central que el futuro canciller verterá más tarde en su *Utopía* (1516): la defensa de la paz y del buen gobierno del príncipe cristiano como presupuesto para la felicidad de todos. En Bruselas conoce a Juan Luis Vives. A España, a pesar de ser invitado por el cardenal Cisneros, no irá, porque, como escribió a Moro, «Hispania non placet». Sin embargo, allí donde no estuvo, sus libros hablaron por él.

En la figura de Erasmo el Humanismo cristiano adquirió un notado carácter crítico. Crítico contra la corrupción en la Iglesia y la degradación de los prelados, contra el papa belicista Julio II, contra las políticas de los príncipes basadas en la ambición y la guerra, contra la teología escolástica y sus maestros, contra la ignorancia del clero, contra la superstición del pueblo, contra el fanatismo y la intolerancia, contra las indulgencias, contra los frailes. La otra cara de su cristianismo radicalmente evangélico es demoledora por su contenido y por su lenguaje mordaz e irónico. Pero a la faceta negativa,

sigue otra positiva que propone un cristianismo posible en la vida diaria de las personas, de todas. Su reivindicación de la dignidad del matrimonio, considerándolo un género de vida santo, en un ambiente teológico que frecuentemente lo subestima respecto al celibato, y su consideración de que «todos también pueden ser teólogos» al practicar en cada momento de su vida la filosofía de Cristo (Rico, 1997, 116), ponían las bases ideológicas para una renovación eclesiológica de profundo calado. En el Humanismo cristiano de Erasmo, que parte de las fuentes de la *devotio moderna*, se ha producido, sin embargo, un salto cualitativo que sitúa su espiritualidad en unas coordenadas verdaderamente modernas: el antiescolasticismo no supone antiintelectualismo, y el matrimonio no es un impedimento para la salvación, como consideraba Grootte. La perfección (santidad, felicidad) se situaba, por fin, a la mano de todos, por radicarse, únicamente, en el amor.

El erasmismo es una componente básica del clima espiritual de Europa a lo largo de la primera mitad del siglo, pero antes por su aportación ideológica que por su penetración social. Sin duda, el erasmismo ocupará un amplísimo espacio en el debate teológico del momento, pero su recepción por la sociedad se circunscribió básicamente a una élite minoritaria compuesta de miembros del clero alto y medio, y de las clases laicas urbanas más acomodadas (nobles, profesionales liberales, mercaderes). En realidad, el erasmismo no llegó a articular ningún movimiento social, ni su espiritualidad cuajó en moldes organizativos estructurados. Actúa por las vías de la creación de un ambiente espiritual determinado y de la presencia del libro en la sociedad. Confió más en la capacidad del individuo y en su voluntad personal que en el apostolado de la calle. En este último sentido, quizás, la huella de la *devotio moderna* en el pensamiento de Erasmo sea bien palpable.

En ocasiones, sin embargo, el Humanismo cristiano sí consiguió protagonizar y dirigir episodios de reforma eclesial y espiritual. El caso del francés Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1536) es sumamente ilustrativo. Su espiritualidad ha sido denominada evangelismo. Lefèvre era, desde luego, un humanista, aunque no descollase filológicamente, y era, también, un teólogo, aunque no llegara a doctorarse. Formado en la universidad de París, conocedor mediocre del griego y de la Italia humanista, se ocupó ampliamente de recuperar la primitiva pureza de los textos de Aristóteles, a quien editó en numerosas ocasiones. Por supuesto, critica la barbarie escolástica y sus comentarios. Entre 1498 y 1514 lleva a cabo una enorme labor de

edición de la literatura cristiana primitiva (*Epístolas* de Ignacio de Antioquía y Policarpo, *Pastor de Hermas*, obras de Hilario de Poitiers, etc.), las obras completas de Dionisio Areopagita, así como los místicos medievales (Ramón Llull, Ricardo de San Víctor, *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Ruysbroeck, y Nicolás de Cusa). También desarrolla una intensa labor publicando textos bíblicos: sus versiones latinas de los Salmos fueron muy conocidas, y publica las epístolas de Pablo según la versión de la *Vulgata* acompañadas de una mediocre traducción griega. Pero su afán es llegar al pueblo, y su oportunidad se presenta cuando en 1520 es llamado a la diócesis de Meaux por su obispo Guillermo Briçonnet. Allí, entre 1520-1525, se junta un pequeño grupo de discípulos suyos entre los que destaca el biblista Vatable y Guillermo Farel, que en 1523 marchará a Basilea para pasarse abiertamente al protestantismo. El evangelismo que se enseña en Meaux pretende la reconstrucción de la iglesia primitiva a través del retorno a la Biblia y los Padres, y la vivencia de un cristianismo espiritual que renueve interiormente a las personas por la fe y el amor. Por supuesto, Lefèvre emprende una campaña de divulgación de la Escritura en lengua vulgar, en la que destaca su edición de 1523 del Nuevo Testamento dirigida «a todos los cristianos y cristianas» (Llorca y García-Villoslada, 1987, 578). En Meaux, a las prédicas de los evangelistas se unen las de los luteranos, que se extienden por la diócesis. En el contexto de 1525 (prisión de Francisco I), los de Meaux pierden los apoyos precisos en la Corte y su intentona reformista fracasa definitivamente.

En realidad, la aparición en el escenario de Lutero desde 1517, la publicación de sus importantes escritos de reforma en 1520, y su condena por la Iglesia en 1521, suponen una transformación radical de los presupuestos en los que se estaba produciendo la evolución de la Iglesia. Frente a la vía reformista evolucionista propugnada por el Humanismo cristiano, se impone rápidamente un nuevo panorama internacional dominado por la vía revolucionaria y rupturista, así como por la más pura reacción negativa desde la iglesia de Roma y sus instituciones teológicas. El tiempo del Humanismo cristiano se acercaba a su ocaso.

3.2. *La espiritualidad en la Europa meridional*

A pesar de los muchos puntos comunes y relaciones existentes entre las corrientes espirituales italianas y españolas a finales de la Edad Media, el enorme contraste político y eclesiástico existente entre Es-

paña e Italia en ese momento condicionará decisivamente evoluciones diferenciadas de la espiritualidad.

En España las tendencias espirituales se manifiestan vigorosas en el seno de las órdenes religiosas observantes, especialmente entre franciscanos y dominicos. Desde mediados del siglo XV, ya está claramente formulada la nueva propuesta que ofrece la espiritualidad en general, y la teología mística muy concretamente, al conjunto de la sociedad. La propuesta, en realidad, no era nueva. Lo fueron, eso sí, las condiciones en que se desarrolló desde finales del siglo XV en adelante. Desde luego, a ningún observador conocedor de los tremendos problemas sociales que sacudían la España de los Reyes Católicos (y me estoy refiriendo al problema judío, converso, judaizante, morisco, pero también a una nobleza no domesticada o en vías de ello, un clero en su gran mayoría en situación de atonía moral, y un campesinado y unas ciudades con serios problemas de convivencia con los grandes señores) puede escapar el atractivo (político, si se quiere) de esta propuesta religioso-espiritual por las posibilidades de integración social que abría para una sociedad fracturada y sacudida por grandes tensiones. Por supuesto, la reforma de la Iglesia dirigida desde la Monarquía, como sucedió en España, se traducía en términos de control sobre ella (de sus prelados, de sus rentas, de su potencialidad de transmisión ideológica). Pero principalmente, y es lo realmente novedoso, la reforma eclesiástica y de las órdenes desde el poder político fue asunción y aceptación por éste de esa nueva propuesta religioso-espiritual surgida desde medios religiosos muy precisos. La propuesta, como digo, no era nueva. Lo nuevo fue su adopción como válido y «bueno» por la cúpula política, por la cúpula eclesiástica y religiosa, y, por último, por la cúpula social. Así, en la Castilla de los Reyes Católicos convergen una serie de elementos que transforman la significación social de esa propuesta. La mística, sea lo que sea, deja de ser algo extraordinario, casi único, para convertirse en el material cultural con el que se construye un modelo de vida que se ofrece al conjunto de la sociedad castellana del Renacimiento. Las líneas de fuerza del fenómeno serían las siguientes:

1) esfuerzo por parte de la Monarquía para aplicar la legislación canónica de la Iglesia en lo referente a la actuación subsidiaria del brazo secular (y que se deja sentir en temas como la puesta en marcha de la Inquisición o la *Pragmática sobre libros* de 1502), con la consiguiente armonización a nivel político de lo temporal y lo espiritual, siguiendo una dilatada elaboración teórica medieval;

2) empeño de la Monarquía en la reforma de las órdenes religiosas y del clero en general, comenzando por el episcopado, y protegiendo a los elementos reformistas;

3) interés personal de la reina Isabel y de mujeres próximas a ella por la vida religiosa y por proyectos concretos de reforma que resultan ser a la vez eclosiones de experiencias espirituales;

4) coyuntura especialmente favorable para espirituales de todo pelaje que supone la presencia del franciscano Francisco Jiménez de Cisneros (m. 1517) como confesor de Isabel la Católica (1492), arzobispo de Toledo (1495), inquisidor (1507) y regente de Castilla;

5) creación desde sectores eclesiásticos reformistas de un paradigma de «nobleza sagrada» (que comienza en la familia real) que añade a su condición de referente social el de referente de conducta espiritual (real o simplemente representada), y que será utilizado, especialmente por ciertos sectores del clero regular, como «espejo» en el que los demás grupos sociales se deberán reflejar, comparar y enmendar-imitar. Esto supone una reafirmación en clave religiosa, invisible, del poder visible de la nobleza, al tiempo que un reapuntamiento de toda religiosidad espiritual desde el grupo de máximo prestigio social.

Así, pues, en lo que a espiritualidad se refiere, el siglo XVI comienza en España en un contexto especialmente favorable. Por un lado, la vida religiosa experimenta un *boom* sin precedentes. Los datos de Andalucía hablan por sí mismos: si en el siglo XIII, cuando la reconquista del valle del Guadalquivir a los musulmanes, se fundan allí 36 conventos, 15 en el siglo XIV y otros 31 hasta 1473, desde esta fecha hasta 1591 aparecen 312, el 79 por ciento del total. Entre las órdenes, sobresalen especialmente la orden de San Francisco (89 conventos de la primera orden, el 31 por ciento de los conventos masculinos andaluces; y 67 de clarisas, el 41,3 por ciento de los femeninos) y, en segundo lugar, la de Santo Domingo: 42 conventos masculinos (el 14,5 por ciento) y 34 femeninos (el 21 por ciento). Las características mismas de este crecimiento nos informan de que éste se está produciendo principalmente, y así continuará hasta la mitad del Quinientos, en el seno de las dos grandes órdenes mendicantes. Por otro lado, estas dos órdenes, y muy especialmente la franciscana, llevan a cabo una ingente labor apostólica en Castilla, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Este apostolado, que acompaña una predicación puramente medieval con una religiosidad que aún espiritualidad mística y devociones populares tradicionales, tendrá un éxito enorme.

Además, ese apostolado se produce en medio de un clima religioso-espiritual que en la España de los primeros años del siglo XVI había alcanzado temperaturas altísimas. Por un lado, el país acababa de vivir la expulsión de la población judía (1492), con todos sus precedentes y consecuentes de hogueras inquisitoriales y actuaciones extremas de todo tipo. Por otro lado, la conquista de Granada en el mismo año, y la continuación de la guerra al infiel en el norte de África, hacían reverdecer el espíritu medieval de cruzada: el sueño de la recuperación de Jerusalén aparecía, incluso, en la imaginación de algunos. Finalmente, el descubrimiento de América se ofrecía como una gran oportunidad de conseguir la conversión de enormes multitudes de infieles y construir una nueva sociedad cristiana sobre bases más puras y libres de compromisos temporales. Ideas mesiánicas y milenaristas atravesaban la sociedad, no sólo entre los cristianos viejos, sino incluso entre los judeoconvertos a la fuerza. En este caldo de cultivo, la predicación espiritual de los mendicantes encontró un eco importante, y los grupos de seglares interesados por lo espiritual florecerán por doquier. En este proceso se mezclan frecuentemente la oferta de espiritualidad a todos, con la multiplicación de vocaciones y la entrada a la vida religiosa. Aquí y allá aparecen individuos, especialmente mujeres, que presentan en sí una serie de manifestaciones fenoménicas asociadas por relación de consecuencia con la vivencia mística. Los ejemplos no son sino efusiones puntuales de un clima de base muy extendido.

En 1504 Juana de la Cruz, una monja del monasterio de la Cruz en Cubas (Madrid), comienza a experimentar éxtasis. Tres años más tarde, comienza a predicar al pueblo, y aunque los prelados de su orden le imponen silencio durante un año, en 1508 reanuda la predicación, que continuará a lo largo de trece años. En 1509 es elegida abadesa, y en 1510 el cardenal Cisneros le concede la jurisdicción sobre la parroquia de Cubas. Su predicación se compone de sus propias revelaciones, en las que asiste a escenas del cielo y a conversaciones entre las personas de la Trinidad y los ángeles. En sus raptos o arrobamientos Juana queda como muerta, «traspuesta», durante varios días, volviendo en sí («resucitando») al fin.

Desde 1507, también, y en torno a sor María de Santo Domingo, la Beata de Piedrahíta o del Barco de Ávila, encontramos a un grupo de religiosos partidarios de una mayor observancia en el marco de la orden de Santo Domingo. Bajo una clara y fuerte influencia del savonarolismo, propugnan la reforma de la Iglesia. La de Piedrahíta profetiza sobre la reforma general de la Iglesia y la conquista de

Orán y Jerusalén, apuesta por un extremo rigor de vida, además de tener numerosas visiones durante sus éxtasis. En una de sus visiones, explicará, ve a Jesucristo y a Savonarola con una palma en la mano (símbolo del martirio), y se le confirma su inocencia y su futura canonización. Durante otro de sus raptos, un testigo oye cómo elogia a la dominica italiana sor Lucía de Narni, estigmatizada, como ella, con las llagas de Cristo. Su fama de santidad se extiende, y, en medio de controversias, su proyecto de estricta observancia se materializa en la fundación de un muy poblado monasterio de monjas en Aldeanueva (Ávila), a cuyo frente la encontramos hasta 1524 (texto 1).

Es importante señalar que estos brotes espiritualistas, con sus tintes visionarios, extáticos y proféticos, se desarrollan de un modo socialmente muy visible. Su fama se extiende, numerosas personas acuden a esas mujeres a pedirles consejo o profecía. Ellas mantienen, además, amplias relaciones epistolares, y desde las más altas instancias eclesiásticas y políticas son observadas continuamente. Las predicaciones de Juana de la Cruz, «la Santa Juana» como popularmente se la conocía, son presenciadas por el cardenal Cisneros, el Gran Capitán o el mismo Carlos V. La de Piedrahíta también gozará del favor de Cisneros, además del apoyo del duque de Alba y del rey Fernando el Católico. Cuenta el cronista Alonso de Santa Cruz que, en 1516, estando enfermo el Rey en Plasencia hasta el punto de temer la muerte, «uno del concejo que venía de la Beata del Barco de Ávila le dixo que la Beata le hacía saber de parte de Dios que no avía de morir hasta que ganase a Jerusalem». De este modo y por estas vías, el paradigma de la santa visionaria se situaba ante el conjunto de la sociedad dotado de credibilidad y respetabilidad. De hecho, la aparición de estas personalidades tan llamativas contribuye de modo decisivo a la visibilización social de la espiritualidad. Y su relación con distintas órdenes religiosas no debe ocultar la realidad de que son manifestaciones de un mismo magma espiritualista que se extiende de modo generalizado por el conjunto de la península Ibérica.

En estas primeras décadas del siglo XVI la vinculación entre estricta observancia, descalcez, espiritualidad y tendencias mesiánicas, milenaristas, apostólicas y místicas, es clarísima. La persona de fray Martín de Valencia es un buen ejemplo de ello. Él es el primer provincial de la provincia franciscana de San Gabriel, en Extremadura, resultado de la reforma descalza que iniciará fray Juan de Guadalupe en 1496. Fray Martín muestra una clara mentalidad mesiánica, que bebe, como la de Savonarola, en las aguas del abad Joaquín de

Fiore, y un enorme ímpetu misionero que parte de la propia tradición medieval de su orden. Después de una visión en la que ve a una multitud de infieles convertirse y recibir el bautismo, decide visitar a la Beata de Piedrahíta para conocer su parecer. Más tarde, cuando en 1524 pase a Nueva España y se convierta en uno de los célebres «Doce apóstoles franciscanos» de México, creará cumplirse la profecía de la de Piedrahíta (texto 2).

En los sectores descalzos y más observantes del franciscanismo se desarrolla la corriente mística más característica de la España de la primera mitad del siglo XVI: el recogimiento. Su práctica está documentada ya en el último cuarto del siglo XV, y en 1527, 1532 y 1535 se publican tres obras que la codifican y sistematizan: por orden de publicación, *Tercer Abecedario espiritual* de fray Francisco de Osuna, de la provincia de Castilla; *Via spiritus* de fray Bernabé de Palma; y *Subida del monte Sión* de fray Bernardino de Laredo, estos dos últimos de la provincia descalza de los Ángeles, en el ámbito sevillano. El recogimiento es, en realidad, la recuperación de la más pura tradición mística cristiana. Recogimiento, lo dice Osuna, no es sino la mística teología, la teología negativa. Sus fuentes librarias están principalmente en la Biblia, el Areopagita y los Victorinos, además de aprovechar también a san Agustín, san Bernardo, san Buenaventura y la literatura franciscana, Hugo de Balma y distintos escritos de la *devotio moderna*. Desde luego, parece clara la importancia del factor oral en el desarrollo y transmisión del recogimiento. En ese sentido, la técnica concreta para practicar la oración de recogimiento no nos es explicada en estas grandes síntesis divulgativas de teología mística, y sólo la conocemos en realidad por declaraciones de personas que la practicaron, conservadas en interrogatorios inquisitoriales (texto 3). El recogimiento se nos muestra como una corriente espiritual muy favorable a los fenómenos místicos extraordinarios, si bien en ella parece haber desaparecido la componente mesiánica y milenarista. La labor apostólica de los franciscanos recogidos enseñando el recogimiento a toda clase de personas fue enorme y está ampliamente documentada en el área castellana (en el triángulo formado por Valladolid, Toledo y Guadalajara), andaluza (en el valle del Guadalquivir) y de la Baja Extremadura. Esta predicación mística se compagina con el potenciamiento de una típica piedad popular (devociones a los santos, oraciones vocales para distintas ocasiones de la vida, etc.), constituyendo ambas, en realidad, dos caras de una misma moneda.

Sin embargo, en ese mismo seno franciscano, en los mismos conventos y territorio de Castilla, el recogimiento coexiste tanto con

otra vía mística acentuadamente profética y mesiánica (representada por individuos como fray Francisco de Ocaña o fray Juan de Olmillos, que llegó a provincial en 1528), como con una tendencia también iluminativa pero alejada de todo maravillosismo, de la que es representante el obispo franciscano Juan de Cazalla. Común a todas ellas es la vertiente apostólica, que acaba produciendo un verdadero fulgor espiritualista en la región castellana durante el primer tercio del siglo.

Fruto de esta siembra es la proliferación de grupos de laicos, hombres y mujeres, en numerosas poblaciones castellanas, interesados por la espiritualidad, por una y otra vía. De hecho, asistimos al surgimiento de un denso, extenso y complejo entramado espiritual, que pende de conventos, focos de la emisión espiritual, y de los palacios de la alta y mediana nobleza regional, que se involucra de lleno con la espiritualidad. El desarrollo de esta malla espiritual crea, por un lado, un clima socio-mental favorable a lo espiritual y, por otro, una creciente autonomía de grupos de laicos respecto a los núcleos primigenios de la emisión espiritual. Es precisamente el desarrollo de uno de estos grupos el que da origen a los famosos alumbrados del reino de Toledo. Este primer alumbradismo es, en realidad, una consecuencia y derivación del apostolado franciscano en la zona. El epicentro de estos alumbrados se sitúa en Guadalajara, aunque su predicación alcanza hasta Cifuentes, Pastrana, Escalona, Toledo, Madrid, etc. Sus dos guías principales son la beata Isabel de la Cruz, terciaria franciscana, y el laico casado Pedro Ruiz de Alcaraz. Su espiritualidad, el «dexamiento», y sus personas conviven y coexisten totalmente entremezcladas con las grandes figuras de la predicación franciscana: Francisco de Osuna, Francisco Ortiz, Juan de Cazalla, etc. De este magma espiritualista brota también Juan de Valdés, que convive en Escalona con Alcaraz y Olmillos, y es testigo en Alcalá de Henares de la irrupción de la obra de Erasmo en España. Las diferencias entre todas estas vías espirituales que comparten su revalorización de la interioridad espiritual, finalmente, se harán patentes, y estallarán en tensiones durante la década de 1520.

Erasmo de Rotterdam nunca viajó a España. Sin embargo, la impresión de sus obras religiosas en castellano en distintas imprentas de la geografía peninsular nos indica el interés que despertaba en algunos españoles inquietos, y señala la existencia de canales de comunicación fluida con el norte de Europa en los terrenos espiritual e intelectual. Las primeras ediciones de escritos erasmianos apareci-

das en Sevilla desde 1516 en adelante muestran la existencia en esta importante urbe de un núcleo de espiritualidad humanista en torno al alto clero de la ciudad y su floreciente clase alta burguesa y nobiliaria, que se continuará al menos hasta los años cincuenta con figuras tan significativas como el doctor Egidio y Constantino Ponce de la Fuente. Sin embargo, es desde 1525 cuando la obra de Erasmo irrumpe con enorme fuerza en España, de la mano del importante impresor de Alcalá Miguel de Eguía. Relacionado con alumbrados castellanos, franciscanos espirituales y humanistas de la universidad, Eguía desarrolla una verdadera campaña editorial para introducir el erasmismo en España, que concluirá cuando sea procesado por la Inquisición en 1531-1533. El éxito de los escritos de Erasmo en los ambientes espirituales españoles está relacionado, sin duda, con el hecho de que el Humanismo ya había obtenido grandes triunfos de la mano de Nebrija, Cisneros y la universidad de Alcalá. La siembra espiritual que precede su llegada preparó, evidentemente, los ánimos y las sensibilidades para valorar sus palabras.

El panorama espiritual español hasta los años cincuenta es, con todo, mucho más rico y variado. Figuras como Ignacio de Loyola y Juan de Ávila producen importantes iniciativas apostólicas, el primero dando origen a la Compañía de Jesús desde 1541, y el segundo orientando a la formación del clero secular y alimentando la piedad de los laicos. La siembra espiritual avilista, de él y sus discípulos, será muy importante en Andalucía y en Extremadura, y se halla en las raíces de las posteriores talas inquisitoriales de alumbrados en esas regiones. Fundamental es también la aportación dominica, realizada por una orden radicalmente dividida entre los partidarios de una amplia divulgación religiosa y los más reaccionarios de los escolásticos. Desde los años cincuenta del siglo, los dominicos desarrollan una activísima labor editorial de corte espiritual cuya punta de lanza será fray Luis de Granada.

La tarea de apostolado espiritual desarrollada en España desde todas estas instancias y corrientes espirituales se complementa con la utilización generalizada de la imprenta al servicio de esa voluntad divulgativa. Estamos ante otro de los rasgos novedosos de la espiritualidad del siglo XVI. Las cifras proporcionan una idea de las dimensiones del fenómeno: entre 1485 y 1560, se imprimieron en lengua castellana más de 220 títulos distintos de espiritualidad, con no menos de 660 ediciones. A sus protagonistas ya los conocemos: franciscanos, a cuyos autores corresponde más del 30 por ciento de todas esas ediciones, y dominicos, con un 13 por ciento.

En Italia volvemos a encontrar las dos grandes líneas de fuerza de la espiritualidad del periodo, una más tradicional, y otra vinculada al Humanismo. Las vertientes místicas y visionarias están bien representadas en individuos como la beata Osanna di Mantova, contemporánea de Savonarola, la dominica sor Lucía de Narni (m. 1544), que recibe la impresión de las llagas de Cristo, el franciscano observante Pedro Galatino, cuyas revelaciones regala el general franciscano Quiñones a Carlos V en 1528, o la más tardía carmelita María Magdalena de Pazzi (1566-1607).

El Humanismo lo hallamos en un grupo destacadísimo de reformadores católicos, responsables del documento *Consilium... de emendanda Ecclesia* de 1537: el erasmista Jacobo Sadoletto (m. 1547), el obispo Juan Mateo Giberti (m. 1543), el helenista Jerónimo Alejandro (m. 1542), Gaspar Contarini, el inglés Reginald Pole (m. 1558), exiliado tras el divorcio de Enrique VIII, etc. Este «evangelismo italiano» refleja una tendencia poco dogmática, de claro cuño humanista, con fuerte influencia erasmista, y que participa de un clima muy difundido en la Italia del momento alejado de la especulación y que prima el valor de la interioridad. Clima en el que se moverá otra importante corriente espiritual italiana del Quinientos, el valdesianismo.

El español Juan de Valdés había llegado a Italia en 1531, huyendo de la Inquisición española, y desde 1535 hasta su muerte en 1541 se instala en Nápoles, donde predica y da vida a un peculiar círculo espiritual con individuos de la alta sociedad. La doctrina de Juan de Valdés, difícilmente encasillable, prima lo interior frente a lo exterior, y parece claro que, en su interior, derrapó hacia la heterodoxia. Con influencias luteranas y calvinistas, Valdés y los valdesianos son un excelente exponente de ese ambiente espiritual italiano poco definido, que hace guiños a los reformadores protestantes, que practica el nicodemismo y que cuando el ambiente se endurece (fracaso de la vía conciliativa e intermedia, instauración de la Inquisición romana en 1542), producirá numerosos emigrados a los países reformados del norte de Europa: el general de los capuchinos Bernardino Ochino, el obispo Pier Paolo Vergerio, el erasmista cercano al anabaptismo Celio Secondo Curione, y otras importantes figuras de la nobleza y de la intelectualidad italiana. Signo también de ese cambio de clima espiritual es la ruptura de relaciones y puentes entre estos valdesianos y los reformadores católicos Seripando, Pole, Giberti.

4. RENOVACIÓN TEOLÓGICA Y REIVINDICACIÓN ESCOLÁSTICA

La ebullición espiritual que recorre Europa desde el último cuarto del siglo xv coincide con una evolución sustancial de la situación de la teología. En estos años se inicia un proceso de renovación de la disciplina, así como de superación y alejamiento de los presupuestos metodológicos y científicos anteriores. Este proceso de cambio se llevó a cabo por varias vías distintas e independientes que, aun produciendo resultados distintos, coinciden en la modificación global del panorama teológico durante la primera mitad del siglo xvi.

Durante las últimas décadas del siglo xv se produce un reforzamiento y remozamiento de la escuela tomista medieval, que parte y se desarrolla básicamente en el seno de la orden de Predicadores, pero que acaba desbordándola. Desde luego, Capreolo (m. 1444) puso un cimiento para este resurgir en la primera mitad del siglo con sus *Deffensiones theologiae divi doctoris Thomae Aquinatis*. Desde fines del siglo y comienzos del xvi, el tomismo resucita y se extiende por distintas universidades europeas (Colonia, Viena, Cracovia, Leipzig). En este contexto, hay varias figuras que destacan especialmente. Pedro Crockaert (Bruselensis) (m. 1514), tras unos orígenes nominalistas, explica desde 1509 la *Suma* de santo Tomás en la universidad de París, reuniendo en torno a sí a un florido grupo de discípulos y alumnos entre los que se encontramos al español Francisco de Vitoria. Su principal aportación será la sustitución de la obra clásica de Pedro Lombardo por la *Suma teológica* del Angélico como texto de la enseñanza teológica. Además, él y sus discípulos se ocuparon de la edición de la *Suma*. Junto a Crockaert, el italiano Tomás de Vío (Cayetano) (1468-1534), general de los dominicos (1508-1517), jugó un papel principalísimo en la introducción del tomismo en la universidad. Sus *Commentaria in Summam Theologiae* serán un pilar de la renovada escuela tomista. En España, un primer síntoma de este fenómeno lo encontramos cuando Martínez de Osma (m. 1480) se «convierte» al tomismo en la universidad de Salamanca, siendo continuado por su discípulo el dominico Diego de Deza (m. 1523), autor de unas gruesas *Novarum Defensionum Divi Thomae* y fundador de un Colegio de Santo Tomás en la capital de su diócesis hispalense. El carácter de escuela tomista cerrada se expresa, por ejemplo, en la prohibición de Deza de incluir a los nominales en el programa de enseñanza del Colegio.

Un papel protagonista en el proceso de renovación de la teología lo jugó el dominico español Francisco de Vitoria. En sus años

de formación en la universidad de París (1508-1523) es testigo de la decadencia de la Escolástica con todas sus lacras, al tiempo que conoce tanto el empuje tomista de Crockaert (con el que colabora en su labor editorial), como el ambiente universitario de los últimos grandes representantes del nominalismo en una universidad tradicionalmente adscrita a esta escuela: John Mair, del Colegio de Montaigu, que fue maestro de Crockaert y de Domingo de Soto en 1516; y el español Juan de Celaya. Un París en el que Mair reconduce la metodología teológica hacia el buen conocimiento y uso de la Biblia, y se respira el ambiente de la reforma teológica de cuño humanista que hace hincapié en los aspectos filológico e histórico para el quehacer teológico. No en vano, Vitoria leerá con agrado a Erasmo. Cuando regrese a España en 1523, aunque otorgue la primacía al tomismo, el Maestro Vitoria en la universidad de Salamanca desde 1526 mostrará su apertura de espíritu siguiendo en ocasiones a los nominales de modo explícito. Asimismo, por su valoración de la lengua para la elaboración teológica, Vitoria significa la incorporación de aportaciones del Humanismo a la Escolástica. Su discípulo Melchor Cano (1509-1560) continuará por la brecha abierta por Vitoria, aunque reafirmará cada vez más el tomismo, silenciando la mención a las vías escotista y nominal allí donde las siga. Tras la desaparición de Vitoria y Cano, la evolución de los grandes teólogos de la Escuela de Salamanca (Bartolomé de Medina [m. 1580], Domingo Báñez [m. 1604], etc.) se decanta ya, claramente, hacia el tomismo. En teología, la segunda Escolástica de los teólogos salmantinos marcará el pulso teológico en la Europa del concilio de Trento.

Sin embargo, allí donde la renovación teológica mostró menor espíritu de escuela fue en la nueva universidad de Alcalá de Henares, fundada por el cardenal Cisneros en 1508. Aquí, la teología se enseñará simultáneamente por las tres vías: el tomismo sobre la *Suma* de santo Tomás, el escotismo y el nominalismo, que penetra ahora en España de la mano de Celaya, teólogo de formación parisina. Además, el proyecto de la *Biblia Políglota Complutense*, auspiciado por Cisneros, significa una clara toma de conciencia de la importancia de las variables bíblica y filológica para la teología. Así, pues, libertad teológica e influencia del Humanismo caracterizan ese Renacimiento complutense en una Alcalá en que durante la década de 1520 se dan cita muchas de las grandes figuras de la espiritualidad española del siglo: Ignacio de Loyola, Juan de Ávila, Alonso de Orozco, Francisco de Osuna, Constantino Ponce de

la Fuente, etc. Son años en que el surgimiento de instituciones dedicadas al estudio de las lenguas en el marco universitario expresa el poderoso influjo del Humanismo en la teología. El mismo Erasmo colabora intensamente desde 1517 en la fundación del Colegio de las Tres Lenguas (latín, griego, hebreo) en Lovaina, al tiempo que desatiende las peticiones de Cisneros de acudir a Alcalá y de Budé para realizar una fundación homóloga en París.

La renovación de la teología en el siglo XVI tiene, sin embargo, un doble rostro. En tanto que se realizó sobre presupuestos estrictamente intelectualistas, la teología espiritual y mística quedó totalmente relegada y desplazada por la teología racionalista. Esa componente cerebral se acentuó a lo largo del siglo en tanto que Humanismo y libertad de escuela fueron quedando atrás en el camino hacia el triunfo del tomismo. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Deza, Cayetano, Melchor Cano y el Olimpo teológico en general, son unánimes en defender la primacía de la ciencia y de las letras sobre el saber de los santos, sobre el criterio basado en la experiencia, la vida, el amor. Esta concepción intelectualista de la Verdad se continuaba con una doctrina eclesiológica reduccionista que reservaba la teología a un grupo mínimo de expertos teólogos, de letrados, y destinaba al pueblo cristiano el único papel de receptor y creyente pasivo de la enseñanza de los entendidos. Así, frente al «todos teólogos» de Erasmo, se opone el criterio exactamente opuesto de Vitoria: los teólogos «han de ser contadísimos» (texto 4). Y frente al ideal de perfección y santidad por el amor y la oferta de experiencia directa de Dios ofrecido a la sociedad por los espirituales, los teólogos racionalistas conseguirán reafirmar un modelo eclesiológico arcaizante basado en el dominio del clérigo y del letrado y la anulación del laicado. En un contexto europeo marcado desde mediados de siglo por el afianzamiento y progreso del protestantismo, las propuestas y las corrientes espirituales serán trituradas dentro de la Iglesia en una reacción visceral dominada por el miedo. Nunca antes la teología escolástica, «escudriñadora», había obtenido triunfo tal sobre la espiritual y mística. Como escribía un contemporáneo en la España de 1559: «Estamos en tiempo en que se predica que las mujeres tomen su rueca y su rosario y no curen de más devociones» (Andrés Martín, 1994, 315). Las consecuencias eclesiológicas serán dramáticas para la historia de la Iglesia católica.

El desarrollo de la espiritualidad durante el siglo XVI, la actividad de sus impulsores, la aparición de grupos espirituales y la aceptación de sus postulados en sectores amplios de la sociedad y de la Iglesia, estuvieron, no obstante, marcados continuamente por el signo de la precariedad y bajo la amenaza y oposición de los sectores teológicos escolásticos tradicionalistas. Además, desde 1517, la evolución de la espiritualidad en Europa estará poderosamente condicionada por el desarrollo de la Reforma protestante y por las actitudes y actividades de oposición que contra ella se van impulsando desde la jerarquía y las universidades católicas.

Es evidente que el desenlace rupturista de la cuestión de la reforma de la Iglesia, y el nuevo clima bélico que invade Europa desde 1521 en el que se entrecruzan de un modo indisociable la política habsbúrgica de hegemonía universal con la lucha contra el protestantismo, hicieron que las posturas teológicas y eclesiales evolucionistas planteadas desde las filas del Humanismo cristiano fueran quedando aisladas y, de hecho, en medio y a merced del fuego de la refriega catolicismo-protestantismo. En este sentido, la universidad de París jugó un papel principal. Noel Beda, sucesor de Standock en Montaigu, y figura importante en el arco teológico parisino durante los años veinte, ataca tanto a Lefèvre d'Étaples y sus compañeros reformistas de Meaux, como a Erasmo. Además, iniciales simpatías de importantes humanistas con Lutero, y posteriores conversiones de otros al protestantismo, colaboraron poderosamente al recelo de la jerarquía católica hacia esa vía intermedia y a su paulatina desaparición. La condena de proposiciones de autores humanistas, y las consiguientes defensas, caracterizan unos años en que el Humanismo cristiano pervivió a la sombra de importantes protectores, que iban, por ejemplo en Francia, desde el rey Francisco I a Margarita de Navarra. En la década de 1530 y primeros años de la siguiente desaparece toda una generación y, con ella, una época: en 1536 fallecen Erasmo y d'Étaples, y en los siguientes Juan de Valdés (1541), Bernardino de Laredo (1540), Francisco de Osuna (1542), Contarini, Aleandro y otros, hasta Lutero en 1546. A partir de aquí, la evolución religiosa general, y de la espiritualidad en particular, pasa a ser protagonizada por una nueva generación cada vez más alejada de los presupuestos de partida de la anterior.

Asimismo, la publicación de una amplia serie de *Índices de libros prohibidos* a partir de 1544 es sintomática de un periodo de crisis.

Es la universidad de París la que publica el primer *Índice* en 1544, y le siguen otros en 1545, 1547, 1549, 1551, 1556. Entre las obras condenadas, y junto a las de los reformadores protestantes, encontramos a d'Étaples y Erasmo, condenados desde 1544. Otros *Índices* aparecen en Lovaina (1546, 1550, 1558), España, Venecia, Milán y Roma. En el *Índice* romano de 1564, finalmente, se colocará no sólo a Erasmo y d'Étaples, sino también a Juan de Valdés, Lorenzo Valla e, incluso, algún escrito de Savonarola. La derrota del Emperador en 1552 y la Paz religiosa de Augsburgo de 1555, con el reconocimiento del *statu quo* confesional en el Imperio, significan el inicio definitivo de una nueva época en que el actuar de la Iglesia católica estará impulsado por una actividad simultáneamente reactiva y ofensiva frente al protestantismo, que se revelará además como muy poco propicia a experimentos espirituales. Los presupuestos sobre los que se articulará la Reforma católica que se pone en marcha tras la culminación del concilio de Trento en 1563 (imposición-expansión de una religiosidad esencialmente preceptiva y normativa; insistencia en los aspectos externos de la religión; contundente reafirmación de la identidad Iglesia-clero y del papel directivo y de intermediación de éste; relegamiento del laicado a un segundo plano absoluto; apuntalamiento y triunfo de la teología escolástica dogmática) suponen la derrota de las vías espirituales de reforma de la Iglesia.

Fue en España donde la lucha entre espirituales e intelectualistas se hizo especialmente virulenta y dramática. No en vano era el país donde aquéllos habían conseguido un mayor éxito. De hecho, desde los primeros años del siglo, y a pesar del extraordinario apoyo institucional prestado por el cardenal Cisneros, la actividad apostólica de los espirituales y la aparición de individuos carismáticos fueron contempladas con recelo, e incluso horror, desde las filas del intelectualismo teológico. La batalla fue continua. Los puntos clave del conflicto eran muy claros y significativos: primero, la cuestión del destino universal de la perfección cristiana que, en opinión de los racionalistas, conduciría al puenteamiento de la misión dirigente y magisterial del clero y a la relativización de la superioridad de la vida religiosa («estado de perfección») sobre el estado laical y matrimonial; segundo, y directamente relacionado con el anterior, el problema del conocimiento místico, iluminativo, experiencial, que, en tanto que accesible a todos, podría significar el relegamiento de la teología intelectualista y la sustitución del orden de los teólogos (hombres, clérigos, gentes de libros y estudio) por aquellas personas

que despuntasen por la calidad y santidad de su vida y su cercanía a Dios en base a su experiencia amorosa y espiritual. En realidad, a comienzos del siglo XVI, en una Europa-*Christianitas* marcada por la indefinición de importantes cuestiones eclesiológicas, estaban en pugna dos concepciones de la Iglesia esencialmente distintas.

Las ocasiones y motivos de fricción fueron continuos desde los primeros años del siglo, y llegaron al paroxismo más absoluto en la década de 1550. El caso de la Beata de Piedrahíta ejemplifica excelentemente el enfrentamiento entre espirituales y racionalistas en torno a la capacidad mística de la mujer, que podría suponer, temían los escolásticos, el cuestionamiento del papel directivo de la Orden de los Guardianes (unos pocos hombres clérigos teólogos). Así, la Beata fue objeto de cuatro procesos promovidos desde altas instancias de su orden, empezando por el general dominico Cayetano y el arzobispo Deza. Si la de Piedrahíta no salió malparada lo debió, sin duda, al favor del arzobispo Cisneros. Frente a un Cayetano irritado por los supuestos carismas de sor María, que lucha por apartarla de toda tarea de reforma (pues ésta corresponde a los hombres, no a las mujeres), y que sigue sin complejos la doctrina aristotélica de la imperfección femenina (por naturaleza la mujer tiene menos inteligencia que el varón), Cisneros cree en ella, pide a su confesor un manuscrito de las palabras que pronuncia durante sus éxtasis, y afirma que «nunca había visto doctrina viva sino desta soror María [...] tenían grandísima certidumbre que esta soror María era grandísima sierva de Nuestro Señor» (Beltrán de Heredia, 1939, 82). Frente al medievalismo teológico y eclesiológico de Cayetano, Cisneros representa una posición alternativa: las mujeres, en virtud de la realidad de las vías místicas de conocimiento, pueden gozar de la experiencia de Dios y tener conocimiento personal y sin intermediarios de la voluntad de Dios; más aún, pueden predicar, hablar en público de Dios y enseñar a los varones. Este planteamiento explica el nombramiento de Juana de la Cruz como «párroca» de Cubas en 1510.

Episodio fundamental en la historia de estas fricciones lo constituye la sustitución de Diego de Deza en el cargo de inquisidor general por el propio Cisneros en 1507. A partir de este momento, y durante unos quince años, los espirituales gozarán de un periodo de plena libertad de actuación. La coyuntura volverá a cambiar en la década de 1520, al mismo tiempo que el clima y la evolución religiosa europea se transforman a partir de 1521 con la condena, y éxito, de Lutero y los reformadores protestantes. El reflejo de la crisis religiosa en Castilla fue extraordinario. En el centro de Castilla el

conflicto había estallado ya entre las mismas corrientes espirituales de matriz franciscana, que habían alcanzado un notable desarrollo. La Inquisición española, que desde 1521 vigila para evitar la penetración de escritos luteranos, será el instrumento utilizado desde ahora para ahogar a los espirituales castellanos. La actuación de la Inquisición contra los llamados alumbrados del reino de Toledo a partir de 1524, que culmina en el auto de fe de 1529 en el que son penitenciados sus cabecillas, se inscribe en un proceso represivo mucho más amplio que incluye a individuos y sectores de la propia orden franciscana y al conjunto del entramado espiritual de la región. Así, el primer proceso contra Ignacio de Loyola en 1526 y su círculo de devotos en Alcalá se inscribe plenamente en el marco de la misma operación inquisitorial llevada a cabo contra los alumbrados. La Inquisición topa contra la densidad de un entramado espiritual que se extiende por pueblos y ciudades, entre los laicos y el clero, los cultos y los analfabetos, y aplica su bisturí en medio de tal maraña. Allí, encontrará entremezclados, y en pugna, a los recogidos y a los dejados, a individuos luteranizantes y a intelectuales erasmistas, a hipócritas redomados y a sinceros y profundos espirituales. El conflicto se desarrolla, pues, a varias bandas: más suave entre las distintas corrientes espirituales, brutal entre la Inquisición y los teólogos racionalistas contra todas ellas. La década de 1530 conoce la represión del erasmismo en sus principales representantes, procesados por la Inquisición: el humanista Juan de Vergara, el impresor Eguía, Juan del Castillo... y otros individuos relacionados también con el alumbradismo, como Bernardino de Tovar, María de Cazalla, Rodrigo de Bivar, etcétera.

El conflicto llegó a su culmen en 1559. Sus mayores expresiones fueron el *Index librorum prohibitorum* que la Inquisición española publicó ese año, la prisión y procesamiento del dominico arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza y la *Censura* de Melchor Cano sobre el *Catecismo cristiano* de aquél. El *Índice de libros prohibidos* de 1559 supuso un enorme mazazo para la literatura espiritual. Sus redactores eligieron con sumo cuidado al menos un título de todas y cada una de las corrientes espirituales existentes en España desde las décadas anteriores, de forma que todas quedaron marcadas con el estigma de la condena. Los autores más representativos, como Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Ximénez de Préxano o Erasmo, hallaron su muerte editorial en ese año. En suma, se condenaron cuarenta títulos distintos y no menos de 137 ediciones de espiritualidad, es decir, más del 20 por ciento de todas las aparecidas en len-

gua castellana entre 1485 y 1559. La quema de varias decenas de miles de libros se acompañó de la extensión de un clima social de recelo ante todo lo que sonase a espiritualidad, de desprestigio de su práctica, de rechazo. En vez de perfección, lo que ahora se proponía, y se imponía-aconsejaba desde una Inquisición que había desplazado al episcopado en la misión de discernimiento y conservación de la fe, era la vulgaridad religiosa para todos.

En esta coyuntura, es el dominico Melchor Cano el mejor representante del bando escolástico, el ideólogo de la represión de la espiritualidad, además del guía teológico del inquisidor general don Fernando de Valdés. Su *Censura* sobre el *Catecismo* de Carranza expresa perfectamente la furibunda actuación antimística de la Inquisición, y nos permite conocer la opinión de Cano y del sector teológico más intelectualista sobre la teología espiritual y mística (Texto 5). En la *Censura*, Cano juzga y condena a la teología mística al identificarla claramente con el alumbradismo: son exactamente la misma cosa. Cano rechaza la vía iluminativa del conocimiento y que la oración sea ocasión en la que el Espíritu Santo infunda su luz en la persona, aceptando únicamente la vía razonativa al saber: se aprende estudiando. Porque, prosigue Cano, aceptar la posibilidad del conocimiento basado en la experiencia supondría la destrucción del orden de los teólogos y doctores anclado en la universidad, así como del magisterio de la Iglesia, al esquivar su función social de gestión de la Verdad y de intermediación entre la sociedad y Dios. Por ello, Melchor Cano ataca con furia a todos los divulgadores de espiritualidad, empezando por fray Luis de Granada, a los que considera sujetos subversivos que minan las bases en las que se apoya la supervivencia de la Iglesia, entre ellas, la del Misterio: cuando el pueblo conozca la religión, no sólo prescindirá de los teólogos, sino que perderá el respeto a la Iglesia, es decir, al clero. Así, a la gente, a los laicos, hay que mantenerlos sumidos en la ignorancia y la simplicidad, con un conocimiento mínimo de la religión y con una práctica que no vaya más allá de la oración vocal. Cano demuestra tener una concepción absolutamente inmanente de la consistencia de la institución eclesiástica (apoyada en el poder secular, en la riqueza, en el interés que genera en el pueblo la recepción de limosnas) y rechaza, contra la doctrina de Tomás de Aquino, la propuesta de poner la perfección cristiana al alcance de todos. En la coyuntura de 1559, fue una doctrina teológica y eclesiológica tan nefasta como ésta la que se impuso. Su aplicación supuso el fin de toda una época en la historia de la espiritualidad. Cano, tan aclamado por deter-

minada historiografía como el paladín de la renovación teológica católica, y cuya influencia teológica fue enorme en el siguiente periodo a partir de su obra *De locis theologicis*, aportó una eclesiología para la época de la Contrarreforma. Quizás nunca antes había existido, y se había impuesto, una doctrina tan empobrecedora y raquítica sobre la Iglesia.

6. LA ESPIRITUALIDAD EN TIEMPOS DE LA CONTRARREFORMA. HACIA UNA ESPIRITUALIDAD BARROCA. EL CASO ESPAÑOL

Desde los años sesenta, en la espiritualidad se produce una profunda transformación, paralela a la que experimenta el marco religioso global. Fundamental es en la literatura espiritual, desde luego, la desaparición o extrema moderación de las alusiones al destino universal de la mística y/o, por supuesto, de la perfección cristiana, ahora asociada clara y definitivamente al estado de vida clerical y religioso. La reescritura en este sentido de varias de las grandes obras de fray Luis de Granada, condenadas por el *Index* español de 1559 y recuperadas por el concilio de Trento, es bien significativa. De este modo, el padre Granada estará preparado para convertirse en el gran *best-seller* de la Contrarreforma.

A la asfixia de las corrientes de cuño humanista se suma en estos nuevos tiempos la especial valoración de los aspectos ascéticos de la espiritualidad frente a los místicos. La teología estrictamente mística (doctrina del conocer no-conociendo) sigue cultivándose, y de ello son buenas muestras tanto la reforma carmelita protagonizada por Teresa de Jesús (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591), como las obras de fray Juan de los Ángeles (1536-1609), continuador de la mística del recogimiento. Sin embargo, lo que va a predominar es una espiritualidad ascética que no propone la fase mística de unión con Dios, y que se reduce a la vertiente meditacionista y reflexiva. El longevo agustino Alonso de Orozco (1500-1591), que alcanza precisamente ahora una gran influencia doctrinal, es un excelente ejemplo de esta prudente y contenida pastoral espiritual: sus obras, cuyas ediciones se multiplican en estos años, con títulos incitativos para todos los aficionados a la mística (*Monte de contemplación*, *Vergel de oración*, etc.), no tratan, en realidad, de ésta en ningún momento, y pretenden, de hecho, sustituirla por otra espiritualidad que ni siquiera toca la fase unitiva y la vía negativa del conocimiento.

En este mismo sentido, es muy significativa la fijación definitiva de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, que a partir también de estos años se convierte en la punta de lanza de la Contrarreforma, por delante incluso de franciscanos y dominicos, las órdenes tradicionalmente más activas y de mayor influjo popular. En el seno de la Compañía coexistían dos líneas, una de ellas estrictamente mística y que se retrotraía por vínculos doctrinales y personales hasta el recogimiento franciscano, enseñado a algunos jesuitas en Gandía y Cataluña en los años cuarenta. Representante de esta corriente es Antonio Cordeses (1518-1601). Junto a él, Baltasar Álvarez, cercano a santa Teresa y por quien los modos de oración de ésta penetraban en la Compañía. Entre 1574 y 1577, el general Everardo Mercuriano excluye estos tipos de oración como ajenos a la Compañía y reivindica el lugar principal de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. La prohibición de leer en la orden a autores contemplativos indica el triunfo de una concepción que prima la vida activa sobre la contemplativa, y que quedará reflejada en otro de los grandes libros de éxito de la Contrarreforma: *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609) del padre Alonso Rodríguez.

La mística pervive, por supuesto, pero cada vez más refugiada en conventos y alejada de la calle, del pueblo. De haber sido la amalgama de una multiforme propuesta de regeneración espiritual y eclesial durante la primera mitad del siglo, ahora, según avanza éste hacia su ocaso, se convierte en algo raro, cada vez más arrinconado. La experiencia mística se desarrolla bajo la atenta vigilancia de los teólogos escolásticos y de la Inquisición. Las relaciones de santa Teresa con el Maestro Bartolomé de Medina son expresivas de un tiempo en que los teólogos escolásticos se aplican concienzudamente en el discernimiento de los espíritus y en la valoración de la veracidad de las experiencias místicas y de todo aquello que se salga de lo ordinario.

Sin embargo, este panorama poco favorable a la espiritualidad y a una religiosidad más intimista, caracterizado por actitudes de control, represión y reconducción, no debe ocultar la realidad del enorme éxito que había alcanzado la siembra espiritualista durante todo el siglo, y que se traduce en la amplia presencia social del modelo religioso espiritual en toda su amplia gama de variedades. Cuando desde 1570, y durante más de medio siglo, la Inquisición se aplique a la investigación y represión de los alumbrados en Extremadura y Andalucía, no se enfrenta simplemente a la tarea de acabar con una serie de individuos notados por ideas y prácticas heterodoxas. En realidad, y al igual que sucedió en la década de 1520 cuando se enfrentó a los alumbrados del

área castellana, la Inquisición estaba topando con el espesor de un entramado social interesado y ocupado en lo espiritual, apoyado en clérigos y religiosos que lo aleccionan, alimentado por la acción de prelados reformistas y sostenido por importantes familias de la nobleza más principal. La postura del dominico fray Alonso de la Fuente, el gran luchador en pos de la aniquilación de ese alumbradismo extremeño y alto-andaluz, que asocia a los alumbrados con el apostolado de los discípulos del Maestro Juan de Ávila, los jesuitas y la obra reformista del obispo de Badajoz Cristóbal de Rojas y Sandoval, es bien expresiva de esa ceguera que caracteriza al sector más intelectualista del espectro teológico, que seguirá luchando, en la estela de Cano, por la destrucción de toda espiritualidad.

La supervivencia de la espiritualidad en las décadas finales del siglo XVI y primeras del XVII se produjo, no obstante, sobre bases cada vez más alejadas de aquellas con las que fue alumbrada en el otoño de la Edad Media. La espiritualidad de la época de la Contrarreforma se aleja de la Biblia. El texto de los Evangelios en lengua romance, fundamental y habitual durante la primera mitad del siglo en los ambientes espirituales, desaparece paulatinamente, hasta quedar reducido su acceso al clero lector de latín. Los procesos de la Inquisición contra los grandes hebraístas Gaspar de Grajal, Martínez Cantalapiedra y fray Luis de León a partir de 1571-1572 son bien expresivos de un tiempo de reacción y desvalorización de las Escrituras muy distintos de aquellos otros iniciados por Valla y vividos por Erasmo. Las actitudes ecuménicas, que perviven todavía en un personaje tan controvertido como Benito Arias Montano (1527-1598), se extinguen para dar paso al fanatismo confesional. «Tiempos recios», según la célebre expresión de santa Teresa, en los que los espirituales se esforzarán por moderar y cercenar su lenguaje. Tiempos de necesaria e inducida autocensura, que contrastan poderosamente con los de amplia libertad de expresión de un Savonarola o de un Osuna. Si bien es cierto que las posiciones radicalmente antiespirituales, como las canistas, van quedando paulatinamente aisladas, la espiritualidad, en medio de obstáculos y condicionantes tan insalvables e influyentes, acabó evolucionando de un modo extraño pero lógico: desplazada de su destino social generalizado, limitada por un reconocimiento desde la teología escolástica que la reducía al ámbito de la extraordinariedad, y en un contexto cultural que camina hacia el Barroco, la espiritualidad y la mística reaccionaron acentuando sus aspectos morbosos y maravillosistas, alejándose definitivamente de la vida cotidiana y ordinaria de la gente. En el mundo barroco la

cotidianidad de lo espiritual será sustituida por la habitualidad de lo maravilloso en las vidas de los hombres y de las mujeres.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Mujer, experiencia mística y profecía*

En este año [1509] aconteció que una muger de Piedrahíta que residía en el Barco de Ávila, la qual perseverando mucho a la contemplación divina casi no comía, e decía que era la Sibila y que hablava con Dios muy familiarmente, y le abraçava su cuerpo, y que estava muy enamorada dél; y muchas veces se caía como muerta, tendía sus manos y pies como si estuviera crucificada. Y como le hablasen en cosas divinas, hablava en ellas admirablemente, no sabiendo letras, tanto que no pudiera hablar mejor de la materia ningún hombre teólogo. Decía más que tenía consigo siempre a Cristo, y otras veces decía que era ella Cristo.

(Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio de J. de Mata Carriazo, CSIC, Sevilla, 1951, II, p. 125.)

2. *Asociación de las componentes visionaria, milenarista, profética, mística y apostólica en la espiritualidad franciscana*

[...] y decía el siervo de Dios [fray Martín de Valencia] *entre sí*: «¡Oh! ¿Y cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues, ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?». *Pues ocupado el varón de Dios todos los salmos en estos piadosos deseos, [...] vio en espíritu muy gran muchedumbre de ánimas de infieles que se convertían y venían a la fe y bautismo.*

(Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de G. Baudot, Castalia, Madrid, 1991, p. 283.)

3. *Divulgación y práctica de la oración de recogimiento en la mística franciscana*

[...] nos poníamos en esta oración mental, a la qual llaman recogimiento, que es no estar derramados los sentidos, sino procurar de desechar de sí todo pensamiento y poner el alma en quietud. Y esto para que viniese el alma a tal estado que ni se acordase de sí ni de dios; que aunque con el pensamiento no se acordase del... [estaba] el alma unyda con dios. Y para venir en esto, nos poníamos de rodillas un rato y después asentávamonos en un rincón

cerrados los ojos, y estábamos allí gran rato. Y en esto yo algunas veces abría los ojos porque los que passavan no se escandalizasen; y otras vezes no lo hacía, porque me lo mandó el de Ortiz, frayle que es de San Francisco. Y en esto nos pusieron fray Francisco de Osuna, habitante de la Sazedá, y fray Cristóbal y el dicho Ortiz.

(Declaración del bachiller Jerónimo de Olivares, clérigo de Pastrana [Gualajara], en *Proceso inquisitorial contra fray Francisco Ortiz*, f. 41v, en Á. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz*, Guadarrama, Madrid, 1968, p. 232.)

4. Concepción escolástica de la teología y su gestión

El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión. Éste es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos. Ocupa el estudio de esta disciplina el primer lugar en el mundo [...] Por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil profesión se encuentren pocos varones consumados.

(Francisco de Vitoria, «De la potestad civil», en *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*, edición de T. Urdanoz, BAC, Madrid, 1960, p. 150.)

5. ¿Qué es el alumbradismo? El fantasma creado por los teólogos escolásticos para negar el conocimiento espiritual

Esta proposición, declarada e repetida en tantos lugares, tiene sabor de la heresia de los alumbrados, los cuales en todas las cosas humanas e diuinas consultando por sí mismos a dios, por el don de consejo que todos los justos tienen, pensaban seer alumbrados de el espíritu sancto en todas sus consultas; E assi en efecto excluyan el consejo de los hombres doctos, o a lo menos teníanlo por in pertinente [...] en todos los negocios diuinos, E humanos, para acertar no ay otro camino que cierto sea sino consultar a dios, que alumbre nuestra razón. E tambien do dize, que la mas cierta Regla es la inspiracion interior de el espíritu Sancto [...] E no se puede negar, sino que esta doctrina es escandalosa e dañosa al pueblo, mayormente en tiempos tan peligrosos [...] e consultandolo [al Espíritu Santo] por sí mismo luego excluye el magisterio de los hombres doctos e prudentes, quanto mas que luego se persuaden los que pretenden esta lumbr e respuestas de el espíritu sancto, que los theologos scholasticos no son prophetas Por quien han de consultar a dios, sino los barones espirituales, que ellos dizen, que por experiencia e gusto saben las cosas diuinas e humanas [...] Ca si alguno porfiase que el hombre a de consultar al espíritu sancto por sí mismo, sin auer necesidad de acudir al magisterio de la Iglesia, e a los Doctores, que dios por ella nos tiene dados, ese tal seria he-

rege; [...] esta proposición tiene magnífico de alunbramiento, porque significa que a quien se da a la oración Dios le da noticia de el cielo e de la tierra, E aun prudencia para obrar mas que por ninguna escuela ni trauajo, ni exercicio de letras, ni consejo de hombres se puede aprender; E si esto es verdad, como alguno a mí me aconsejo que lo hiziese, cerremos los libros, E aun cierranse los generales, perezcan las uniuersidades, mueran los estudios, E demonos todos a la oración.

(«Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los *Comentarios* y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza, 1559», en F. Caballero, *Conquenses ilustres*, Imprenta del Colegio Nacional de Sordomudos, Madrid, 1871, II, pp. 598-599.)

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Santaló, L. C.: «La percepción religiosa común en el imaginario social», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V-Universidad de Granada, Madrid, 2001, V, pp. 15-51.
- Belda Plans, J.: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000.
- Beltrán de Heredia, V.: *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Istituto Storico Domenicano, Roma, 1939.
- Beltrán de Heredia, V.: *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Imp. Comercial, Salamanca, 1941.
- Burckhardt, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia* [1860], Edaf, Madrid, 1997.
- Colunga, E.: «Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI»: *La Ciencia Tomista* 9 (1914), pp. 209-221 y 377-394; 10 (1914-1915), pp. 223-242; 11 (1915), pp. 237-253; 12 (1915-1916), pp. 5-21.
- De Lejarza, F.: «Orígenes de la descalcez franciscana»: *Archivo Ibero-Americano* 22 (1962), pp. 15-131.
- De Ros, F.: *Un maître de sainte Thérèse: le père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1936.
- Firpo, M.: *Entre alumbrados y «espirituales»*, trad. española de D. Bergonzi, prólogo de J. Ignacio Tellechea Idígoras, FUE-UPS, Madrid, 2000.
- García Oro, J.: «Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1980, III/1, pp. 211-349.
- González-Quevedo Alonso, S.: *El Oracional de Alonso de Cartagena. Edición crítica (comparación del Manuscrito 160 de Santander y el Incunable de Murcia)*, Albatros Hispanófila, Valencia, 1983.

- Grabmann, M.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.
- Halkin, L.-E.: *Erasmus entre nosotros*, Herder, Barcelona, 1995.
- Huerga, Á.: «Un problema de la segunda Escolástica: la oración mística»: *Angelicum* 44 (1967), pp. 10-59.
- Huerga, Á.: *Savonarola, reformador y profeta*, BAC, Madrid, 1978.
- Huerga, Á.: «Bartolomé de Medina y santa Teresa de Jesús, o el problema de las revelaciones privadas»: *Angelicum* 64 (1987), pp. 218-246.
- Huerga, Á.: *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*, 5 vols., FUE, Madrid, 1978-1994.
- Huizinga, J.: *El otoño de la Edad Media* [1919], Alianza, Madrid, 1988.
- Introducción a los orígenes de la observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, publicado en el número extraordinario de *Archivo Ibero-Americano* 17 (1957).
- Kagan, R. L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Nerea, Madrid, 1991.
- Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg, Jan (eds.): *The Cambridge History of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, CUP, Cambridge, 1982.
- Márquez, A.: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)* [1971], Taurus, Madrid, 1980.
- Milhou, A.: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Universidad de Valladolid, 1983.
- Pérez García, R. M.: «La biblioteca del convento de San Francisco del Monte de Villaverde del Río: libros de autor franciscano (1646)»: *Archivo Hispalense* 256-257 (2001), pp. 133-152.
- Pérez García, R. M.: *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Universidad de Sevilla. Tesis doctoral inédita.
- Rico, F.: *El sueño del Humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Alianza, Madrid, 1997.
- Sáinz Rodríguez, P.: «El problema histórico del misticismo español»: *Revista de Occidente* 15 (1927), pp. 324-346.
- Sáinz Rodríguez, P.: *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid, 1961.
- Sánchez Herrero, J.: «Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla»: *Historia. Instituciones. Documentos* 4 (1977), pp. 109-114.
- Sánchez Lora, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, FUE, Madrid, 1988.
- Tellechea Idígoras, J. I.: *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968.
- Tellechea Idígoras, J. I.: *Tiempos recios*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Uribe, Á.: «Espiritualidad de la descalcez franciscana»: *Archivo Ibero-Americano* 22 (1962), pp. 133-161.
- Utopías del Renacimiento*, estudio preliminar de E. Imaz, FCE, Madrid, 1990.
- Zabughin, V.: *Storia del Rinascimento cristiano in Italia*, Fratelli Treves Editori, Milano, 1924.

III

LUTERO Y EL LUTERANISMO

Teófanés Egido

Desde el siglo XI, y simplificando en exceso, puede decirse que el cristianismo no se vio sustancialmente alterado hasta la irrupción de la llamada Reforma protestante iniciada por Martín Lutero y seguida por tantas otras como se fueron conformando de acuerdo o en desacuerdo con los postulados luteranos. Se habían registrado antes algunas herejías, pero apenas habían trascendido de ámbitos locales, como las atribuidas a Wiclif y a Hus, cuyas posturas, según algunos, tanto influyeron en la posterior de Lutero o que, según otros, no tuvieron demasiado peso en las opciones luteranas. De todas formas no provocaron la quiebra de la unidad de fe y de iglesia occidentales, casi los únicos signos de identidad de lo que vendría a ser el sentimiento (más que concepto) que se tenía de Europa, de la cristiandad como se decía entonces.

Por su trascendencia histórica, que es la que nos interesa ahora, tanto Lutero como su Reforma, el resto de las reformas o lo que fueran, han sido objeto de las interpretaciones más dispares.

En una síntesis como ésta no entraremos en discusiones estériles y superadas. Nos limitaremos a exponer las conclusiones a las que ha llegado la historiografía actual acerca de tantos problemas como se plantearon y se intentaron solucionar por quienes intervinieron en lo que ya entonces algunos protagonistas clarividentes veían como tragedia.

1. LA SENSIBILIDAD RELIGIOSA

Ya hace mucho tiempo que uno de los renovadores de la historiografía al uso por 1920, Lucien Febvre, dejó muy claro que la opción

de Lutero no podía explicarse por el recurso a los factores económicos, sociales, sino por el inmenso apetito de lo divino que se vivía y con el que se encontró. Tampoco pretendió una reforma moral, exigida por los críticos de tantos abusos como se encargaban de acentuar, desde mucho antes, los predicadores tonantes o revelan las fuentes que se fijan sólo en lo negativo y transmiten la imagen de una Iglesia (clerical) corrompida en todos sus estamentos, desde el papa hasta el cura más miserable. No hay duda de que tales abusos existieron, al menos si se miran con los ojos de moralidades posteriores. Pero la propuesta de Lutero no discurría por esos caminos. Tal y como recordaría más tarde, «nosotros vivimos mal, como mal viven los papistas. No luchamos contra ellos a causa de su vida sino de su doctrina. Hus y Wiclif no se dieron cuenta de esto y sólo atacaron la conducta de los papistas. Personalmente no digo nada particular sobre su forma de vivir sino sobre su doctrina. Mi quehacer, mi combate, se centra en saber si los contrincantes transmiten la doctrina verdadera [...] Todo radica en la palabra; en esa palabra que el papa nos ha robado, falseado y embadurnado para transmitirla desfigurada a la Iglesia».

Más bien sucedía todo lo contrario. La preocupación religiosa estaba a flor de piel y había creado a principios del siglo XVI un clima de sensibilidad común que, en sus anhelos, bebía de las inquietudes heredadas, de pervivencias que explican en buena parte tanto la Reforma de Lutero como la de los papistas, una vez que no se trata de historia de malos y buenos.

Una convulsión como la protagonizada por Lutero sólo puede explicarse si no se olvida que su tiempo si por algo se definía era por lo que, en expresión no demasiado afortunada pero expresiva, puede llamarse sacralización. La referencia de todo era lo sacro, que determinaba las percepciones del tiempo, del espacio, del ambiente, de las actividades, de la vida entera, subordinada a la muerte, o sea, a la otra vida que duraba siempre, la de la salvación o la condenación eternas. Para asegurar la salvación se había ido fabricando todo un sistema de seguridades sobrenaturales, de protecciones, contra los miedos que dominaban.

Todo este sistema protector se orientaba a asegurar la salvación. Pero no sólo la personal; también la de los otros, de los allegados. Y para eso estaban realidades entonces tan cordiales como los sufragios, las indulgencias, con las cuales se robaban tiempos (medidos con categorías terrenas) al penar en el purgatorio. Las indulgencias se ganaban, puesto que en el negocio de la salvación se usaban con-

ceptos de rentabilidad, de intercambios dinerarios a cambio de utilidades espirituales. Y había, no cabe duda, hambre de indulgencias, presentadas a la publicidad por el cortejo de predicadores y comisarios con exageraciones criticadas por predicadores, teólogos, por las élites humanistas. Lutero heredó, aunque no siempre lo reconociera, el reclamo bíblico, incluso traducciones anteriores que tanto le ayudaron a la suya. Al igual que heredó la enemiga a los sistemas escolásticos, a la mentalidad escolástica, lo mismo daba que transcurriese por la vía antigua (la realista de santo Tomás, de Escoto) o la moderna, identificada ésta con el nominalismo de Ockham.

La alternativa propuesta por Lutero implicaba, cómo no, cambios profundos en esta religiosidad, que, hay que insistir en ello, en muchas de sus expresiones no era sólo popular. Su alternativa se centró en ofrecer, en vez de tantas mediaciones y para él supersticiones, la única que valía la pena para asegurar la salvación: sólo Cristo. Pero Cristo descubierto en la sagrada Escritura y sólo en ella, fuente única de fe.

2. EL PAPA Y EL IMPERIO

Aunque en principio la protesta de Lutero arrancó de posiciones teológicas, no tardó en convertirse en cuestión política y territorial, y una contienda más de escuelas se trocó en desgarró de la cristiandad por el cruce de intereses políticos y territoriales.

Es preciso recordar que a principios del siglo XVI se había registrado un proceso de modernización de lo que podríamos llamar Estados o naciones. Tal modernización suponía, entre otras realidades, la concentración de poderes en el monarca o en el príncipe, fuera del talante que fuera, siempre absoluto, y uno de los poderes más codiciados era el religioso con el dominio de la Iglesia, de su clero, de sus prácticas, de sus rentas, de sus prebendas y obispados. Era natural que el programa de control de lo religioso chocara con el otro poder, el de Roma.

El Papado, en efecto, no era percibido entonces como lo será a medida que se vaya imponiendo la llamada Contrarreforma, es decir, como signo de unidad y referencia de ortodoxia católica. Más bien sucedía lo contrario: se veía como una rémora para reformas que reclamaban el conciliarismo, como un príncipe más temporal que espiritual o como un concurrente temible por sus exacciones fiscales. En algunas naciones (Francia, Portugal, dominios patrimoniales de los

Habsburgo) se había llegado a acuerdos, a especies de concordatos, que concedieron a las respectivas iglesias cierta autonomía y que contribuyeron a ver a los monarcas como auténticos pontífices, más cercanos desde luego que el de Roma. El sentimiento de iglesias «nacionales» se iba imponiendo por doquier sobre la base del desprestigio de Roma y del rechazo de sus intervenciones.

En los espacios germanos todo estaba más complicado. Por de pronto, no existía una monarquía, un poder central que aglutinara los intereses de todos los Estados que componían lo que se llamaba el Sacro Imperio (a los historiadores austriacos no les gusta que se añada lo de Alemán). El de emperador era un título, una dignidad, rebosante de prestigio pero con poderes muy limitados una vez que no disponía de ejército, de burocracia suficiente, de soporte económico supraterritorial. Instituciones como la Cámara, la Justicia y la Cancillería imperiales apenas si tenían peso en una administración común. La Dieta (el parlamento) representaba, más que los intereses del emperador, los de los señores, que venían a ser como reyes de sus dominios, variados y numerosos como eran los principados, los ducados, condados, marquesados, margraviatos, landgraviatos, ciudades de variada estirpe imperiales y libres, señoríos eclesiásticos. En el mosaico sobresalían los principados electorales, los que elegían al emperador, título por otra parte casi vinculado a los Habsburgo desde tiempos atrás: eran los electorados de Sajonia, del Palatinado renano, de Brandenburgo, el rey de Bohemia, y los episcopales de Maguncia, Colonia y Tréveris.

Todos ellos se habían modernizado en su administración, todos ellos tendían al dominio de sus iglesias y casi todos veían a Roma como lejana cuando no como enemiga y destinataria de los gravámenes que pesaban sobre la nación alemana, puesto que precisamente esta oposición a Roma era el factor aglutinante del sentimiento de alemanidad compartido y alentado por los humanistas, tanto por los alemanes como Ulrich von Hutten y su corte, como por Erasmo y el resto de los críticos. Panfletos de unos y otros desprestigiaban al papa, con autoridad mermada y amenazado por las ideas conciliaristas que predominaban por doquier desde que a principios del siglo xv un concilio se revelara como la única vía para acabar con el escándalo del cisma pontificio. Las invectivas que encadenaría Lutero a partir de 1519 hasta casi su muerte contra Roma no eran mucho más violentas, sí más soeces, que las que se podían encontrar en el *Julius exclusus* (el papa Julio II excluido del cielo) que hoy nadie duda haya que atribuir a Erasmo.

Cuando irrumpió Lutero, eran el rechazo de Roma y el miedo, muy apocalíptico, al turco lo que dominaba como aglutinante del sentimiento de alemanidad.

3. MARTÍN LUTERO Y EL COMIENZO DE LA REFORMA

Todas estas circunstancias se conjuntaron para hacer posible el nacimiento de la Reforma y para asegurar su expansión. Pero nada de ello hubiera ocurrido, al menos tal y como aconteció en la historia de la cristiandad, sin la acción y la personalidad de Martín Lutero.

Huelga insistir en que Lutero fue transmitido ya durante su vida, en mayor medida después de su muerte, conforme a los cánones confesionales de la demonización (y no sólo por parte de los papistas) o de la hagiografía trazada por sus entusiastas. Es el Lutero de la recepción, de las percepciones, manipulado por unos y por otros, forjando una imagen que se trató de ajustar después, y no hace tanto tiempo, cuando la psicohistoria (que de historia tiene muy poco) se empeñó en someterlo al psicoanálisis a base de datos a veces inventados y casi siempre apócrifos. La investigación actual, que nos ha regalado biografías basadas en documentación abundante, nos dice que en su vida y en sus actitudes todo fue mucho más normal.

3.1. *La formación de Lutero*

Nació el 10 de noviembre de 1483, conforme a su propio testimonio reiterado, y, también conforme a los comportamientos de entonces, fue bautizado al día siguiente: se le impuso el nombre de Martín, santo muy popular por otra parte, por celebrarse su fiesta el día del bautizo. Su padre, Hans Luder, pertenecía al sector social que, procedente del campesinado, se había convertido en una especie de empresario minero, dedicación habitual en las estribaciones del Harz con sus ricos yacimientos de cobre argentífero. En Eisleben, donde nació, poco tiempo estuvo la familia, puesto que al año siguiente se asentó en Mansfeld, cabeza del condado, y que tuvo por patria.

La niñez, la adolescencia y la primera juventud transcurrieron también por los cauces habituales de cualquier hijo de familia acomodada. El padre se preocupó de que su hijo hiciese carrera. En Mansfeld estudió las primeras letras, en Magdeburgo y Eisenach la gramática o latinidad, que venían a suponer el equivalente a la segunda enseñanza. Se ha hablado del influjo que pudieron tener los

Hermanos de la Vida Común (en cuya residencia pasó el tiempo de Brandeburgo), con su espiritualidad moderna e interiorista, pero poco se puede probar, pues a aquellas alturas esta tendencia era bastante general. En 1501 inició los estudios universitarios en la Facultad de Artes de la universidad de Erfurt, y allí se encontró con brotes humanistas y con la filosofía nominalista, que tanto ha dado también que hablar al tratar de descubrir los orígenes de su opción posterior. La de Artes era una Facultad menor, previa a los estudios de las otras mayores. Una vez logrado el título de maestro en Artes (1505), se matriculó en Leyes, muy de acuerdo con los deseos de su padre, sabedor de las posibilidades que ofrecía la demanda de juristas en la burocracia de los poderosos, civiles y eclesiásticos. Las esperanzas se truncaron cuando, apenas matriculado, su hijo ingresó en el convento de los agustinos de Erfurt (17 de julio de 1505).

Mucha tinta se ha derramado acerca de esta decisión. El propio Lutero hablaría de promesas provocadas por el miedo ante una tormenta desencadenada en uno de sus caminos y a cambio de la ayuda de santa Ana. Podría tratarse de cierta escenografía, aunque, por lo demás, tampoco en esto hay nada raro. Santa Ana era una devoción muy popular en la Alemania minera, y no era algo excepcional que un joven se hiciera fraile. En Sajonia, por otra parte, la orden de los agustinos tenía abundantes fundaciones; el convento de Erfurt, centro de formación y de profesores en la universidad, gozaba de cierto prestigio y, además, estaba integrado en la congregación reformada, más rigurosa que la conventual a la que pertenecían los conventos no reformados. Para asegurar cierta autonomía la congregación reformada contaba con superiores, vicarios provinciales, que dependían exclusivamente del general de Roma, no de los provinciales de Alemania. Como quiera que el rigor era agresivo, no eran extraños los conflictos surgidos a causa del empeño reformado por conquistar conventos antiguos a su causa. Precisamente para tratar de solucionar uno de esos conflictos de jurisdicción entre rigurosos y antiguos conventuales, fray Martín tuvo que acudir a Roma en 1510, en una misión fracasada pero que dio que hablar, más a sus hagiógrafos que a él, en el denuedo por detectar precedentes a su protesta contra la babilónica Urbe.

Todo fue más natural. Después del noviciado, con preocupaciones (se ha hablado de escrúpulos tremendos) que tampoco eran nada raras entonces, fue ordenado sacerdote en 1507 después de una preparación cuidadosa. Al mes, 2 de mayo, celebró su primera misa solemne, que también se ha mitificado, recogiendo sus impresiones,

como un trance dramático de temor y terror. Conforme a la costumbre de los frailes, siguió estudiando al mismo tiempo que enseñaba para obtener los grados con el texto de la *Ética* de Aristóteles y de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en su colegio de Erfurt o en el de Wittenberg, a tenor de traslados sucesivos y siempre al amparo de su protector y superior, Juan Staupitz. Instalado definitivamente en Wittenberg a partir del verano de 1511, al año siguiente se doctoró en teología, y empezó ya su enseñanza sistemática como profesor de Biblia. Y ésta, juntamente con el oficio de predicar, fue su dedicación de por vida.

3.2. *La reforma de la teología antes que la de la Iglesia*

Lo fue, además, en una universidad reciente, fundada no hacía mucho (en 1502) por el duque elector de Sajonia que quería competir con la histórica de su rival, el duque Jorge de la otra Sajonia, de Leipzig. La de Wittenberg, escasamente dotada, en los confines del Imperio, y sin ningún prestigio, permitía novedades en aquellos catedráticos que se harían célebres poco después y que convertirían la universidad y la ciudad en referencia de admiración o de rechazo. Hay que decir que el nuevo doctor accedía con una formación nada vulgar aunque bastante autodidacta y selectiva, y que esta formación no se limitaba a la dimensión académica: alérgico a lo más esencial del Humanismo, no le eran extraños la mística alemana, los Padres de la Iglesia, y le resultaba familiar san Agustín, no sólo por la lectura de sus libros sino también por la simpatía connatural, vivida y bebida en su familia religiosa. Junto al fondo, la forma: el estilo de prepararse y de enseñar de fray Martín Lutero no era el escolástico, frío, abstracto, ni siquiera el humanista filológico, sino el cálido que tocaba cuestiones vitales y actuales, que se centraba en problemas antropológicos que preocupaban, ninguno tanto como el de la justificación y salvación, la libertad y la gracia, la vida de la Iglesia, todo a la luz de la sagrada Escritura, que era su territorio y mucho más, como veremos.

Y así fue leyendo, como se hacía entonces, curso tras curso, prácticamente toda la Biblia: en 1517 había expuesto el *Salterio*, la *Carta a los Romanos*, la *Carta a los Gálatas*, libros que respondían a sus inquietudes y en los que encontró también las solución a los problemas más existenciales como era el de la justificación y, por lo mismo, el de la salvación. El análisis de sus lecciones tempranas, sobre todo el descubrimiento tardío (a principios del siglo xx) del comen-

tario de la *Carta a los Romanos* (curso 1515 al 1516), ha detectado cómo a través de su magisterio Lutero fue formando su «sistema» exegético, doctrinal y reformador, crítico, de suerte que la especie de camino de Damasco y la revelación fulgurante (y que suele fecharse por estos años de 1515-1518), que él describirá con tanta viveza hacia el final de su vida, más bien parece que se tienen que traducir por un proceso progresivo de su hallazgo liberador de la justificación por la fe en que la justicia de Dios es misericordia, gracia y perdón, no castigo, sin que tengan que intervenir otros méritos que el acoger (de creer) este don, tal y como él lo halló en *Romanos* 1,17.

Aunque, como es de esperar en exposiciones vivas, los abusos de los diversos estamentos de la Iglesia aparezcan por doquier, no es su corrección sino la reforma de la teología el motivo predominante en esta primera fase de Lutero. El objetivo es la implantación de la sagrada Escritura como fuente y como norma, bien escoltada por san Agustín, y la premisa ineludible es la destrucción de la Escolástica como método y como mentalidad. Dadas las relaciones de la universidad de Wittenberg con los agustinos, y a pesar de alguna comprensible resistencia, en aquel reducto no parece que resultó demasiado difícil la suplantación. En febrero de 1517 escribía a su amigo y también agustino Juan Lang (en Erfurt):

Bien marchan nuestra teología y san Agustín gracias a Dios, y se imponen en nuestra universidad. Aristóteles va de caída y precipitándose poco a poco hacia su futura ruina sempiterna. Las lecciones sobre las Sentencias aburren soberanamente, y no podrá esperar oyentes el que no se dedique a enseñar esta teología, es decir, la Biblia, san Agustín u otro doctor eclesiástico de autoridad.

Pocos días antes de las tesis contra las indulgencias presidía las conclusiones académicas, que ya no lo eran tanto, contra la teología escolástica, en acto público de los habituales en la universidad. Se ha dicho que estas conclusiones se cebaban en Aristóteles. En realidad, las víctimas de las tesis (con mucho de paradoja) son también Scoto, Gabriel Biel, los escolásticos en general y sus silogismos, bien representados, es cierto, en el Estagirita: «Toda la Ética de Aristóteles es el peor enemigo de la gracia» (tesis 41); «Es un error afirmar que es imposible ser teólogo sin Aristóteles, cuando, en realidad, no se puede ser teólogo si no se prescinde de Aristóteles» (tesis 43-44). Y el propuesto como modelo es san Agustín.

Que Lutero no pretendía inicialmente ir más allá de la renovación de la teología, con una hostilidad declarada a las escuelas que no era más virulenta que la descargada por humanistas como Erasmo contra esta barbarie, lo prueba sin lugar a dudas lo que escribía a su protector Staupitz a finales de marzo de 1518, cuando ya se podía sospechar la tormenta venidera:

Creo que mi nombre hiede a muchos. Esos doctores escolásticos atizan el odio contra mí por el hervor de sus celotipias y están a punto de enloquecer por la sencilla razón de que antes que a ellos prefiero a los escritores eclesiásticos y a la Biblia. Y es que leo a los escolásticos con discreción, no a ojos cerrados. Estos parlanchines acostumbran a tomar la parte por el todo, a convertir la chispa en incendio, la mosca en elefante. Gracias a Dios no me preocupan lo más mínimo estas fantasmas. Son pura palabrería, y no pasarán de eso. Si se permitió a Scoto, a Gabriel Biel y a otros parecidos disentir de santo Tomás; si a los tomistas no les está vedado contradecir todo lo que se les ponga por delante ni que entre ellos existan tantas divisiones como cabezas e incluso como crines de cada cabeza, ¿por qué no se me va a conceder a mí la posibilidad de esgrimir el derecho que se arrojan ellos contra sí mismos?

Ahora bien, lo que al principio podía verse como una batalla más en aquellas guerras de escuelas, o lo que no se diferenciaba tanto de los ataques globales a la Escolástica y de la crítica a determinadas formas de piedad por parte del Humanismo, no tardó en convertirse por unos y por otros, por Lutero y por Roma, por la implicación de los poderes políticos, por la fuerza de penetración de la imprenta, en una confrontación que conduciría a la ruptura de la cristiandad.

3.3. *Las noventa y cinco tesis sobre las indulgencias*

Como detonante de la tragedia se ha visto siempre el desafío concreto que supusieron las tesis contra las indulgencias. Ya hemos aludido a lo que suponían estos perdones en la religiosidad y en la teología. Los motivos y prácticas que ocasionaron tantas quejas se acumularon en Alemania cuando Alberto, obispo ya de Magdeburgo y, al mismo tiempo, de Halberstadt, se empeñó en acumular también el arzobispado más poderoso del Imperio, el de Maguncia, que conllevaba la dignidad de canciller. Roma, es decir, León X, puso alto precio a la irregularidad, y para satisfacer los gastos gigantescos

se montó el negocio de concesión de indulgencias sabrosas para difuntos y vivos a cambio del óbolo que se sabía seguro dada la demanda ferviente que existía entre los fieles. Tan seguro, que la banca de los Fugger no dudó en arrendar la recaudación a cambio del préstamo, destinado en parte a financiar los costes del arzobispado de Maguncia, en otra parte sustanciosa a proseguir la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. Cuando el cortejo conducido por el predicador Juan Tetzel, dominico, andaba por los alrededores de Wittenberg (a la ciudad no podía acercarse por la prohibición del duque de Sajonia), y las multitudes acudían a ganar la indulgencia especialísima, Lutero redactó (y envió a los obispos interesados con una carta adjunta) sus *Noventa y cinco tesis sobre el valor de las indulgencias* el 31 de octubre de 1517, es decir, justo la víspera de abrir sus puertas para venerar las reliquias innúmeras y lograr las apetitosas indulgencias que Federico el Sabio ofrecía en su iglesia de Todos los Santos.

Esta última coincidencia ha hecho cuestionar que el gesto, desafiante y fiero, del fraile agustino clavando con saña sus tesis en la puerta de la iglesia del castillo, respondiera a la realidad y no a una creación posterior. Posiblemente se tratara del proyecto de una de tantas conclusiones académicas al uso. La publicidad, de todas formas, no irrumpió a consecuencia de ademanes de aquella índole sino por el medio poderoso de la imprenta. Los amigos a quienes había enviado el manuscrito breve, en latín, se apresuraron a imprimirlo, y a las pocas semanas circulaban las tesis por doquier. Fue entonces cuando comenzó a sonar, y de qué forma, el nombre de Lutero como símbolo de la protesta contra Roma, que tan escasas simpatías suscitaba en los círculos selectos. Y fueron estas tesis las que se convirtieron en símbolo del nacimiento de la ruptura, del protestantismo.

A Lutero no le agradó tal publicidad de un escrito tan endeble. Bien mirado, no es fácil detectar motivos especiales para tanto ruido. Más que contra el papa va contra los predicadores, algo que habían hecho ya muchos críticos. Lo que reclama en las tesis es la verdadera penitencia, el valorar el auténtico tesoro de la Iglesia que es el Evangelio, el no engañar con falsas promesas de remisiones de penas, el buscar más la cruz de Cristo que las seguridades. No obstante, el lenguaje es, en muchos casos, el de la ironía, como cuando recoge las murmuraciones, algunas bien fundadas, contra las exageraciones de los predicadores y la escasa caridad del papa al regatear los perdones y no dejar vacío de una vez el purgatorio. Y, claro está, subyace

la desautorización de Roma, del papa, al que se le niega jurisdicción sobre territorios que no son los suyos como el purgatorio.

3.4. *El proceso contra Lutero*

Más que los contenidos, moderados para lo que era el estilo de Lutero, fue la recepción del escrito, la identificación de teorías de escuela con el dogma, las celotipias de los frailes y el haber tocado los intereses económicos y jurisdiccionales de Roma lo que, no tardando, convertiría estas invectivas en herejía y al autor en hereje. Todo esto acontecerá en los meses siguientes a la noticia de las tesis. Por de pronto, los dominicos tomaron posiciones a favor de Juan Tetzel y de sus exageraciones ya en enero de 1518, en el capítulo provincial de Sajonia. No sólo eso: remitieron a Roma la acusación de Lutero como hereje. Cuatro meses más tarde celebraban su capítulo provincial los agustinos en Heidelberg: todos los capitulares y asistentes al acto público de las conclusiones se adhirieron a la postura de Lutero, que no habló ya sólo de la indulgencia, sino de la gracia, de la teología radical de la cruz, de la naturaleza corrupta por el pecado original, de la ausencia de libertad en el orden sobrenatural, es decir, enunciaba los principios de su antropología con consecuencias que se podían deducir fácilmente. De hecho, en aquel capítulo se encontraban algunos de los agustinos que serían los principales colaboradores de Lutero poco después. Las conclusiones llegaron, naturalmente, a Roma.

Allí mismo, en Roma, se celebró en mayo el capítulo general (con todo lo que significaban estas celebraciones) de los dominicos, y en él se concedieron a Tetzel los mayores honores. Como portavoz de la posición de la orden, el teólogo oficial de Palacio, Silvestre Prierias, redactó un dictamen contra las conclusiones de Lutero. Su sentencia venía a ser la oficial de la Curia, y en el dictamen ya se trataba con toda claridad de hereje a Lutero y de heréticas sus opiniones o certezas acerca de las indulgencias, del tesoro de la Iglesia, de desautorización del papa (de la Iglesia). Se trataba, otra vez, de la identificación de verdades de escuela con la ortodoxia. Pero tuvo su efecto tal estrategia, y poco después el fraile agustino era citado para que compareciese en Roma.

Lutero era consciente de lo que quería decir la llamada a Roma. Y así se lo harían saber al príncipe elector de Sajonia, que tomaría el de Lutero como caso de inmunidad personal en su territorio. Esfuerzos del duque ante el emperador Maximiliano I y Roma consiguieron que la comparecencia tuviera lugar en Augsburgo, aprove-

chando la Dieta en la que el cardenal Cayetano estaba como nuncio para negociar ayudas a la campaña contra el turco, que era lo que entonces de veras importaba. No era el menos indicado, puesto que coincidía con Lutero en algunos reproches hacia la práctica de las indulgencias. En lo sustancial, no obstante, la entrevista de octubre de 1518, a la que Lutero daría tanta importancia, fue un fracaso rotundo. Cayetano fue a lo sustancial, ya se ventilaba la cuestión de la gracia y de la fe, dedujo que lo que Lutero (convocado ya como hereje notorio) preconizaba era una iglesia nueva, y no logró que el fraile agustino se retractara en ninguna de sus posiciones dogmáticas, y sí que apelara a un papa mejor informado y, por primera vez entre tantas como lo haría, a un concilio general, pero en Alemania. Había comenzado una causa que se consumaría en Worms.

Maximiliano, renuente ante peticiones romanas de más subsidios para la guerra contra el turco, no tuvo inconveniente alguno en ofrecer su vida en defensa de la iglesia romana conforme a la tradición imperial. Pero el ofrecimiento, estereotipado, tenía que conciliarse con la preocupación dinástica de asegurar el título de emperador para su nieto Carlos, y ello requería extremar el trato con el elector más prestigiado e influyente, el sajón Federico el Sabio, empeñado ya en la protección del profesor más afamado de su reciente universidad de Wittenberg (con el que jamás cruzó una palabra por lo de guardar las formas) y en mantener el principio de que antes de ser sentenciado fuera oído por jueces imparciales que le permitieran la defensa, y todo ello en Alemania. En el fondo se planteaba el conflicto entre jurisdicción papal, poder imperial teórico y la realidad de los poderes territoriales dentro del Imperio.

La muerte del Emperador, la diplomacia romana antiespañola, el juego de flirteos papales con el vicario del Imperio, Federico el Sabio, dieron la medida de la subordinación del problema eclesial a otros intereses políticos y tiempo precioso para la penetración de Lutero con extraordinaria celeridad y ayudada por la impresión de escritos, algunos tan virulentos como el agresivo panfleto *Pasional de Cristo y del Anticristo* con imágenes y sátiras que ya en 1519 propalaban la idea de Roma como sede del Anticristo que tanto juego prestaría a la propaganda luterana.

También en 1519 se recurrió al otro instrumento, entonces tan sonoro, de la disputa, pero de la disputa solemne, espectacular, como la organizada en Leipzig por el duque Jorge de Sajonia entre el promotor Juan Eck, por una parte, y Karlstadt y fray Martín Lutero, por la otra. Aquello fue un festival de quince días entre junio y julio,

con todos los elementos de las fiestas sonadas, en el que Lutero, acorralado por la fuerza dialéctica de Eck, no tuvo más remedio que confesar su heterodoxia al verse obligado a negar el primado de Roma (que entonces no estaba tan claro) y la autoridad de los concilios y al no poder escabullirse de la hábil maniobra del adversario con sus sibilinos paralelismos entre las posiciones del agustino y la herejía de Hus, de tan nefasta memoria precisamente allí, en Leipzig, con su universidad fundada por los exiliados de Praga en el siglo anterior. Para los partidarios, que ya los tenía y entusiastas, la disputa se convirtió en proclamación del Evangelio o como pronunciamiento de antirromanismo.

Todo esto coincidía con la elección imperial de Carlos V. Había fracasado la diplomacia romana en sus halagos a Federico el Sabio, puesto que el papa estaba más preocupado por intereses políticos que por la causa de la Iglesia. Mientras tanto se habían multiplicado las simpatías hacia Lutero, que era aclamado por el sentimiento de alemanidad y la enemiga hacia Roma de quienes, como Ulrich von Hutten, tanto prestigio tenían ante la opinión. Roma reaccionó con la bula *Exsurge Domine* (15 de junio de 1520), anorgánica amalgama de artículos extraídos de anteriores censuras de las universidades de Colonia y Lovaina y de los añadidos últimos por Eck. Condenaba globalmente las doctrinas y los libros de Lutero, sin condenar su persona pero urgiéndole la conducción a Roma para retractarse. Era ya demasiado tarde, y la causa, originalmente teológica y disciplinar, se había convertido en predominantemente política.

4. LOS ESCRITOS PROGRAMÁTICOS

La bula condenatoria de la doctrina de Lutero se promulgó antes de que aparecieran los libros más decisivos y programáticos de su proyecto, ya de franca ruptura con la iglesia antigua (que él decía que era la nueva, la creada por invenciones humanas). El año de 1520 fue el más clarificador y el que dio la medida de la asociación del proyecto (no muy claro todavía) con el instrumento más poderoso de su penetración: la imprenta, que tanto le debió. Porque las reformas modernas, en contraste con las anteriores, encontraron los mejores medios de propaganda en el libro, cuyas posibilidades percibió con claridad Lutero. Y se dedicó con pasión a escribir libros que tendrían un éxito sorprendente, que animarían la industria y el arte de la imprenta con productos tan demandados, devorados, ce-

lebrados o criticados como los de Erasmo (que ya era decir) y adaptados a la demanda y a los destinatarios, no sólo en los contenidos sino también en el formato y en el lenguaje (en latín para los cultos, en alemán para el común, o en latín y alemán a la vez).

Para combatir a quienes le atacaron a consecuencia de la disputa de Leipzig redactó el *Tratado sobre el Papado de Roma*. Es la fe en Cristo la que constituye la comunidad de creyentes, en una Iglesia que no acaba de formular, pero espiritual, sin jerarquías, con la única cabeza que no es el papa sino Cristo.

Poco después de la bula de condena de sus escritos aparecerá el *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania*, que acababa de redactar a finales de junio de 1520 y que aparecería ya en agosto. La obra se dedicaba al nuevo y reciente Emperador: «Dios nos ha dado por cabeza (nótese la contraposición con la cabeza de Roma) a un noble joven y, con él, el despertar la gran y buena esperanza en muchos corazones». En el escrito apresurado y directo se resumen las manidas quejas de la nación alemana contra el papa, hay ecos de la sátira mordaz de Hutten en su *Vadiscus* o *Tríada romana* de aquellos días, y se demoniza al Papado, al Anticristo, que ha encarcelado a la Iglesia en una triple muralla cuyo derribo se encomienda a los poderes seculares, puesto que el sacerdocio es universal, de todos, con diversas funciones pero sin jerarquías. El monopolio de magisterio se destruye, puesto que todos pueden interpretar la sagrada Escritura, clara en su misma palabra. Y su poder sobre los concilios carece de consistencia. Derribada la triple muralla, la segunda parte del escrito propone los puntos de reforma sin demasiado rigor pero con evidente atractivo para los comprometidos, desde el alto clero hasta los nobles y las oligarquías urbanas, que veían reflejada la xenofobia compartida, halagados sus intereses y en sus manos poderes sacros tan valorados. Realmente Lutero tuvo la habilidad de convertir su causa en causa de los alemanes en aquellos ataques a las prerrogativas y exacciones fiscales de las sabandijas romanas que chupaban su sangre, contra los frailes y el celibato, contra el lujo y las fiestas demasiadas, contra la especulación del nuevo capitalismo y a favor de la enseñanza, sintonizando en esto con las preocupaciones humanistas también. De la aceptación de una obra oportuna y oportunista, que tocaba problemas de tanta actualidad, da fe el hecho (que se repetiría con otros libros suyos) de que la tirada altísima de 4.000 ejemplares se consumía en una semana, y tuvo que reimprimirse enseguida y se seguiría imprimiendo sin cesar.

Dos meses más tarde, como respuesta a contradictores y como secuencia del anterior, aparecía el libro más radical y provocador: *El preludio de la cautividad babilónica de la Iglesia* (octubre de 1520). El programa se anunciaba sin tapujos en las primeras páginas: «Sólo admito por ahora tres sacramentos: el bautismo, la penitencia y el pan», que se quedan reducidos a dos, el bautismo y la cena. En realidad, se trataba de demoler el sistema sacramentario, tan cordial y tan cercano, en las vivencias de la Iglesia, de la espiritualidad y de la religiosidad popular de entonces. Con ello se liberaba al cristiano del cautiverio a que le tenía sometido la babilonia de Roma. Atacaba en primer lugar el cautiverio eucarístico con el robo tiránico que se había hecho al laico de una de las especies, el cáliz. Roma ha empuñado la presencia de Cristo al reducirla a la transustanciación, es decir, al sustraer al pan, al vino de esta presencia como si de accidentes sin substancia se tratara, contra la palabra de Dios que testifica las presencias simultáneas del cuerpo, de la sangre, del pan y del vino (consustanciación). Más lamentable es el otro cautiverio de la cena: el ver la misa como sacrificio, como otro sacrificio ofrecido sin límites por hombres, como si se pudiera repetir el grandioso y único ofrecido por Cristo. En contraste con discusiones a veces tan agudas como las de la aborrecida Escolástica, su reflexión sobre el bautismo respira teología sacramental profunda en la que no abundaba tanto la tratadística de entonces, que miraba este sacramento más como garantía de seguridad que como incorporación a Cristo.

En la *Cautividad* se formula la teoría luterana del sacramento, que sólo puede provenir de la institución expresa de Cristo y sólo puede hallarse allí donde se dé promesa de gracia, signo externo que la corrobore y aceptación de la promesa por la fe en la palabra de Dios. Se destruían, así, los sacramentos, que no eran sino invenciones humanas: la confirmación, no demasiado valorada, la verdad; el matrimonio, valorado en su dimensión social y como garantía de orden; la inútil ordenación sacerdotal en una Iglesia espiritual y sin sacerdocio ministerial; la extremaunción, los viáticos y demás formas de piedad tan apreciadas. Sobre la penitencia no se pronunciará con tantas claridades ni negará su utilidad. Tantas negaciones se acompañaban de presupuestos como la negación del Papado, ya sabida, de rechazos que tocaban las fibras más sensibles de la piedad como el valor dado a los sufragios, la comunicación benefactora con los difuntos, los viáticos salvadores, la presencia de Cristo más allá que la actual en la celebración de la cena, las procesiones del Corpus, etc.

Los contenidos y el lenguaje, es decir, las formas, escandalizaron a muchos que antes habían simpatizado con las críticas primeras de Lutero y que a partir de la *Cautividad* desertaron de sus filas o, como algunos humanistas, se alejaron de lo que ya no era propuesta de reforma sino franca ruptura inevitable. Defensas del sistema sacramentario tradicional y respuestas al desafío de Lutero saltaron por doquier en tratados, desde las universidades. Entre ellas, no por ser la mejor elaborada pero sí por lo que significó, fue celebrada de forma especial la publicada con la firma de Enrique VIII de Inglaterra, «Assertio septem sacramentorum contra Martinum Lutherum», «lobo infernal, boca envenenada, corazón pésimo y hereje corrompido».

El tercer escrito de esta serie apareció en noviembre de 1520, pese a que la dedicatoria al papa se date en septiembre: era una ingenua estratagema para hacer ver que estas páginas, la carta dedicatoria a León X y el tratadillo que seguía no habían sido producto de miedos a la bula *Exsurge Domine* que condenaba libros y amenazaba con la excomunión ni los había escrito por instigación de quien se presentaba como enviado del papa, el caballero Kart von Miltitz que, por su cuenta, prometía reconciliaciones y el evitar rupturas si Lutero manifestaba su buena voluntad. Y así nació *La libertad del cristiano*, impreso también en alemán con redacción más breve y en latín de forma más amplia. Es, seguramente, el escrito más hermoso de Lutero, el menos apasionado y un auténtico remanso de espiritualidad.

En la carta al papa recurre al tópico característico de presentarse como inocente cordero pero rodeado y mal aconsejado por los lobos de la Curia romana. El enunciado paradójico, conforme al estilo de Lutero, avanza el tono y los contenidos: «El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todos y a todos sometido». La conclusión reasume estos principios: «De todo lo dicho se concluye que un cristiano no vive en sí mismo; vive en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor». Ésa es la verdadera libertad del cristiano que tan mal interpretada fue por unos (que la aplicaron a liberaciones sociales) y por otros (que dijeron que Lutero negaba la necesidad de buenas obras). Lo que exalta en su librito es la libertad por la fe, la gratuidad de la gracia, y lo hace en contextos paulinos y en tonos místicos nupciales, arrebatados cuando canta el desigual intercambio entre el alma y Cristo:

La fe no entraña sólo la grandeza de asimilar el alma a la palabra de Dios, de colmarla de todas sus gracias, de hacerla libre y dichosa, sino que también la une con Cristo como una esposa se une con el esposo. De este honor se sigue, como dice san Pablo, que Cristo y el alma se identifican en un mismo cuerpo; bienes, felicidad, desgracia y todas las cosas del uno y del otro se hacen comunes. Lo que pertenece a Cristo se hace propiedad del alma creyente; lo que posee el alma se hace pertenencia de Cristo. Como Cristo es dueño de todo bien y felicidad, también el alma es señora de ello, de la misma manera que Cristo se arroga todas las debilidades y todos los pecados que posee el alma. Ved qué trueque y qué duelo tan maravillosos: Cristo es Dios y hombre, no conoció nunca el pecado, su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien, por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se surgen y desaparecen en él porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir, por la fe, se libera el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo. ¿No es estupendo este ajuar por el que el rico, noble y tan buen esposo Cristo acepta en matrimonio a esta pobre, despreciable, impía prostituta, la despoja de toda su malicia y la engalana con toda clase de bienes?

A pesar de todo, ya no había retractación por parte de Lutero, que por aquellos mismos días escribía la dura respuesta *Contra la bula execrable del Anticristo*, donde se volvía a la imagen del Anticristo romano y se exigía que el papa se retractase y condenara a los autores de la bula, sobre todo a Eck, y si no lo hiciere, «nadie podrá dudar ya de que es un enemigo de Dios, el perseguidor de Cristo, el destructor de la cristiandad y el auténtico Anticristo».

Todo ello coincidía con la promulgación de la bula condenatoria por los delegados al efecto, Aleander para los Países Bajos y el oeste de Alemania, Eck para los territorios más conflictivos de Sajonia y sus cercanías. La aplicación de la bula incluía la quema de los libros de Lutero. Y en algún lugar se quemaron sin mayores problemas como en Lovaina y en Lieja; no así en Colonia, por donde andaba la Corte, y donde se registraban ya resistencias hacia el legado y simpatías indisimuladas hacia el condenado, que se encontró a veces con que el castigo del fuego se convirtió en otro medio de publicidad indirecta. Todo se caldeó más aún con el espectáculo, que no tardó en divulgarse y celebrarse, montado en Wittenberg para quemar la bula y libros afines a la Curia romana el 10 de diciembre y con rituales burlescos.

Las posiciones eran ya invariables, y como Lutero ni se retractaba ni acudía a Roma, ampliamente superados los plazos dados por la anterior bula, en 3 de enero de 1521 se expedía la otra, *Decet Romanum Pontificem*, la definitiva, que excomulgaba ya a Lutero y secuaces, con todo lo que la excomunión implicaba también para los poderes civiles, obligados a aplicarla. La noticia y la bula llegaron cuando Emperador, príncipes, ciudades, nuncios, se hallaban reunidos en la primera Dieta, preceptiva, del nuevo Emperador en Worms, ya que la sede tradicional de este acontecimiento, Nürenberg, por aquellos días estaba acosada por la peste.

5. LA DIETA DE WORMS Y LA CONSAGRACIÓN DE LUTERO

En el programa de la Dieta no entraba inicialmente el caso Lutero. La historiografía alemana actual insiste en los problemas de política imperial que había que tratar, y que de hecho se trataron, al margen de las «quejas» de siempre, como fue el régimen fiscal que perduraría nada menos que hasta 1806. Pero todos eran conscientes de que la causa de Lutero tenía que ser abordada, pues era la que dominaba, preocupaba y exaltaba los ánimos en aquel ambiente de entusiasmos y rechazos. De hecho, la memoria histórica de la Dieta de Worms se ha conservado por su relación con Lutero y, más concretamente, por el encuentro de las dos personalidades, la del reformador y la de Carlos V, en el único momento en que se vieron y se oyeron (por lo que el Emperador pudo oír a Lutero, ya que no iba a dignarse, y no sólo por exigencias de protocolo, hablar directamente a un fraile hereje).

Era, por tanto, inevitable la confrontación, larvada o patente, que se agitó en aquellos días iniciales. De entrada, la última decisión de Carlos V había sido la de negar la comparecencia de Lutero. El nuncio Aleandro no podía consentir el quebranto que para la autoridad pontificia (y para su misión y prestigio) suponría subordinar la sentencia romana a revisiones de tribunales laicos y reabrir un proceso que para Roma estaba ya cerrado. Por el contrario, Federico el Sabio se aferraba a su principio irrenunciable como era el de la práctica del Imperio de no condenar a nadie sin ser oído por tribunales alemanes y dentro de Alemania.

Carlos V tuvo que acceder a la decisión de la Dieta del 6 de marzo e invitar a Lutero para ser interrogado ante ella. El salvoconducto le ofrecía todas las seguridades durante veintidós días, y como garantía se le hacía acompañar, en la ida y en el retorno, por

el heraldo imperial Gaspar Sturm, filoluterano. Fue otra victoria de la diplomacia de Federico el Sabio y del antirromanismo dominante. «Todo el mundo está contra nosotros», decía el nuncio, que vio inmediatamente lo que significaba aquella invitación, en la que al hereje ya condenado por Roma se le concedía audiencia en otra instancia secular.

5.1. La escenografía y la publicística

El encuentro personal de Lutero con Carlos V y con los Estados alemanes no tardó en ser mitificado por unos y por otros, algo explicable y que se corresponde con la trascendencia y significado de aquel acontecimiento. Por de pronto, a Lutero y a su causa y a cuantos simpatizaban con su proyecto antirromano, se les regaló la plataforma más envidiable para la propaganda.

A la propaganda se prestaba, en primer lugar, el escenario. La ciudad en Dieta, con todos los cortejos, de 7.000 habitantes, durante la Dieta llegó, al menos, a los 17.000. La resonancia de lo allí ocurrido no se cifraba sólo en esta agitación sino también en las noticias y relaciones que las personas cualificadas y no tanto esparcían acerca de episodios o decisiones de importancia política o fiscal o, como en aquella Worms, religiosa.

A las noticias se añadían rumores de todo tipo, tan decisivos en culturas eminentemente orales, intencionados o no pero abundosos, que escoltaron todo lo realmente sucedido entonces, desde la apertura de la Dieta, el viaje de ida de Lutero, hasta su desaparición en el retorno, desaparición que desencadenó a su vez muchos más e intensos rumores. Se hablaba del peligro que corría el nuncio, del que acechaba a fray Martín, a quien se le recordaba la suerte de Hus en Constanza a pesar de contar con el salvoconducto parecido que lo protegía. Se ponían en boca del héroe respuestas martiriales a tantos miedos.

Sin embargo, el de Lutero fue un viaje triunfal iniciado el 2 de abril en la carreta entoldada que le facilitó el municipio de Wittenberg. La sátira, los grabados, los pasquines, se encargaron de propagar la heroicidad del liberador de la tiranía de la Curia. Por los contornos de Worms andaba Ulrich von Hutten, maestro de estos géneros erosivos, y que lo mismo animaba a Lutero en cartas encendidas que divulgaba piezas con plegarias contra los enemigos y a favor de la liberación de Alemania. Del efecto demoledor daba cuenta una de las víctimas señeras de la mayor parte de las invecti-

vas, Alejandro, quien, por febrero, comunicaba ya escandalizado a Roma la canonización popular en aquellas estampas de Lutero con la aureola y el Espíritu Santo en forma de paloma sobre su cabeza. Las copias de todos estos productos se vendían en un abrir y cerrar de ojos, de manera que el nuncio no pudo hacerse con ninguna.

De suerte que cuando fray Martín y sus acompañantes llegaron a Worms la mañana del 16 de abril de 1521, el ambiente, caldeado, era tan hostil a Roma como enfervorizado hacia Lutero, convertido en símbolo del luchador comprometido por las libertades germánicas, sobre todo por la más importante de ellas, la religiosa sometida al yugo de Roma. Así escribía el nuncio:

Toda Alemania anda revuelta. Nueve de cada diez enarbolan el estandarte de Lutero; el décimo, en el caso de que Lutero le resulte indiferente, por lo menos grita ¡muera la Corte de Roma!; y todos exigen un concilio, pero un concilio que tiene que celebrarse en Alemania.

Hay que advertir que dentro de la Dieta la correspondencia de las adhesiones no era la misma que en el exterior. Claramente decantados por la causa de Lutero (todavía no por su doctrina de forma explícita) eran sólo su príncipe elector y el elector palatino.

5.2. *Los discursos*

Lo que se esperaba con más intensidad, y lo que más trascendió a la opinión pública de entonces y a la memoria posterior, fue la comparecencia de fray Martín Lutero ante el Emperador y los Estados alemanes (es decir, ante el Imperio), los gestos y las actitudes y, dominándolo todo en aquel escenario solemne, los discursos de Lutero y el posterior del Emperador. Lo allí dicho, palabra por palabra, se registró en las actas de la Dieta, saltó inmediatamente a la publicidad y fue comunicado por unos y por otros. De manera que, en sus versiones variadas e intencionadas, es uno de los acontecimientos quizá mejor conocidos, indudablemente el más divulgado, esta vez de acuerdo con la trascendencia que se otorgó a aquellos pronunciamientos para la suerte inmediata del luteranismo.

Lutero compareció en la Dieta en pleno al día siguiente (17 de abril) de su llegada. Federico el Sabio, o mejor su consejero Spalatino, le había dotado de asistencia jurídica. Se le había invitado no para tejer defensas sino únicamente para reconocer los errores de sus escritos y para retractarse de sus contenidos heterodoxos. Es decir,

tenía que atenerse a un ritual perfectamente definido ya. A las preguntas de si reconocía la autoría de los libros apilados en un banco junto a la ventana, respondió afirmativamente; pero a la petición de si confesaba la doctrina en ellos contenida y se retractaba, contestó con algo inesperado para la mayoría: en vista de que se trataba de algo tan serio como era la palabra de Dios y la salvación de su alma, no podía exponerse a una respuesta improvisada, y suplicaba al Emperador el aplazamiento para el día siguiente, a lo cual se avino Su Majestad.

El aplazamiento fue ya una victoria parcial de la estrategia de los defensores de Lutero, conscientes de que tenía que aprovechar la ocasión y el escenario privilegiados para algo más que la simple e imposible retractación. Porque la decisión de Lutero estaba ya tomada. El día siguiente, 18 de abril, tuvo lugar la comparecencia decisiva. Aleccionado, pronunció el celeberrimo discurso en el que distinguía los libros en tres grupos, reconocía posibles equivocaciones en algunos juicios y tratamientos y en el que se descubre la estrategia para lograr lo que nunca consiguió: un debate con argumentos escriturísticos, para que el rechazo de la palabra de Dios no atraiga sobre Alemania «un diluvio de insufribles desgracias». Hay que estar vigilantes precisamente en días tan significativos y mesiánicos, «para que el reinado de nuestro joven y privilegiado príncipe Carlos, en quien, después de Dios, se cifran tan grandes esperanzas, no sea desgraciado ni se inaugure con funestos auspicios».

No consiguió, como se ha dicho, Lutero el debate o juicio de jueces alemanes y sí que el interlocutor de la Dieta, el canciller de Tréveris Von der Ecken, lo acorralara, exactamente igual a como hiciera Juan Eck en Leipzig, echándole en cara sus coincidencias con las herejías de Wiclif y de Hus, el arrogarse el monopolio de la inteligencia de la sagrada Escritura y al urgirle que se dejase de revisiones de causas ya vistas y contestase llanamente, sin sutilezas, a lo que se le preguntaba y para lo que había sido citado: para retractarse o afirmarse en la herejía. Lo recogería así el propio Lutero:

[...] he aquí lo que entonces respondí: Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré sin cuernos ni dientes: A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es

una cautiva de la palabra de Dios. No quiero ni puedo retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén.

Ante la gravedad del manifiesto de herejía de Lutero parece que el Emperador (que entonces sólo entendía bien el francés) cerró la sesión. Una de tantas relaciones, esta vez de un testigo directo español, narraba las reacciones:

Y toda la gente, y el dicho Lutero, alegre y acompañado de muchos alemanes que le llevaban sobarcado, salió de palacio. El cual, y ellos, alzados los brazos y meneando las manos y dedos, a la forma que los alemanes tienen cuando rompen lanzas en señal de victoria, le llevaron a su posada. Y a la salida de palacio los mozos de espuela de los españoles, que estaban esperando a sus amos a la puerta, dieron grita diciendo: ¡al fuego, al fuego!

Carlos V se hizo cargo de sus responsabilidades personales, y a la mañana siguiente, antes de que ellos opinaran acerca de lo que se haría con Lutero, leyó (en francés) a los Estados alemanes su famoso discurso, réplica del de Lutero, en el que recordaba los seculares compromisos de sus dos dinastías en la defensa de la fe católica; echaba y se echaba en cara la vergüenza de que quisiera subvertir la ortodoxia «un solo fraile contra Dios»; se arrepiente de haber tardado tanto en actuar contra el notorio hereje, y en el centro del discurso hace la celeberrima promesa:

Por lo cual, yo estoy determinado en esto emplear mis reinos y señorios, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma, porque sería gran vergüenza a mí y a vosotros, que sois la noble y muy nombrada nación de Alemania, que somos por privilegio y preeminencia singular instituidos defensores y protectores de la fe católica, que en nuestro tiempo no tan solamente herejía, mas ni suspiación de ella ni disminución de la religión cristiana, por nuestra negligencia quede después de nos en los corazones de los hombres con nuestra perpetua deshonra y daño de nuestros sucesores.

5.3. Mitificaciones

Fueron, ambos discursos y ambos oradores, casi inmediatamente mitificados como momentos los más decisivos de Worms, de la Reforma luterana y de las posturas ya entonces contrarreformistas. Después llegarían las interpretaciones ideologizadas que buscaron

en las palabras y hasta en las tildes precedentes de las libertades de conciencia en Lutero formulaciones de ideas imperiales en Carlos V.

Las imágenes y las actitudes del uno y del otro, transfigurado Lutero en Hercules Germanicus desafiante y Carlos V en paladín aguerrido de la ortodoxia, no parecen corresponderse con la realidad de aquel triduo del 17 al 19 de abril de 1521. Tampoco parece que los pronunciamientos de uno y otro fueran tan modernos ni tan ajenos a los tópicos de la retórica.

El de Carlos V conectaba con otros medievales de los emperadores, con el del abuelo Maximiliano en la Dieta anterior, y eso de sacrificar todo a la defensa de la ortodoxia no era nada nuevo de lo que había dicho él mismo en Amberes pocos meses antes. En las provisiones reales que enviaba a su Consejo en España por los días decisivos de la Dieta para ahogar cualquier posibilidad de penetración de los libros de Lutero, también hacía esas retóricas confesiones de fe. Y las Cortes de Castilla seguirían oyendo tonos parecidos cuando de pedir impuestos o servicios especiales se tratara, fijando el estereotipo del discurso real y reiterado en los siglos XVI y la mayor parte del XVII.

El discurso de Lutero fue más manipulado aún. La fantasía y la propaganda se apoderaron de él, y su comparecencia en la Dieta se interpretó y se divulgó en los grabados idealizados que comenzaron a circular inmediatamente. Alguno de ellos incorporaba en su leyenda la exclamación que se puso en labios de Lutero y delante del final «Dios me ayude, amén»: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* (Aquí estoy; no puedo actuar de otro modo) que sería, y así se interpretó tantas veces, como el grito por la libertad de conciencia. Las últimas investigaciones restan grandeza a estas expresiones y, al parecer, se trata de una interpolación posterior, privando a Lutero, como dice Oberman, de la aureola de precursor de la Ilustración. Porque el recurso a la conciencia era otro tópico medieval más propio de la retórica que de la convicción de conciencias libres y liberadas. En aquellos horizontes, en los que movía Lutero no cabían liberaciones de este tipo, y en su mentalidad sacralizada si algo dominaba era el sentimiento de conciencia prisionera de la palabra de Dios, como acababa de confesar en su réplica. Otra cosa era la modernidad expresada en la decisión de sacudir el yugo de los concilios y de Roma.

Por lo demás, ni Carlos V se empeñó en la persecución del hereje a pesar de tanta promesa, ni Lutero, tan malhablado, se cebó en maltratar a Carlos V. El Emperador no llevó a las últimas conse-

cuencias la aplicación del edicto de proscripción de Worms, con todo lo que significaba un edicto de esta índole contra un hereje convicto. Los miramientos con que tuvo que andar siempre con los poderes territoriales, más concretamente con el de Sajonia electoral, permitieron que su príncipe actuara como si el edicto de Worms no existiera. Él mismo, al facilitar y garantizar la presencia de Lutero en la Dieta, le regaló la mejor plataforma de resonancia; por su ausencia casi inmediata y durante nueve años de Alemania, el luteranismo, que en 1521 apenas si era protegido, y no como herejía sino por cuestión de soberanía, por Federico el Sabio, se convirtió en movimiento de masas y en instrumento de poder.

6. LA SOLEDAD FECUNDA E IMPACIENTE

A pesar de las seguridades, Lutero, desde el edicto de Worms, era un proscrito en el Imperio y, por lo mismo, estaba expuesto a la ejecución de las penas impuestas a los excomulgados. La protección de su señor territorial le libraba de estos peligros, pero, mientras tanto, y en el viaje de regreso de Worms, y por emisarios del propio Federico el Sabio, fue secuestrado amigablemente y confinado en el castillo de Warburg. Allí permaneció desde mayo de 1521 hasta marzo del año siguiente disfrazado, por si acaso, como el caballero Jorge.

No estaba hecho Lutero para la soledad eremita. Y, sin embargo, y a pesar de sus impaciencias en aquella «Patmos», fue una soledad fecunda. Allí acabó el *Comentario al Magnificat*, uno de los libros más cálidos de la espiritualidad cristiana que había ido componiendo en los meses anteriores tan agitados, circunstancia que no se refleja en estas páginas, que no pueden callar el temor a convertir a María en ídolo ni prescindir de los abusos de la piedad mariana medieval pero que respiran serenidad. La madre de Dios aparece aquí no en sus privilegios ni como ocultamiento de Cristo, sino como la humilde muchacha que vibra por la experiencia espiritual y agraciada por la bondad y la grandeza de Dios, que mira con predilección a los humildes, a los sin méritos. En la mariología luterana este escrito constituye la referencia inevitable para ver la devoción del primer Lutero a la Virgen.

Las *Apostillas eclesiásticas*, preparadas también en su desierto, viene a ser la versión en lengua vulgar de los sermones para los ciclos principales que acababa de publicar en latín. Y es que los ser-

mones de entonces no sólo se oían, también se leían, y con su libro Lutero seguía con su preocupación de hacer llegar a los laicos la palabra de Dios comentada por él.

Más usado, o más clamoreado, fue otro libro que respondía a su proyecto de reforma y se enfrentaba con una realidad y con un sector eclesiástico que tanto significaba en su tiempo: el de los frailes y las monjas. Fue su tratado *Sobre los votos monásticos*, elaborado en dos semanas del mes de noviembre de 1521. Respondía al ambiente humanista de crítica acerada a la vida religiosa y a la convicción, formulada por Erasmo con tanta fortuna, de que el monacato no tenía el monopolio de la piedad, y respondía también a tantas invectivas anteriores y de todos los colores como corrían contra el clero regular. Si hay algo que extraña es la tardanza en escribir esta obra programática y básica en el proyecto de Lutero, que (hay que recordarlo) tardó menos en romper con Roma que con su orden, cuyos hábitos agustinos llevaría hasta 1524 y cuyo espíritu le acompañaría toda su vida. El libro, por otra parte, avivó lo que ya se venía registrando antes: la desbandada de frailes y de monjas, quienes, como si se hubiera soltado una espita, dejaban vacíos los conventos, de buen grado o por fuerza, en cuanto asomaba el evangelio de Lutero. Por el impacto social que pudiera provocar, el prudente Spalatin (mediador entre él y el duque) creyó oportuno, con excusas que exacerbaban al autor, retrasar la impresión de aquel original que le llegó desde Warburg.

En su tratado va mucho más allá de las críticas anteriores, que, a fin de cuentas, lo que exigían era la reforma de la vida religiosa; Lutero tiene que ser más radical y la pretensión de su libro es la supresión del estado religioso, institución que se había identificado con la Iglesia. El hecho de que dedique el libro a su padre y recuerde los motivos de haberse hecho fraile es ya de por sí indicador de lo que para él, y para cualquiera, suponían estas familias claustrales que veneran a sus patriarcas más que a Cristo, la profesión más que el bautismo, «de suerte que ya no se dicen cristianos ni hijos de Dios sino benedictinos, dominicos, franciscanos, agustinos. Tienen la pretensión de salvarse y justificarse no en nombre de Cristo y en cuanto bautizados, sino sólo por el hecho de pertenecer a su orden». Porque los votos, para Lutero, son invenciones humanas, incompatibles con la fe verdadera, con la libertad cristiana, contrarios a los mandamientos de Dios, a la caridad.

Todo ello explica que, cuando llegue la hora de la reacción católica, se ataque a Lutero como destructor de lo que se considera-

ba modelo de vida cristiana y que el concilio de Trento valore el estado religioso como el más perfecto. La destrucción de los frailes y de las monjas fue una de las exigencias de la implantación de la Reforma frente al crecimiento de los conventos; nuevas fundaciones y la valorización de las formas de vida religiosas serán, por el contrario, uno de los signos de identidad de la Contrarreforma.

Mayor trascendencia, no sólo ocasional, tuvo la otra empresa con la que se comprometió en su soledad: la traducción al alemán del Nuevo Testamento, como paso primero para la traducción de la Biblia entera. Sorprende la celeridad con que llevó a cabo la tarea en poco más de diez semanas, y más si se tiene en cuenta que no dominaba el griego a la perfección. La verdad es que Lutero tenía una capacidad de trabajo bien probada, que en su Patmos disponía de tiempo y, sobre todo, que contó con buenos auxiliares. El proyecto se basaba en desligarse de la *Vulgata* y en atender a las transmisiones en griego, pero se ha podido comprobar cómo la propia *Vulgata* fue tenida muy en cuenta. Le ayudaron también algunas versiones dialectales preexistentes, pero el soporte auténtico fue la edición en griego (y en latín suyo) que Erasmo, atendiendo las directrices de Lorenzo Valla y por sus investigaciones personales, había ofrecido seis años antes del *Novum Instrumentum* o del Nuevo Testamento. No obstante, la originalidad y el mérito de la oferta de Lutero no radicarón tanto en el recurso a los que se creían originales de la palabra de Dios sino en el calor, en la cercanía y en el lenguaje nuevo, en el alemán utilizado.

Una vez abandonada la soledad de Warburg en marzo de 1522, ya en Wittenberg, el helenista Melanchton colaboró en los últimos retoques, Spalatino en detalles concretos verbales, y en septiembre el impresor Melchior Lotzer lanzaba al público el *Neue Testament Deutsch* (la edición septembrina) en una tirada de 3.000 ejemplares que se agotó en una semana y que exigió una segunda edición en diciembre del mismo año y otras ya sin cesar. Era un libro hermoso apto para todos, adornado además por Lucas Cranach con grabados tan intencionados como los que acompañaban al *Apocalipsis*, con sus grandes ramerías y otras bestias que tenían la tiara en sus cabezas, tiara que en la edición de septiembre se cambió en una corona. Poco después, como veremos más adelante, irían apareciendo de forma periódica otros libros del Antiguo Testamento en lo que fue trabajo permanente de Lutero.

7. DESÓRDENES Y CLARIFICACIONES

7.1. *Inquietudes en Wittenberg*

Durante el secuestro por su seguridad en Warburg tuvo que sufrir las primeras desviaciones de sus principios y de su ruptura con Roma y con el papismo proclamada en Worms. No todos sus secuaces de primera hora comprendieron que su hallazgo de la sagrada Escritura como fuente única de fe y de vida, y su principio de la libertad cristiana, se referían a la dimensión espiritual sin ulteriores compromisos morales, sociales y políticos. Y saltaron las impacencias, precisamente en su reducto de Wittenberg y durante el vacío provocado por su ausencia.

Uno de los signos más visibles de la ruptura se cifraba en la liturgia, por de pronto en las misas. A tenor de las posiciones de Lutero, ya no podrían ser privadas, mucho menos sacrificios renovados y ofrecidos por sacerdotes, puesto que el único fue el del propio Cristo y el sacerdocio lo era de todos los bautizados. Tenían que ser celebraciones comunitarias de la palabra y de la cena, y ésta comulgando el pan y el vino (el cáliz). Como no eran ni podían ser monopolio de curas, había que erradicar el latín y celebrarla en alemán. Y no es que Lutero estuviera en desacuerdo con tales mutaciones, pero era enemigo de prisas, de cambios bruscos como el protagonizado por los agustinos de su convento o los preconizados por su compañero de fatigas, el más autorizado personaje de la ciudad a falta de Lutero y decano de la universidad, Andreas Bodenstein, Karlstadt, que hasta un nuevo orden cívico intentó implantar, porque estaba convencido de que la justificación no podía quedarse en el creer sino que tenía que llegar también al obrar.

Las ideas e iniciativas saltaron a la aplicación de otros principios con implicaciones sociales como el movimiento de iconoclastia contra los ídolos papistas que eran las imágenes. Más aún, Karlstadt no se limitaba a misas alemanas nuevas y atractivas, sino que también andaba torciendo algo tan cordial e irrenunciable para Lutero como la presencia eucarística. El eremita escribió contra los nuevos profetas, a favor del orden público, se presentó clandestinamente en la ciudad para predicar contra las prisas y los desórdenes, y en marzo abandonó definitivamente Warburg para con su presencia y con la persecución de los impacientes y, para él, heterodoxos, imprimir un ritmo más pausado a las aplicaciones del Evangelio y anatematizar a visionarios, a entusiastas poseídos por

el espíritu, algunos de los cuales empezarían ya a descalificarlo como otro «papista».

7.2. *La revuelta de los caballeros*

Al amparo de la libertad cristiana proclamada por Lutero, en mayor medida por el ambiente anticlerical que se creó, pero sin que el reformador se implicase para nada en acciones que claramente contradecían su convicción de los dos reinos queridos por Dios y que había que respetar, un sector de la caballería alemana quiso aprovechar las circunstancias de desconcierto en beneficio de sus intereses, en una serie de episodios violentos que se han llamado «guerra de los Caballeros» (1522-1523).

Tenían los caballeros germanos, dominantes en el suroeste alemán, fama de bandidos, y en el siglo XVI ciertamente algunos integrantes de esta baja nobleza no tenían más remedio que dedicarse a apropiaciones más o menos disimuladas para compensar la pobreza real que no lograba encubrir su prestigio de otrora, cuando los ingresos lo eran en especie, cuando eran necesarios para la defensa o consejo de grandes señores territoriales y de los príncipes. Con una economía dineraria, capitalista aunque lo fuera en ciernes, y con burocracias modernas, la caballería era inútil ya. No obstante, algunos caballeros habían conservado ciertos poderes. Entre ellos estaban los entusiastas y animadores de Lutero y de su proyecto de primera hora Ulrich von Hutten, el humanista laureado, tan influyente en la opinión y tan crítico con el Papado, con el clero, como identificado con las reivindicaciones y sentimientos del nacionalismo alemán xenófobo, y Franz von Sickingen, líder de los caballeros renanos, protector de reformadores, menos retórico y más activo. Fue él el que personificó la guerra que decía ser por la causa del Evangelio, contra obispos y curas, pero que en realidad obedecía más, o tanto, a intereses de otra stirpe.

La guerra, en realidad, lo fue contra el arzobispo de Tréveris, Richard von Greiffenklau, acusado de francófilo (y por tanto de enemigo de las libertades germánicas), cuyas posesiones comenzó a atacar en septiembre de 1522. Cuando llegó a la ciudad se encontró con la defensa fuertemente preparada, con que no le respondieron los apoyos que esperaba y con la reacción de los príncipes territoriales que no se andaban con diferencias confesionales ante el ataque a sus iguales. Tras reiterados asaltos, acosado por el elector del Palatinado y por el landgrave Felipe de Hessen, tuvo que huir y parapetarse

se en su fortaleza de Landstuhl, donde tuvo que capitular y murió a causa de las heridas de los ataques de la artillería enemiga (7 de mayo de 1523).

La derrota fue todo un signo del declive de la caballería, pues los señores del sur aprovecharon el fracaso del líder para aniquilarla en Suabia y Franconia. Lutero, tan ensalzado por Sickingen y Hutten dos años antes, no movió ni un dedo en su defensa.

7.3. *La «revolución» de los campesinos*

Más directamente relacionada con Lutero y con su evangelio estuvo la «guerra de los Campesinos», mucho más estudiada que la anterior de los caballeros, pues desde que Engels lanzara su libro sobre ella fueron apareciendo incontables interpretaciones seducidas por la apariencia revolucionaria de un movimiento que convulsionó gran parte de Alemania. La realidad fue que desde el siglo XV menudearon los levantamientos campesinos, y en la memoria colectiva estaban grabadas las aventuras campesinas que protagonizaron un pifanero, el pobre Conz o la Liga del Borceguí. Todos tuvieron sus símbolos y apoyaturas religiosas. La guerra del año 1524-1525, que se agudizó a partir de la Selva Negra, propagada por regiones habituadas a estas protestas como Alsacia, Suabia, Franconia, se extendió hasta Turingia y Sajonia y, por el este, a los dominios patrimoniales de los Habsburgo y al principado eclesiástico de Salzbürg.

En todos los sitios se siguieron estereotipos casi miméticamente: hubo programas juramentados redactados por líderes que no solían ser campesinos y con el reclamo a la libertad evangélica, del retorno a la justicia bíblica o antigua, con símbolos religiosos y exigencias de nombrar párrocos la propia comunidad, de la desaparición del diezmo, de libertad de caza y de pesca. No cabe dudar de que eran protestas antiseñoriales y anticlericales las que entonaban aquellos movimientos que se cebaron en el asalto a castillos, obispados y monasterios, creando un ambiente apocalíptico. Hubo líderes cualificados como los de Franconia con la propuesta de un parlamento campesino en Heilbronn y sueños mesiánicos e imperiales. Del significado de los otros sueños, los de Thomas Müntzer, trataremos en el capítulo siguiente.

Se han conservado programas de distinto talante que circularon por entonces en determinados centros de acción subversiva. Entre ellos, el más divulgado y orgánico fue el articulado en doce puntos de la Unión Cristiana de la Alta Suabia, redactado por un

párroco zwingliano, con reivindicaciones sociales y económicas para los campesinos y con acento especial sobre la vida parroquial, exigencias que se respaldaban en citas bíblicas y en nombre de la libertad universal del Evangelio. Sirvieron de modelo a otros, fueron enviados a quien se ponía por juez, a Lutero, que los comentó, con la misma moderación con que en realidad estaban redactados los doce artículos, en un escrito que llamaba a la concordia, a las concesiones, si bien dejaba muy claro que no había la violencia por parte de quienes se consideraban cristianos y mucho menos recurrir al Evangelio, que —decía— «no se preocupa para nada de cosas terrenas».

El escrito llegaba tarde (finales de abril de 1525) y cuando ni campesinos ni señores estaban de condiciones de oír consejos que insistían en la cruz y en el sufrimiento. Al clima de pánico que invadió a Alemania con aquellas masas movilizadas, y superado el primer momento de desconcierto, los señores y príncipes se estaban organizando entre abril y mayo. Objetivo primero fue el ataque a Mühlhausen, donde «el archidiablo» Müntzer reinaba con promesas mesiánicas y fue derrotado sin mayores dificultades por los ejércitos señoriales. En este clima de miedo nació uno de los libelos más violentos de Lutero, que, contradictoriamente, no podía tolerar la violencia en nombre del Evangelio ni con el nombre de cristiana. *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos* es una incitación directa a acabar con los revoltosos campesinos, «que no luchan por la causa del Evangelio, sino que abiertamente se han convertido en felones, perjuros, inobedientes y sediciosos, en bandidos y blasfemos, a los que hasta la autoridad pagana tiene la potestad y el derecho de castigar». Y él, tan enemigo de que los demás adujeran la palabra de Dios para estos asuntos, estampaba los mandatos incendiarios:

Por eso, queridos señores, que quien pueda ipinche, raje, golpee y estrangule! Bienaventurado tú si en esta empresa tienes que perder la vida; jamás alcanzarás muerte más dichosa, porque mueres en aras de la obediencia a la palabra de Dios y a la orden de Dios (Rom 13,1) y en servicio del amor por librar a tu prójimo del infierno y de las garras del diablo. Suplico a quien pueda hacerlo que huya de los campesinos como del mismo demonio.

Más que tales incitaciones inclementes, en la derrota de los campesinos influyó la disparidad entre los ejércitos bien pertrechados de los señores (con intereses idénticos) y los elementales de los

sublevados que apenas si disponían de otras armas que las de sus aperos elementales. La represión sistemática se dice que se cobró más de 100.000 vidas. También se dijo que Lutero se enajenó para su causa a las masas campesinas. La realidad es que la adscripción a la Reforma o al papismo no dependería sino de la voluntad del señor territorial. En cualquier caso, quedaba muy en claro la mentalidad feudal de Lutero, que ni en la dimensión social ni en el curso de la economía pudo adaptarse a las nuevas condiciones.

8. LUTERO Y EL HUMANISMO: RUPTURA CON ERASMO

El año de 1525 suele aducirse como el crítico para Lutero y para el luteranismo. Su posición ante la guerra de los Campesinos y ante Thomas Müntzer justificaba este modo de ver las cosas. A ello se unió la decisión de casarse con Catalina Bora, ex monja, argumento tan esgrimido por sus adversarios y hecho que extrañó a alguno de sus partidarios pero que no tuvo mayor trascendencia histórica. Dicho sea de paso: la vida familiar de Lutero fue un raro ejemplo de amor entre marido y mujer y de ternura hacia los hijos (tuvo seis), como consta en su epistolario. Mucho más significativa fue la ruptura clamorosa con los humanistas, representados en su príncipe Erasmo, si bien esta ruptura, materializada en 1525, era previsible antes de esta fecha.

Las coincidencias, en efecto, entre la crítica eclesial de los humanistas y las de Lutero eran evidentes en el ataque frontal a tantas formas de religiosidad exterior; a la Escolástica, todo un sistema rebosante de sutilezas, vacía de Evangelio y de Santos Padres; al monopolio de la perfección por los frailes y en la reivindicación del quehacer de los laicos en la Iglesia. Más aún: el proyecto erasmiano de la *philosophia Christi* fue la única alternativa, al menos la mejor fundada, de la Reforma. No sólo batallaba contra los abusos tan decantados, quería ser también, y sobre todo, un nuevo estilo de cristianismo, propiamente una nueva mentalidad cristiana basada en el cristocentrismo bebido en las mismísimas palabras de la Biblia, concretamente del Evangelio.

Hasta ahí llegaban las coincidencias. No obstante, algo quedaba muy claro aunque no todos lo quisieran ver en sus días: en lo que jamás pensó Erasmo fue en la ruptura con Roma, con cuyos pontífices, por otra parte, estuvo relacionado, y mucho menos en que se llevara a cabo con la violencia con que se llevó, puesto que sobre

otros valores él colocaba el de la paz lo mismo entre los príncipes que en la cristiandad. Por otra parte, no podía tolerar la violencia con que procedían los luteranos. Otras divergencias lo eran de talante y de método. En su denuedo por acercarse a la palabra de Dios, Lutero actuaba como teólogo, Erasmo como filólogo. De ahí las predilecciones luteranas por san Agustín y las erasmianas por san Jerónimo, la abismal distancia existente entre el concepto de las obras que no justifican: para Erasmo sólo eran las farisaicas, para Lutero todas las que caen fuera de la fe: «porque si se hacen fuera de la fe en Cristo, aunque sean capaces de fabricar Fabricios, Régulos y hombres integérrimos, sabrían tanto a justificación como el serbal a higos».

A pesar de todo, es explicable que Lutero quisiera ganarse a Erasmo por tanto como representaría su prestigio para su causa y que guardara sus reticencias (e invectivas) para la intimidad de sus conversaciones y de su correspondencia. No es menos explicable que los papistas se empeñaran en conseguir un pronunciamiento claro de la mayor autoridad de su tiempo, que estampaba en la edición del *Enchiridion* de 1518 su sintonía con algunas de las posiciones de Lutero en sus tesis primeras y en sus primeros escritos. Lutero le escribiría, por entonces (1519), la célebre carta ciceroniana en que le animaba a unirse a su proyecto.

La neutralidad de Erasmo tuvo que quebrarse después de los escritos más radicales de Lutero y de su franca ruptura con Roma. Y llegó, forzosamente, la otra ruptura clamorosa. Primero la personal por el cauce epistolar. Fue Lutero, naturalmente, quien abrió la guerra por abril de 1524, cuando ya su empresa estaba consolidada. Perdidas, por tanto, las esperanzas de ganarlo para su Reforma, compadecido de su pusilanimidad, y ya que no podía hacerlo colaborar de otra manera, le rogaba «que se limitara a ser mero espectador de la tragedia».

Esta vez la respuesta no se hizo esperar (8 de mayo de 1524). En ella Erasmo le dice que le ha respetado por no perjudicar al Evangelio, y que lo único que ha hecho ha sido rechazar las acusaciones intencionadas de haber sido con sus escritos el inspirador y alentador de la rebelión de Lutero. Protesta, además, haber hecho más por el Evangelio que muchos que se llaman evangélicos y en verdad no son más que sediciosos. Ante esto, y ante el espectáculo desconsolador de la ruina de las letras compañera de la Reforma, no caben complicidades ni contubernios «con columnas de la nueva Iglesia que más bien son monstruos del averno».

Es necesario insistir en las tensiones a que se hallaba sometido Erasmo a aquellas alturas, coaccionado por todos los frentes, por

Roma y el papismo, por el rey de Inglaterra, por el duque de la Sajonia católica, por el ambiente, para que se pronunciara abiertamente contra Lutero y deshiciera tantos rumores de complicidad con él. No quiere la confrontación directa aunque haya tantas cosas en las actitudes y dogmas de Lutero que no van con la *philosophia Christi*. Y por ello se decide por combatir lo que era cardinal en la teología luterana, la justificación por la fe pero en las consecuencias que puede tener para la libertad humana. No le resulta cómodo, puesto que lo suyo es la filología y la pedagogía, también la espiritualidad, pero no la especulación teológica que tanto ha criticado. De todas formas en tiempo muy corto elaboró su *De libero arbitrio* (otoño de 1524), con la conciencia de haberse lanzado a una batalla en la que sabía (así lo comunicaba a Enrique VIII y a Fisher) que podía ser lapidado, y eso a pesar de las palabras tranquilizadoras que recibió desde Wittenberg del amigo Melancton.

Acogido al género de la diatriba, cercano al posterior del ensayo, lo que le confería amplias libertades, desde las primeras páginas define el libre albedrío como «la capacidad de la voluntad humana, en virtud de la cual el hombre puede asentir o resistir a aquello que conduce a la salvación eterna». Y esta posibilidad de colaboración o de rechazo, la libertad humana, será defendida con argumentos de la sagrada Escritura, de la tradición, de la teología y de la razón, es decir, desde las contradicciones inherentes a la negativa radical de Lutero expresada desde sus primeras tesis.

Se ha insistido en la moderación de un escrito redactado casi por compromiso pero fundamental para la historia del divorcio definitivo entre el Humanismo y un luteranismo que no podía comprender tal moderación, y eso que en el encuentro entre Dios y el hombre Erasmo atribuyó, como ya había hecho antes en sus paráfrasis, el protagonismo indiscutible a la gracia, al don gratuito de la bondad de Dios. En el fondo se ventilaba más el carácter de los dos proyectos, el estilo y el talante de los dos reformadores: el extremoso de Lutero y el mediador de Erasmo, visible incluso en propuestas precoces de concordia. No era sólo el halago lo que le dictaba en la conclusión final:

Es claro que esta conclusión no invalida nada de cuanto Lutero ha podido escribir piadosa y cristianamente sobre la inmensa caridad de Dios, sobre la necesidad de renunciar a toda presunción basada en nuestros méritos, sobre nuestras obras y cualidades, sobre la precisión de depositar nuestra confianza en Dios y en sus promesas.

La réplica de Lutero, contra su costumbre, se retrasó por un año largo, el ajetre de 1525. Colmó por fin las impacencias de la espera y las presiones de sus partidarios, y al acabar el año apareció en Wittenberg, en latín, *Sobre el siervo arbitrio*, que Justus Jonas se apresuró a traducir al alemán, conscientes ambos amigos de la trascendencia que iba a tener el tratado que va respondiendo a las ideas del adversario en estilo muy de Lutero, que corteja ideas sublimes con los insultos más insolentes lanzados acá y acullá contra el autor de un «libro glacial». Reconoce, no obstante, que ha sido el único en atacar lo esencial del luteranismo «y de no haberle importunado con cuestiones ajenas al debate cuales las del Papado, el purgatorio, las indulgencias y otras pamplinas». Frente a las concesiones y la rara modestia de Erasmo, Lutero se muestra poseído por la verdad, una verdad que era la de Dios, y ante la cual no caben equilibrios ni cabe libertad:

La voluntad humana, colocada entre Dios y Satán, se parece a un jumento; cuando es Dios el que lo monta, va allá donde Dios quiere, conforme al salmo 73,22, *ante ti soy como una bestia, pero siempre estaré contigo*. Cuando es Satán el que cabalga, va donde quiere que vaya. No depende de su arbitrio elegir entre uno u otro de los dos caballeros, que lo que hacen es combatir por aniquilarlo y poseerlo.

Los libros sobre el libre y el siervo albedrío marcan los cambios definitivos en las relaciones entre Humanismo y luteranismo. Erasmo, tan remiso a entrar en batalla, se apresurará a contestar a Lutero en su *Hyperaspistes contra el siervo arbitrio de Lutero* (1526), o sea, escudo protector contra las posiciones luteranas, rebatidas en otro segundo *Hyperaspistes* poco después. Se registra en él cierto giro en la valoración de la Iglesia católica, a la que siempre había aguantado, que le tendría que aguantar a él —decía—, y de la que nunca se apartaría: «Prefiero ser una simple oveja perdida de su rebaño antes que ser pastor de una piara de cerdos». Más tarde volvería a rebatir otros ataques epistolares de Lutero, pero a aquellas alturas eran ya otras las preocupaciones de Erasmo, vencido del imposible diálogo con los luteranos pero más convencido aún de la necesidad de la paz y de la concordia, ideal al que nunca renunció, ni siquiera en los tiempos de la confrontación, y que parecía avivarse a medida que se acercaba a la muerte tal y como se manifiesta en su *Libro de la restauración de la concordia*

en la Iglesia (*Liber de sarcienda Ecclesiae concordia*, 1534). En el fondo se estaba proponiendo la tolerancia, si bien temporal y hasta que se lograran soluciones definitivas que sólo podrían adoptarse en el concilio general tan anhelado. Como era de prever, en aquellos días estaban ya en juego demasiados intereses políticos (y económicos y de mentalidad) al socaire de la división, y, como siempre, Erasmo tuvo contradictores entre católicos y protestantes como para que fructificaran sueños de tan temprano ecumenismo como el suyo.

9. EXPANSIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LA REFORMA

A partir de la Dieta de Worms, el rechazo de Roma, las posibilidades que a las ciudades, a los príncipes y señores territoriales confería el hacerse con el poder religioso, el quehacer de los primeros apóstoles del Evangelio, las capacidades de la imprenta y del sermón, explican que lo que fuera un proyecto en principio teológico y espiritual de Lutero (confinado prácticamente en Wittenberg) se fuera convirtiendo en adhesión a una nueva confesión separada de la de los papistas y confrontada con ella. Éstos y otros alicientes, como las ausencias del Emperador y la sordera de los papas al clamor de un concilio que llegaría tarde, intervinieron en la rápida expansión del luteranismo sin mayores dificultades.

El escenario predilecto de las adscripciones fue, en primer lugar, el de las ciudades del Imperio. Tenían más posibilidades culturales, accesos más fáciles a la lectura y al sermón, y con el cambio a la nueva fe sus oligarquías rectoras reforzaban sus poderes. Buena parte de ellas acogieron con prontitud, incluso antes de 1525, la predicación y las ordenanzas de apóstoles del círculo de Lutero. El mecanismo habitual de implantación fue el de la disputa pública, siempre ganada por el «verdadero evangelio» y seguida por la supresión de la misa papista, de los conventos, de las imágenes, de las cofradías, de los párrocos, no sin resistencias en ocasiones. Es lo que aconteció, a partir de 1523, en Erfurt, Altenburg, Halle, Magdeburgo, Nürenberg, Constanza, Basilea y Estrasburgo, donde Butzer impondría un espíritu de cierta tolerancia con otras tendencias, algo similar a lo acontecido en Augsburgo, prácticamente biconfesional. Algo parecido sucedió en algunos cantones suizos.

Más fácil, aunque algo posterior, fue la penetración en los principados y señoríos territoriales, ya que todo dependía de la de-

cisión del príncipe, que con el cambio sería además, funcionalmente, obispo o papa de su territorio. La primera adscripción al evangelio fue la protagonizada por Alberto de Brandeburgo, el gran maestro de la Orden Teutónica, soberano de Prusia y primo de Alberto de Maguncia. Decidió secularizar sus dominios (1525), y la capital del enclave oriental del Imperio, Königsberg, sería foco de irradiación hacia espacios colindantes. Las simpatías del landgrave Felipe de Hessen, más occidental, hacia Lutero se manifestaron enseguida. En 1526 se formalizaron en el relevo de la antigua fe y con las nuevas ordenanzas, algo idealistas al haber sido inspiradas por un ex franciscano. Aunque parezca extraño, la cuna de su Reforma, la Sajonia electoral, tardó algo más en definirse y no pudo hacerlo hasta después de la muerte (1525) del protector y salvador Federico el Sabio, cuya ambigüedad prudente es sobradamente conocida. Fue con su sucesor, Juan Federico, cuando se pudo organizar esta Sajonia como iglesia visible y con todos sus instrumentos. A partir de entonces las opciones por la nueva fe se aceleran y se amplían: en el ducado de Brunswick-Lüneburg, en el margraviato de Brandeburgo-Ansbach, en el centro y norte con Pomerania y Anhalt, en el enclave de Württemberg, en 1539 en la Sajonia ducal, la otrora tan enemiga de Lutero. Por las armas, y de forma excepcional, se impuso en el ducado que sería tan disputado de Braunschweig-Wolfenbüttel (1542). A la muerte de Lutero puede decirse que el mapa confesional del Imperio está ya definido: junto a enclaves de ciudades y de algún señorío, en uno y otro territorio, puede generalizarse la partición del norte para la Reforma, del sur para el catolicismo romano, apoyado éste en las dinastías más fuertes, y enemistadas, la de los Habsburgo (Austria) y la de los Wittelsbach (Baviera).

Fuera del Imperio Lutero se hizo presente, con más o menos intensidad, en prácticamente toda la cristiandad, que comenzó desde 1517 a tener noticias del fraile rebelde, a disponer de sus escritos incluso en lugares donde funcionaba la Inquisición, y a leer refutaciones que muchas veces fueron la única fuente de información o de desinformación, que es lo que ocurría en España. Las adhesiones, más personales que colectivas, se daban también en centros comerciales, de intercambios o cosmopolitas (los primeros mártires del Evangelio lo fueron en Bruselas y en 1523). Los viajes, por precisiones económicas, militares o políticas, al Imperio o a estos centros activos fueron otro agente de simpatías (o de rechazos): gracias a ellos tuvieron noticia de la nueva fe algunos comerciantes o

predicadores españoles que nutrirían la represión inquisitorial o aquellos otros que en Worms pidieron por primera vez que Lutero fuera llevado a la hoguera.

Territorialmente, y aunque no se oficializase la pertenencia o lo fuese de forma efímera, el luteranismo fue acogido en Bohemia, en Polonia, en Hungría, es decir, en países en los que la Monarquía era más débil y las aristocracias más fuertes. Llegó también a Italia, donde había restos de herejías medievales de los valdenses u hogares abiertos a los nuevos aires humanistas y reformadores. Lo mismo aconteció con los cantones suizos, en alguno de los cuales, como en Zúrich, la Reforma iba por derrotos muy propios y contaban con reformadores como Zwinglio, algo similar a lo que pasaba con Francia, con monarcas tan papistas como dispuestos a aliarse con los luteranos contra Carlos V.

Los países bálticos y escandinavos tuvieron su historia particular. Factores culturales como el Humanismo y comerciales por su mar facilitaron el contacto con las nuevas ideas religiosas. Pero fue el factor político el que decidió todo en aquellos reinos independientes pero unidos en una sola corona (la danesa) desde la Unión de Kalmar (1397), lo que no había hecho desaparecer, ni mucho menos, sentimientos nacionalistas. La Reforma, de esta suerte, fue un recurso para la modernización de los Estados en beneficio del absolutismo y a costa de los poderes feudales. En Dinamarca Cristián III (1534-1559) aprovechó la guerra civil azuzada por los obispos y el resentimiento contra el episcopado, que fueron suplantados por intendentes reales y trasladaron el modelo sajón a su iglesia luteranizada, a cuya disciplina no tardarían en someterse las dependencias danesas de Noruega e Islandia. La implantación en Suecia también tuvo sus antecedentes en guerras civiles, pero en realidad fue obra del rey elegido Gustavo Vasa, previsor de lo que suponía dominar al clero y disponer de sus rentas. La Curia romana no supo actuar con inteligencia, y en la Dieta de Västerås (1527) la iglesia sueca quedó en manos del rey y bien dotada de instrumentos luteranos facilitados por el humanista Olavus Petri e introducidos sin traumas, ya que permanecieron muchas formas externas del papismo, incluso los obispos, convertidos en luteranos, eso sí. Lo mismo aconteció en Finlandia (dependiente de Suecia), luteranizada por Miguel Agrícola, que facilitó libros de devoción, catecismos, misales y rituales y la traducción del Nuevo Testamento en lengua vernácula: gracias a él la Reforma fue compañera siempre de la cultura finesa.

El origen del luteranismo, al contrario de confesiones como la zwingliana o la calvinista, que se encontraron ya con la ruptura con Roma como presupuesto, tiene que relacionarse con la solución a un problema acuciante y personal: el de la salvación o justificación. Lutero, en consecuencia, no fue un hombre de iglesia en principio, convencido como estaba de que el movimiento por él desencadenado tenía que ser una realidad espiritual, invisible, sin tantas estructuras como las que tenía el papismo. No obstante, y ante las interpretaciones y aplicaciones espiritualistas (para él caprichosas e infundadas), y ante la expansión de su doctrina, no tuvo más remedio que ocuparse de cierta organización, con lo cual el movimiento originario, espontáneo o inducido del Evangelio, se convirtió en iglesia como alternativa de la otra, corrompida, del Papado. Hay que dar por supuesto que siempre tuvo la conciencia de ser la suya la iglesia antigua, la recuperadora de las esencias primitivas en contraste con los falseamientos históricos y el cúmulo de abusos que habían cuajado en la papista del Anticristo. De esta suerte, sobre todo a partir de 1525, parte de su sorprendente actividad hubo de dedicarse a facilitar los instrumentos para la organización de las iglesias.

10.1. *Las verdades y los instrumentos*

Ante todo, y sobre todo, Lutero y el luteranismo tuvieron siempre la referencia a la Biblia como fuente para todo. Una referencia, además, que no se limitaba a la ilusión filológica (tampoco Erasmo se limitó a eso pese a las invectivas de Lutero) sino a leer y oír la palabra del mismo Dios recurriendo al hebreo y al griego, no fiándose de la *Vulgata*. Por ello la tarea permanente de Lutero, sobre tantas otras circunstanciales, fue la de facilitar esta palabra en lengua vernácula, en alemán, para que todos pudieran acudir a ella directamente por la lectura o por el oído. Hemos visto cómo en la soledad de Warburg emprendió la traducción del Nuevo Testamento. Si encontró dificultades, mayores eran las que le esperaban en su proyecto (iniciado también en el castillo de Warburg) de traducir todo el Antiguo Testamento, en primer lugar por superar sus capacidades (no dominaba ni mucho menos el hebreo), en segundo por verterlo a un lenguaje hermoso, digno e inteligible. A superar el primer obstáculo le ayudó el equipo de Wittenberg, nuclearmente formado por nada menos que el sobrino del hebraísta Reuchlin, el incondicional Felipe Melanch-

ton, por Amsdorf y Aurogallo. A la otra tarea, dificultada por la variedad dialectal del idioma alemán, se entregó con todas sus dotes y conocimientos excepcionales, recurriendo a consejos de especialistas, incluso a la observación del hablar de la gente corriente y adoptando la norma del lenguaje cancilleresco en trance de imponerse como culto y común, el «alto alemán».

De esta suerte fueron apareciendo los libros del Antiguo Testamento, al mismo tiempo que se reiteraban y mejoraban las impresiones del Nuevo, a partir de 1523 hasta 1534, año en que apareció la hermosa Biblia sexpartita de Lutero en las prensas de Luft, con numerosos grabados llenos de intencionalidad. Fue una obra de arte, y no vamos a insistir en lo que supuso para el idioma alemán moderno ni en la sensación que tuvieron entonces sus lectores de estar oyendo a Dios hablar en alemán, como se ha dicho. Con sus criterios selectivos y todo (puesto que rechazó como no canónicos libros y pasajes que no iban con sus convicciones), la Biblia fue un fermento de lectura, al margen de tanto como supuso entre los protestantes. La reacción católica sería la de dificultar o prohibir su recurso, y la Biblia, fuente de fe, de espiritualidad, de culto para los protestantes, se vio como peligrosa para la ortodoxia contrarreformista durante muchos tiempo.

La nueva fe otorgó a la liturgia la importancia que tenía como norma del culto, como cauce pedagógico también nuevo y como signo el más visible y accesible para el pueblo. Lutero se resistió a los cambios bruscos y precoces que quisieron imponer en Wittenberg tanto su cofrade ex agustino Zwilling como Karlstadt, convencidos de que la misa tenía que manifestar la ruptura con los ritos romanos. Hasta 1526 no se decidió a ofrecer el nuevo orden de la *Misa alemana*. La de la lengua era la innovación más visible para el pueblo, juntamente con la comunión del pan y del vino (del cáliz), puesto que los aspectos teológicos de supresión de todo lo que aludiera a sacrificio ofrecido, del canon, no eran fácilmente perceptibles para quienes estaban acostumbrados a que se dijera de espaldas al pueblo y en latín ininteligible. Acostumbrados a los sermones, los asistentes tampoco tuvieron por qué extrañar la prestancia que se daba a la predicación, incluso sobre la eucaristía, y se celebró a veces con entusiasmo la presencia de la música, de la recitación de salmos e himnos en lengua vulgar y en melodías para todos. Desde la pastoral, y aunque se suprimieran sufragios, indulgencias, sacramentos, se regularon las formas de piedad como el arte de morir e incluso el modo de confesarse.

Una de las realidades que más lamentó Lutero, con expresiones muy suyas, fue la de la ignorancia religiosa del común. Era una crítica, por lo demás, generalizada antes de que él la emitiera, como lo era la urgencia de la catequesis exigida por la jerarquía, por los predicadores, por los humanistas. Para conjurar estas carencias se había recurrido a métodos heredados de la Edad Media como eran los catecismos, como fueron también los dos catecismos que Lutero redactó en 1529, el *Catecismo mayor* (para párrocos) y el *Catecismo menor* (apto para ser memorizado). Su preocupación encontró respuesta adecuada si es que se juzga por el hecho de haber sido estos dos escritos los más impresos y reimpresos de toda la producción del reformador.

10.2. Administración de la Iglesia

La administración de la palabra y del sacramento, dados los presupuestos del sacerdocio universal, tendrían que haber sido un ministerio de todos. Pero las circunstancias obligaron a Lutero a ajustarse a las realidades, y tuvo que pensar en los párrocos, ministros que no fue tan difícil reclutar entre los curas y los frailes procedentes del papismo y acostumbrados a estos menesteres. Las universidades irían formando a los sucesores. Soñaba al principio con pastores libremente designados, llamados, por el pueblo, financiados por cajas comunes alimentadas de las rentas secularizadas.

No pudo prosperar esta autonomía, y los desórdenes de 1525, los apoyos de los señores que en la Dieta del año siguiente se declararon tan contrarios al edicto de Worms como partidarios del Evangelio «verdadero» de su Reforma, le hicieron confiar el control y la financiación de sus pastores a los príncipes y oligarquías urbanas. A fin de cuentas era lo que reclamaba en su manifiesto a la nobleza alemana. Con ello las funciones episcopales recayeron también sobre los príncipes una vez que en Alemania, contra las esperanzas de Lutero, no tuvo lugar la adscripción masiva de los obispos a la Reforma ni se registró la sucesión tranquila de Suecia. Y así, esta especie de episcopado territorial, que se pensó como solución provisional, se hizo permanente, y aunque fuese algún obispo luterano, como Nicolás Amsdorf para Naumburgo (1541), las tareas propias fueron competencia de los señores y oligarquías.

Ellos tuvieron también la competencia y las obligaciones de control y disciplinamiento de sus iglesias territoriales. El modelo sajón, establecido por el príncipe Juan Federico, fue el más aceptado. En

primer lugar con sus visitas (demasiado parecidas a las establecidas para los obispos católicos), que fueron un instrumento eficaz de penetración y regulación de la Reforma, de corrección de abusos. Y como tribunal de apelación, de inspección por los comisarios designados en todos los ámbitos de la fe y de las costumbres, actuó el Consistorio, demasiado parecido a las tan denostadas Curias romana, las episcopales e incluso con similitudes inquisitoriales. Con ello se consagraba la estatalización de las iglesias luteranas, lo cual tuvo sus ventajas al introducir sectores tan vitales como la enseñanza, la asistencia social, por los cauces modernos reclamados por los humanistas.

11. LA CONFRONTACIÓN: DEL DIÁLOGO A LA GUERRA

La formación de las iglesias territoriales, con la mezcla inevitable de inquietudes religiosas e intereses de por medio, tenía que conducir forzosamente a la confrontación entre los poderes católicos y los reformados. Carlos V se propuso evitar rupturas si bien con la política de reducir a todos a la antigua fe, tal y como se formuló en su edicto de Worms, y con un programa que no siempre encontró el respaldo de Roma (los obispos alemanes manifestaron su apatía ante un problema cuyo alcance no llegaron a entender). Como tenía que atender a tantos frentes enemigos, el de Francia y el de los turcos, estuvo permanentemente condicionado por las guerras y las negociaciones. Los adscritos a la Reforma aprovecharon estas distracciones forzosas y las ausencias del Emperador para afianzar sus posiciones y formar coaliciones de resistencia y de acción. Estaba en juego ya no sólo el Evangelio, la causa religiosa, sino también el poder, el cúmulo de intereses materiales llegados por las secularizaciones de bienes de la iglesia papista. En esta confrontación no puede decirse que faltaran los esfuerzos por llegar a la inteligencia a través de coloquios, de Dietas, pero las posiciones estaban ya tomadas, no eran posibles las cesiones, fracasó el diálogo y se tuvo que abocar a las luchas armadas.

11.1. Dietas y coloquios

La Dieta de Spira de 1526 fue reveladora de las posiciones que, sustancialmente, no cambiarían. El regente Fernando estaba demasiado acuciado por precisiones defensivas contra los turcos, a las puertas del Imperio prácticamente, y al mandato del lejano hermano Carlos V

para que no cambiase en nada lo establecido en Worms, para que se volviera a la situación de 1521, para que no se innovara nada en materia religiosa hasta el próximo concilio general o alemán, los príncipes y ciudades no solamente se negaron a devolver bienes desamortizados ni a cejar en la voluntad reformadora, sino que se afianzaron en el principio de que de sus decisiones serían sólo responsables ante Dios y ante el Emperador. Lo mismo aconteció con la de 1529, también en Spira, en la que buena parte de príncipes y ciudades firmaron su oposición al retorno de Worms por exigencias personales (no de los ciudadanos) de conciencia con la siguiente fórmula: «*Protestamos* ante Dios, el único creador, redentor y juez último de todos, que no podemos aceptar lo decretado porque hacerlo sería contrario a Dios, a su palabra sagrada, a nuestra conciencia, a la salvación de las almas». Aquella Dieta, además de haber originado que a los evangélicos se los llamara protestantes en adelante, evidenció el fracaso definitivo de la de Worms, reveló también que ya había príncipes (como los de Hessen y Sajonia) entusiasmados por la Reforma y dispuestos a organizar alianzas armadas, si ello fuera preciso, para defender la causa evangélica.

En la historia de las Dietas tuvo, o pudo tener, trascendencia excepcional la de Augsburgo de 1530. A la ciudad, prácticamente biconfesional, acudió el Emperador, ausente del Imperio desde 1522, animando el ambiente festivo creado en tales circunstancias, más aún si, como entonces, con la Dieta coincidió la festividad del Corpus y con sus procesiones (algunos príncipes evangélicos no participaron en ellas), tan solemnes ya antes de Trento. Carlos V había logrado la paz, otra paz, con Francia, y hasta el papa Clemente VII acababa de coronarlo en Bolonia. Acudía con la esperanza de lograr apoyos y subsidios para luchar contra el turco, tan cerca de Viena, y, logrado esto, para tratar de encauzar el problema religioso. Los jefes protestantes le hicieron cambiar el orden, y se negaron a ajustar ayudas militares y económicas si antes no se aclaraba la cuestión del Evangelio. Y en ello tuvo que convenir el Emperador.

Y comenzaron las negociaciones para la concordia religiosa, que en algún momento se vio como posible, concretamente en la primera fase, cuando los tratos se llevaban por Melanchton en representación de los luteranos, por humanistas del estilo de Alfonso Valdés y Gattinara por parte del Emperador. Consta el acercamiento que se produjo y que se puede constatar en el documento que presentó Melanchton, la conocida *Confesión de Augsburgo*, una propuesta que distinguía con claridad entre lo fundamental (los aspectos doctrinales)

y lo que se refería a los usos, abusos y costumbres. En cuanto a estos últimos hay explicaciones comprensivas. Por lo que se refiere a «los principales artículos de la fe» se vislumbran acercamientos inesperados en aquel clima. Hasta se pudo percibir que los luteranos preferían marcar las distancias, más que con los papistas, con los disidentes internos de Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau, cuya *Confesión tetrapolitana* (al igual que la zwingliana) ni siquiera fue atendida.

Pero todo fracasó cuando los erasmistas españoles desaparecieron o fueron apartados de la negociación, cuando se impuso la refutación del documento melanchtoniano procedente de los radicales Eck y Cocleo y portavoces de la intransigencia romana. Tampoco Lutero, que se informaba y observaba desde el cercano Coburgo, estaba muy de acuerdo con tantas concesiones de Melanchton, que redactó con prisas la «Defensa» contra la refutación papista. En consecuencia, los príncipes protestantes comenzaron a ausentarse y no harían caso a las determinaciones de devolución de bienes confiscados y de retorno a la antigua fe.

El fracaso no desalentó a todos, y los coloquios siguieron celebrándose hasta llegar a los de Hagenau, Worms (1540), que culminaron en la Dieta de Ratisbona (1541). Allí estaban, junto a los de siempre, Morone y Contarini, más dialogantes, y por parte protestante Melanchton, el comprensivo reformador de Estrasburgo, Butzer, con su pupilo Calvino (expulsado de Ginebra). Pero, al igual que en ocasiones anteriores, se impondría la obstinación de los curialistas y el miedo de Roma a un concilio (que ya se había convocado y desconvocado). Carlos V, ante la amenaza turca de siempre, se vio forzado a ceder y a concesiones secretas de posesión de bienes y cierta libertad de predicación de la Reforma. Pero no hubo forma de avenirse en cuestiones dogmáticas.

11.2. *Confrontaciones bélicas*

El fracaso de los coloquios condujo a lo previsible: a las armas. Los protestantes fueron más previsores, y ante las dificultades del Emperador para disponer de ejércitos imperiales, respaldado sólo en alianzas ocasionales y en el crédito de los tesoros de las Indias y en las capacidades de Castilla, se coaligaron para la defensa de sus intereses, que no eran sólo los religiosos. Contaban, además, con alianzas externas como la de Francia y Dinamarca, incluso con Enrique VIII, que de «defensor de la fe» había pasado a «protector de la Liga» de

Smalkalda (denominada así por el lugar en que se originó). Hay que decir que Roma, con sus celotipias hispanóforas y sus reticencias, resultó un cómplice envidiable.

La Liga consiguió conquistas territoriales como la de Württemberg (1534) a costa de los Habsburgo, el ducado de Brunswick, Westfalia, mientras el ducado electoral del Palatinado (1546) y, efímeramente éste, el arzobispado también electoral de Colonia (1543) pasaban a la Reforma. El Emperador reaccionó, y por 1546 disponía ya de ejércitos aprestados para la causa católica y de alianzas que aislaban a la Liga protestante, con su líder Felipe de Hessen distraído en otras cosas más personales y con el otro líder, su mejor militar, Mauricio de Sajonia, que sería ganado por Carlos V a cambio de promesas sobre territorios de la otra Sajonia, la electoral, a costa del duque Juan.

11.3. La muerte de Lutero

Por aquellos años de 1546-1547 se habían producido cambios decisivos en el orden internacional, al haber fallecido el rey francés Francisco I, Enrique VIII y Hayderin Barbarroja. El papa Paulo III parecía responder a las propuestas imperiales. También había desaparecido Lutero.

En los últimos tiempos no cesó en su actividad multiforme a pesar de los desalientos que de vez en cuando le asaltaban. Y así salieron de su pluma escritos que no hacían sino afianzar sus posiciones y sus rechazos. En 1543 daba a luz su airado libro *Contra los judíos y sus mentiras*. En 1545 prologaba el primer tomo de la impresión completa de sus obras en el que insertaba la confesión autobiográfica, entre real y transfigurada ya, de su trayectoria reformadora, y se despedía con el furibundo panfleto *Contra el Papado de Roma fundado por el demonio*.

Su muerte se produjo en la madrugada del 18 de febrero, cuando había vuelto a Eisleben, su lugar natal, para componer diferencias familiares de los condes de Mansfeld. Dado el significado del morir entonces, pronto aparecieron versiones católicas que le aplicaron el modelo estereotipado de la muerte del réprobo y apologías luteranas de cuño hagiográfico. Se sabe que murió entre dolencias del mal de piedra, de angina de pecho, recitando oraciones evangélicas en latín y después de encomendar a Dios su espíritu.

Su cadáver fue trasladado a Wittenberg, su verdadera patria, enterrado en la iglesia del castillo y aclamado y venerado como se

hacía con los cuerpos de los santos. No pudo faltar el sermón fúnebre pronunciado por el fiel amigo y, a partir de entonces, su relevo en las miradas hacia la cuna del luteranismo, Felipe Melanchton.

Y así, entre torpezas de la Liga de Smalkalda, traicionada por su jefe Mauricio de Sajonia, los ejércitos procedentes de diversos frentes, con el más activo del duque de Alba, pudieron unirse y derrotar de forma contundente a las tropas protestantes en la batalla de Mühlberg (24 de abril de 1547). Esta victoria fue mitificada, y de todas formas no supuso solución definitiva alguna, si bien el régimen interino impuesto por el Emperador (*Interim* de Augsburgo, 1548) fue otro intento de pacificación en beneficio del catolicismo. Para los protestantes resultó impopular a pesar de que no se aludiese a la devolución de los bienes secularizados y se hiciesen concesiones en el celibato sacerdotal y en la comunión bajo las dos especies. Solamente se actuó con cierta firmeza para reinstaurar el catolicismo en las ciudades del sur, las más inquietas, y cuyos jefes tuvieron que emigrar hacia la Inglaterra propicia de Eduardo VI (Butzer) o hacia Magdeburgo, convertida en signo de ortodoxia del luteranismo riguroso en contraste y en oposición con el más indulgente de Wittenberg (o sea, de Melanchton).

Pronto cambiaron las circunstancias. Magdeburgo actuaba como animadora de la oposición, Carlos V fracasaba en sus planes dinásticos, en su cerco a la ciudad de Metz, su sucesor y hermano el rey de Romanos Fernando no ocultaba sus reticencias, el rey francés Enrique II miraba más a sus intereses que a las ortodoxias, y fallaba Mauricio de Sajonia, empeñado en borrar sus traiciones anteriores y jefe, de nuevo, de la Liga. Todo ello acontecía en 1552, cuando los ejércitos de Smalkalda forzaron la derrota de los imperiales y Carlos V, enfermo y desilusionado, tuvo que refugiarse en Austria en una retirada poco airosa.

12. LA PAZ

En este clima de desaliento imperial y de cansancio de todos hay que situar tanto como supuso la Paz de Augsburgo (25 de septiembre de 1555). Fue la que sancionó el fracaso imperial de reducir el Imperio a la unidad de la fe, la que fijó las posiciones luteranas territoriales y la que posibilitó la convivencia (decir tolerancia sería demasiado) en el Imperio de las dos confesiones, la católica y la luterana.

Carlos V, incapacitado para tales cesiones y compromisos, no asistió a la Dieta de las abdicaciones y delegó todo en su hermano Fernando, más dialogante que él. También delegaron otros príncipes y ciudades protestantes en sus letrados, en sus consejeros, más diplomáticos todos ellos. La ausencia de teólogos dogmáticos posibilitó la paz a costa de la unidad religiosa, relevo de valores que posibilitaría la convivencia o, mejor, la coexistencia de luteranos y católicos (del calvinismo ni mención se hacía, y los otros marginales anabaptistas y antitrinitarios eran rechazados por todos).

Generalmente se suele simplificar el resultado de aquellas negociaciones con el establecimiento del principio *cuius regio, eius religio*. Hay que decir que tal formulación no apareció en los textos de la paz y sí, en cambio, el de *Ubi unus dominus, ibi sit una religio*, con lo cual la opción por una de las dos confesiones no se atribuía sino al príncipe, al señor territorial. Los súbditos no tenían más opción que la de adoptar la confesión del señor o, en caso contrario, la de emigrar. Aunque se dieron algunos casos de conversiones, no se registró ninguna migración masiva, puesto que todos estaban muy acostumbrados a aceptar la religión oficial del Estado, cuya modernización era incompatible con el pluralismo confesional. Otro caso era el de las ciudades libres e imperiales, donde se impuso el respeto de fe, cultos, bienes de luteranos y católicos, lo que no quiere decir que siempre se observase con rigor, pero inauguró un cierto clima de tolerancia urbana.

El rey Fernando, que actuó con realismo, logró que se admitiese, a pesar de las resistencias protestantes, su célebre «reserva eclesiástica» o *declaratio ferdinandea*. Intentaba proteger a los católicos ante posibles veleidades de los príncipes y señores eclesiásticos, tan frecuentes en el Imperio, que quisieran cambiar de confesión. En el caso de hacerlo, su decisión sólo tendría alcance personal; los súbditos no tendrían obligación de aceptar la nueva fe y los señores (obispos casi siempre) tendrían que renunciar a su dignidad, a los bienes, a la jurisdicción, que pasaría a los cabildos. Este «reservado» no pasó al cuerpo legal de la Dieta, pero explica que los obispos católicos procedieran con cautela y que los luteranos tuvieran que aceptarlo aunque a regañadientes.

13. LA CONFESIONALIZACIÓN

Salvo leves alteraciones, como la del paso del Palatinado al calvinismo ya en la década de los sesenta, se fijó el mapa confesional del Imperio,

tan debilitado ya al haber perecido el signo de la unidad de fe de la cristiandad. Y se entró en una época que últimamente se está denominando con la expresión tan escasamente correcta de «confesionalización», es decir, la adopción de confesiones claras de fe impuestas por los príncipes como signo de identidad de sus territorios. Fue la función desempeñada para las naciones católicas por el concilio de Trento, con su catecismo, y para las luteranas por el *Libro de la concordia* de 1580.

El llegar a la concordia luterana fue una empresa laboriosa, ya que desde los mismos días de Lutero, con mayor intensidad después de su muerte, se habían desencadenado pugnas teológicas disgregadoras. Casi siempre se refirieron al problema antropológico de la sempiterna conciliación de fe y obras, de justificación y santificación, y tuvieron a Melancton (que nunca perdió su talante humanista) como objetivo de sus ataques. Fueron las controversias antinomista (la fe sobre las obras), sinergista (la fe con la libre cooperación del justificado), adiaforística (indiferencia ante determinadas cuestiones secundarias), osiándrica (dimensión mística de la justificación), etc. La ortodoxia rigurosa, sin concesiones, fue personificado por el genseioluterano Flacius Illyricus (1520-1575) y se encastilló en Magdeburgo; de su universidad salieron las *Centurias de Magdeburgo* (1557-1574), la versión histórica confesional, voluminosa y anticatólica, que presentaba el pasado de la Iglesia corrompida por el Papado y retornada a su pureza original por Lutero, pero por el de su interpretación estricta. Fueron guerras internas al luteranismo a veces dolorosas. Esfuerzos denodados que se hicieron desde 1555, reasumidos por Jacob Andreas en 1567, cristalizaron en el *Libro de la concordia* de 1580. Se publicaban los textos más significativos del luteranismo como referencias universales: la *Confesión de Augsburgo* juntamente con su *Apología*, así como los *Catecismos* de Lutero y sus *Artículos de Smalkalda*. El *Epítome* elaborado a base de estos textos es una síntesis de las coincidencias, de la confesión que sirvió como unidad. Junto a las adhesiones, allí estaban los rechazos también como elemento de coincidencias: del catolicismo, del calvinismo y de los movimientos marginales personificados en los anabaptistas.

Trento para unos y el *Libro de la concordia* para otros constituyen el fundamento de la llamada confesionalización, paradigma en boga para explicar la realidad que de sobra se conocía: la imposición de la unidad de fe como programa político modernizador de los Estados, el disciplinamiento de las costumbres, el control en definitiva de la vida por parte del poder político y por tantos instrumentos

como tenía a su disposición (desde la enseñanza, las Inquisiciones, la propia confesión para quienes la admitían). Todo ello contemplado como acciones e imposiciones desde arriba, desde el poder y sus mediaciones. En realidad, todos éstos fueron los resortes de la intolerancia, dominante (siempre hubo aislados excepcionales) hasta el final de la guerra de los Treinta Años y las paces, ya sí modernas, de Westfalia.

El modelo de la confesionalización, formulado hace muchos años, desarrollado en los últimos veinte por la historiografía preferentemente alemana, ha fascinado a numerosos historiadores como clave de interpretación casi absoluta no sólo de la dimensión religiosa, sino también, siguiendo más o menos implícitamente pautas tan poco rigurosas como las postweberianas, hasta de los mecanismos económicos. Hoy están cambiando los puntos de vista, como puede constatarse en los matices que van introduciendo incluso quienes más seriamente contribuyeron a afianzar la teoría. Una muestra de esta evolución pueden ser las investigaciones llevadas a cabo por la Asociación de Historia de la Reforma (*Verein für Reformationsgeschichte*). En 1985, conducido por Heinz Schilling, tenía lugar el simposio que se explayaba sobre la confesionalización reformada en Alemania (la segunda Reforma); tres años más tarde estudiaba la confesionalización luterana; en 1993 analizaba la confesionalización católica. En el año 2003 acaba de publicar la crítica que buen número de investigadores formulan al paradigma de la confesionalización, insostenible si se tiene en cuenta la microhistoria local, los movimientos desde abajo, la —como dicen— interconfesionalidad, transconfesionalidad e intraconfesionalidad.

Lo que interesa en verdad es la realidad de que luteranismo y catolicismo, sobre todo en el Imperio, quedaron claramente definidos en sus posesiones territoriales a partir de 1555. Los mutuos rechazos e ignorancias se convirtieron casi en instintivos ahondando dos mentalidades religiosas irreconciliables. Los cambios posteriores fueron escasos por lo que se refiere a las posesiones confesionales hasta 1648 con las paces de Westfalia, en las que, además de hacer acto de presencia un nuevo lenguaje, ya secularizado, se reconoció legalmente lo que era un hecho: la presencia del calvinismo, con centros tan activos en el Imperio como el Palatinado y con su *Catecismo de Heidkberg*, que se convertiría en el libro predilecto del proselitismo confesional de los calvinistas.

1. Lutero, *Controversia sobre el valor de las indulgencias: las noventa y cinco tesis*

Por amor a la verdad y por el anhelo de alumbrarla, las tesis suscritas serán disputadas en Wittenberg, bajo la presidencia del R. P. Martín Lutero, maestro en artes y en teología y lector ordinario de la misma en este lugar. Suplica, por tanto, que intervengan por escrito los que no pueden estar presentes a nuestro debate oral. En el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Amén.

1. Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo «haced penitencia», etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.
11. La cizaña aquella de conmutar la pena canónica por la pena del purgatorio debió sembrarse mientras los obispos estaban dormidos.
20. La remisión plenaria de todas las penas por el papa no se refiere a todas las penas sin más, sino sólo a las por él impuestas.
21. Se equivocan, por tanto, los predicadores de la indulgencia que en virtud de la potestad del papa pregonan que el hombre se ve libre y salvo de toda pena;
22. no remite a las almas del purgatorio ninguna de las penas que, a tenor de los cánones, debieran haber satisfecho en esta vida.
24. Por eso se está engañando a la mayor parte del pueblo con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena.
27. Predican a los hombres que el alma vuela (al cielo) en el mismo instante en que la moneda suena en el cepillo.
28. Es cierto que por la moneda que suena en el cestillo se puede aumentar la colecta y la avaricia, pero el sufragio de la Iglesia depende sólo de la voluntad divina.
31. El ganar de verdad las indulgencias es tan raro, es decir, tan rarísimo, como dar con una persona verdaderamente arrepentida.
32. Se condenarán por toda la eternidad, con sus maestros, cuantos se creen que aseguran su salvación a base de cartas de perdones.
36. Todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aun sin la adquisición de las cartas de indulgencia.
41. Hay que predicar con mucha cautela las indulgencias apostólicas, no vaya a suceder que el pueblo entienda equivocadamente que hay que preferirlas a las restantes obras de caridad.
47. Hay que enseñar a los cristianos que la adquisición de indulgencias es libre, no obligatoria.
50. Hay que enseñar a los cristianos que si el papa fuese consciente de las exacciones cometidas por los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de San Pedro se convirtiera en cenizas antes que edificarla a costa de la piel, de la carne y de los huesos de sus ovejas.

71. Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales apostólicas;
72. pero sea bendito quien se preocupe de luchar contra la desvergüenza y la licencia verbal del predicador de las indulgencias.
81. Esta predicación licenciosa hace que ni siquiera a los letrados les resulte fácil salvar la reverencia debida al papa de las calumnias o de las burlas chistosas de los laicos;
82. a saber: «¿por qué el papa no vacía el purgatorio por su caridad santísima y por la gran necesidad de las almas, que es la causa más justa de todas, si redime almas innumerables por el funestísimo dinero de la construcción de la basílica, que es la causa más insignificante?».
86. Item: «¿Por qué el papa, cuyas riquezas hoy día son más crasas que las de los más opulentos crasos, no construye una sola basílica de San Pedro con su propio dinero, mejor que con el de los pobres fieles?»;
88. Item; «¿qué mayor bien pudiera sobrevenir a la Iglesia que el que el papa, en vez de conceder, como hace, una vez al día estas remisiones y participaciones, las concediese a cada fiel cien veces a diario?».
91. Todas estas cosas se solucionarían, incluso ni tendrían lugar, si las indulgencias se predicasen conforme al espíritu y a la mente del papa.
92. ¡Fuera, por tanto, todos los profetas que predicán al pueblo de Cristo «paz, paz» y no hay paz!
93. ¡Bienvenidos todos los profetas que predicán al pueblo de Cristo «cruz, cruz», puesto que ya no es tal cruz!
94. Hay que tratar de exhortar a los cristianos a que sigan a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infiernos;
95. y a que confíen así en entrar en el cielo a través de muchas tribulaciones, mejor que basados en las seguridades de la paz.

(Lutero, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 64-69.)

2. El descubrimiento o «la experiencia de la torre»

Mientras tanto, y en aquel mismo año (1519-20) volví a exponer el Salterio para interpretarlo de nuevo, con la confianza de conocerlo mejor después de haber manejado en mis cursos las cartas de Pablo a los Romanos, a los Gálatas y la carta a los Hebreos. Me sentí acuciado por un deseo extraño de conocer a Pablo en la carta a los Romanos; mi dificultad estribaba entonces no en la entraña sino en una sola palabra que se halla en el capítulo primero (1,17): «la justicia de Dios está revelada en él» (en el Evangelio). Odiaba la expresión «justicia divina», que siempre había aceptado, siguiendo el uso y costumbre de todos los doctores, en un sentido filológico de la llamada justicia formal y activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia la más turbada, y mis satisfacciones resultaban incapaces para conferirme la paz. No le amaba, sino que cada vez aborrecía

más al Dios justo, castigador de pecadores. Contra este Dios me indignaba, alimentando en secreto, si no una blasfemia, sí al menos una violenta murmuración: «¿no bastará —me preguntaba— con que los pecadores miserables y eternamente perdidos por el pecado original fuesen castigados con toda suerte de males por la ley del decálogo? ¿por qué es necesario entonces que por el Evangelio añada Dios nuevos sufrimientos y lance contra nosotros, también a través del Evangelio, su cólera y su justicia?». En estas circunstancias estaba furioso, con la conciencia turbada y rabiosa. No obstante, volvía y revolví este pasaje, espolcado por el ardiente deseo de escudriñar lo que san Pablo quería decir en él.

Hasta que, al fin, por piedad divina y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: «la justicia de Dios se revela en él», «conforme está escrito: el justo vive de la fe». Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del Evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: «el justo vive de la fe». Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las puertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva. La repasé tal como la recordaba de memoria, y me confirmé en la analogía de otras expresiones como «la obra de Dios es la que él opera en nosotros», «la potencia divina es la que nos hace fuertes», «la sabiduría de Dios es por la que nos hace sabios», «la fuerza de Dios», «la salvación de Dios», «la gloria de Dios».

Desde aquel instante, cuanto más intenso había sido mi odio anterior hacia la expresión «la justicia de Dios», con tanto más amor comencé a exaltar esta palabra infinitamente dulce. Así, este pasaje de Pablo en realidad fue mi puerta del cielo. Leí después la obra *Del espíritu y la letra* de Agustín, donde, inesperadamente, me encontré con que también él interpreta la justicia de Dios en este sentido: la justicia con que Dios nos reviste al justificarnos; y aunque esto no esté acabadamente expresado, aunque no explique con toda claridad lo relativo a la imputación, le pareció bien enseñarnos que la justicia de Dios es la justicia por la que somos justificados. Mejor pertrechado con estas reflexiones, me puse a explicar los salmos por segunda vez. La obra pudiera haber cuajado en un gran comentario de no haberme convocado de nuevo al año siguiente el emperador Carlos V a la Dieta de Worms, viéndome precisado a interrumpir la empresa.

(«Prólogo a las Obras latinas» [1545], en Lutero, *Obras*, cit., pp. 370-371.)

3. Conclusión del discurso en la Dieta de Worms (1521)

Por este motivo, ruego a vuestra serenísima majestad, a vosotros, ilustres señorías, y a todo el que pueda hacerlo, tanto el mayor como el más pequeño, por la misericordia de Dios, que me prueben y me convenzan de mis yerros, que se refute a base de los escritos evangélicos y los proféticos. Si resultare

que debo instruirme mejor, nadie mejor dispuesto que yo a retractar cualquier error, fuera el que fuere, y sería el primero en arrojar mis escritos a las llamas.

Lo que acabo de decir evidencia que he considerado y sopesado suficientemente las urgencias, peligros, inquietudes y disensiones que surgirán en el mundo con ocasión de mi enseñanza, como se me reprochó ayer con enérgica gravedad. Lo que más me regocija en todo esto es contrastar que con motivo de la palabra de Dios nacen pasiones y disensiones, porque éste es el camino, la manera y el suceso que sigue la palabra de Dios sobre la tierra conforme a lo dicho por Cristo; «No vine a traer la guerra; he venido para separar al hijo del padre, etc.» (Mt 10,34ss.). Es necesario que nos acordemos de lo admirable y terrible que es nuestro Dios en sus juicios, para que el anhelo de apaciguar los disturbios no comience por rechazar la palabra de Dios, no vaya a ser que este intento nos acarree un diluvio de desgracias insufribles. Debemos vigilar para que el reinado de nuestro joven y privilegiado príncipe Carlos (en el que, después de Dios, se cifran tan grandes esperanzas) no sea desgraciado y se inaugure con funestos auspicios...

Es preciso, pues, temer a Dios. Si digo estas cosas, no es porque crea que en tan elevadas cumbres tengan necesidad de mis enseñanzas y advertencias, pero no puedo sustraer a mi Alemania el servicio al que le estoy obligado.

Y con estas palabras me recomiendo a vuestra serenísima majestad y a vuestras señorías, suplicando humildemente que no toleren que las pasiones de mis adversarios me hagan injustamente detestable ante vos. He dicho.

(Después que hube hablado de esta suerte, el heraldo imperial me quiso reprender con dureza. Dijo que no me habla ceñido al asunto y que no era cosa de volver a discutir puntos que ya habían sido condenados y definidos por los concilios. Me demandó entonces una respuesta simple y sin sutilezas: «¿Quería retractarme o no?». He aquí lo que entonces respondí.)

Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré «sin cuernos ni dientes»: A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. (Aquí estoy; no puedo actuar de otro modo. Que Dios me ayude. Amén.)

(Lutero, *Obras*, cit., pp. 174-175.)

4. Postura de Lutero ante la «guerra de los Campesinos» (1525)

Además, un rebelde al que se le puede convencer de su crimen es un proscrito de Dios y del emperador, de forma que realiza una buena acción el

primero que le estrangule cuando pueda, porque todo ser humano, ante un rebelde público, es a la vez lo mismo que cuando se declara un incendio, el mejor es el que puede extinguirlo. Pues bien, la insurrección no es sólo un asesinato; es como un vasto incendio que abrasa y destruye el país. La revuelta inunda a un país de crímenes y de sangre, siembra viudas, huérfanos y destruye todo como la más terrible de las calamidades. Por eso aquel a quien le sea posible debe abatir, estrangular, matar a palos, en público o en privado, igual que hay que matar a palos a un perro rabioso, y pensar que no puede hallarse nada tan venenoso, nada tan nocivo y diabólico como un sedicioso. Si tú no lo matas, será él quien te mate a ti y todo un país contigo [...] Pero la autoridad que es cristiana y tolera el Evangelio (lo que priva a los campesinos de cualquier excusa para atacarla) debe actuar en este caso sin temor. En primer lugar, ha de encomendar el asunto a Dios, reconocer que nos hemos merecido lo que pasa y recelar que quizá sea Dios mismo quien excite de esta suerte al diablo como castigo colectivo del país alemán. Después, que pida humildemente ayuda contra el diablo, porque no estamos aquí sólo luchando contra la carne y la sangre, sino contra los malos espíritus que andan por los aires y a los que sólo se puede hostigar a fuerza de oración [...]. Porque en estas circunstancias un príncipe tiene que considerarse como agente de Dios, como un servidor de su cólera y como depositario de la espada contra estos canallas si no castiga ni se opone y deja de cumplir su función, peca a los ojos de Dios tan gravemente como el que asesina sin haberle sido confiada la espada. Porque si teniendo esta potestad no castiga con la muerte o efusión de sangre, se hace responsable de todos los asesinatos y maldades que cometan estos canallas, lo mismo que quien, deliberadamente descuidando la orden divina que ha recibido, permite el mal que puede y debe impedir. Por eso no hay que dormirse ahora; no valen ya la paciencia ni la misericordia. Es la hora de la espada y de la cólera, y no la hora de la gracia.

Así, pues, la autoridad tiene que proceder confiada y golpear con la conciencia tranquila mientras corra sangre por sus venas. Porque cuenta en esto con la ventaja de que los campesinos actúan con intención torcida, con que su causa es injusta y con que el campesino que pierde su vida en la lid, se perderá también en cuerpo y alma y se irá para siempre con el diablo. Por el contrario, la autoridad procede con buena conciencia, es justa su causa, y puede decir a Dios con corazón firme: «aquí me tienes» [...].

Por eso, queridos señores, iliberad, salvad, ayudad a esta pobre gente, tened piedad de ellos!, y quien pueda, ipinche, raje, golpee y estrangule! Bienaventurado tú si en la empresa tienes que perder la vida; jamás alcanzarás muerte más dichosa. Porque mueres en aras de la obediencia y la palabra de Dios y en servicio del amor por librar a tu prójimo del infierno y de las garras del diablo. Suplico que quien pueda hacerlo huya de los campesinos como del mismo demonio. En cuanto a los que no huyen, pido a Dios se digne iluminarlos y convertirlos. Y a los que no se conviertan haga Dios que jamás tengan fortuna ni éxito. Digan aquí todos los fieles cristianos amén. Porque esta oración es justa y buena y grata a Dios; lo sé. Si alguno piensa

que esto es demasiado duro, que considere que la revuelta es intolerable y que en todo momento hay que estar a la espera de la destrucción del mundo.

(Lutero, *Obras*, cit., pp. 274 ss.)

5. Lutero, su Biblia y el idioma alemán moderno

Si yo, el doctor Lutero, hubiera podido sospechar que todos los papistas juntos estuviesen dotados para traducir exacta y correctamente un capítulo de la Escritura, me hubiera rebajado con toda seguridad y les habría pedido su ayuda y su asistencia para la traducción del Nuevo Testamento. Pero me he ahorrado, y les he ahorrado, esta molestia, puesto que sabía muy bien, y lo sigo viendo con mis propios ojos, que ninguno de ellos tiene idea de cómo hay que traducir o hablar el alemán correctamente. Se percibe con mucha claridad que es a partir de mi traducción y de mi alemán como están aprendiendo a escribir y hablar el alemán; me están robando este idioma mío, del que ignoraban casi todo antes. Sin embargo, no me lo agradecen, sino que lo usan como arma contra mí. Se lo tolero, ya que me halaga haber enseñado a hablar a mis discípulos ingratos y además enemigos.

En mi traducción me he esforzado por ofrecer un alemán limpio y claro. Nos ha sucedido con mucha frecuencia estarnos atormentando y preguntando durante dos, tres o cuatro semanas por una sola palabra y no haber dado con ella todavía. Cuando andábamos traduciendo a Job, nos ocurría al maestro Felipe (Melanchton), a Aurogallo y a mí, que apenas si acabábamos tres líneas en cuatro jornadas. Amigo, ahora lo tienes traducido y a tu disposición; quien lo desee puede leerlo y hacerse con él. Los ojos pueden pasar ahora tres o cuatro páginas sin un solo tropiezo. No se advierten los pedruscos y troncos que hay; se transita por él como por tabla bien pulida, por la sencilla razón de que nosotros hemos tenido que sudar y pasar aprietos antes de quitar esos pedruscos y esos troncos para que se pueda caminar sin estorbos por él. Es muy bonito arar cuando la tierra está limpia, pero a nadie le agrada arrancar los árboles y los troncos y desbrozar el terreno.

No hay que solicitar a las letras latinas cómo hay que hablar el alemán, que es lo que hacen esos borricos. A quienes hay que interrogar es a la madre en la casa, a los niños en las calles, al hombre corriente en el mercado, y deducir su forma de hablar fijándose en su boca. Después de haber hecho esto es cuanto se puede traducir: será la única manera de que comprendan y de que se den cuenta de que se está hablando con ellos en alemán.

¿Qué decir sobre el arte de traducir? Si tuviese que justificar y razonar cada una de mis palabras me pasaría un año entero escribiendo sobre el particular. Sé muy bien por experiencia el arte y trabajo que supone la traducción. Y por eso no aguanto que esos borricos papistas y esos mulos, que no tienen ni idea de lo que significa porque nunca lo han intentado, se constituyan en jueces y censores en esta cuestión. A quien no le plazca mi traducción que la deje tranquila; el diablo estará agradecido a quienes no les

guste y a quienes, sin contar con mi voluntad y con mi ciencia, se empeñen en criticarla. Si hay que censurarla, seré yo mismo el que lo haga; si no lo hago yo, que dejen en paz mi traducción y que cada uno haga enhorabuena otra por mí.

(«Misiva sobre el arte de traducir» [1530], en Lutero, *Obras*, pp. 308, 310-312.)

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Lutero, M.: *Escritos políticos*, ed. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1986.
Lutero, M.: *Obras*, ed. de T. Egido, Sígueme, Salamanca, 1977.
Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1989.

Bibliografía

- Brecht, M.: *Martin Luther*, 3 vols., Calwer, Stuttgart, 1981-1987.
Burkhardt, J.: *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617*, Kohlhammer, Stuttgart, 2002.
Edwards Jr., M. U.: *Printing, propaganda and Martin Luther*, University California Press, Berkeley, 1994.
Egido, T.: «Carlos V y Lutero», en *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Sociedad Estatal para las Conmemoraciones de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, vol. V, pp. 225-249.
Egido, T.: «Las relaciones de Lutero y Erasmo en el marco de la Reforma», en *Erasmo en España. La recepción del Humanismo en el primer Renacimiento español*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Salamanca, 2002, pp. 59-69.
García Villoslada, R.: *Martin Lutero*, 2 vols., BAC, Madrid, 1973.
Iserloh, E. y Müller, G. (eds.): *Luther und die politische Welt*, Franz Steiner, Stuttgart, 1984.
Oberman, H. A.: *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza, Madrid, 1992.
Press, V.: «Der Kaiser, das Reich und die Reformation», en K. Löcher (ed.): *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1883*, 1984, pp. 61-94.
Reinhard, W. y Schilling, H. (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1995.

- Rublack, H.-Chr. (ed.): *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992.
- Schilling, H. (ed.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1986.
- Stadtwald, K.: *Roman popes and German patriots: antipapalism in the politics of the German humanist movement from Gregor Heimburg to Martin Luther*, Droz, Genève, 1996.
- Von Greyerz, K., Jakubowski-Tiessen, M., Kaufmann, Th. y Lehmann, H. (eds.): *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2003.

IV

LAS REFORMAS PROTESTANTES

Teófanés Egido

No todas las reformas que surgieron, con desigual fortuna, en el siglo XVI, cristalizaran o no en iglesias y confesiones, tienen que relacionarse directamente con Lutero. Algunas, incluso, no pudieron ser más opuestas a sus ideas. Pero todas se encontraron con un terreno por él roturado: con la sagrada Escritura como fuente y norma de inspiración y de actuación, con la ruptura con un Papado de Roma que ya no tenía autoridad. Y casi todas exigían que la palabra de Dios se tradujera en transformaciones sociales, eclesiales e incluso políticas. Fue lo acontecido en los cantones suizos, en movimientos de Alsacia, en visiones de Müntzer o de los anabaptistas, en la iglesia de Ginebra. El anglicanismo, del que nos ocuparemos, tuvo otros motivos y otro talante.

1. EL PROYECTO DE ZWINGLIO

Suiza, a principios del siglo XVI, era un Estado singular, plurilingüe, formado por trece cantones con autonomía pero federados y con organismos comunes como la Dieta, reguladora de las relaciones internas y de la política exterior. Junto a ellos, había cantones federados, sin derechos plenos, como, por ejemplo, Ginebra. Unos cantones eran eminentemente rurales (como Zúrich), otros claramente urbanos (como Basilea), y alguno de ellos, como Berna, con tendencias hegemónicas. Todos ellos estaban gobernados por oligarquías urbanas, por terratenientes bien dotados, y en las Asambleas o Consejos de casi todos se iban imponiendo los militares. Y en todos vibraba

un sentimiento nacionalista alimentado por tradiciones y leyendas (la más conocida la de Guillermo Tell), expresivas del anhelo de independencia de su situación feudal, aunque tan debilitada en la realidad, de los Habsburgo o de Borgoña.

La Suiza de entonces no estaba aislada ni mucho menos. Más bien era un cruce de caminos obligado para las principales potencias y para los viajeros y soldados de la cristiandad. Sus valles, superpoblados, nutrían de mercenarios a los ejércitos que se los disputaban (los pontificios lo sabían muy bien). Sus ciudades eran centros de Humanismo, y Basilea el hogar activo de la impresión de libros con impresores tan significativos como Froben, el preferido de Erasmo y uno de los lanzadores de Lutero fuera de Alemania. Viajes, soldados en tantos frentes, libros, fueron los mejores portadores de las ideas reformadoras que se agitaban en tantos sitios y que recababan en Suiza, donde la jerarquía y el clero no supieron o no quisieron reaccionar.

En este ambiente fueron acogidas de forma inmediata las ideas y actitudes de Lutero y en él se configuró el proyecto original de Ulrich Zwinglio (Wildhaus, 1484). De la misma generación de Lutero y perteneciente también a una familia campesina acomodada y clerical, después de graduarse en Artes (no fue tan teólogo como Lutero), por influjos de un tío cura obtuvo una prebenda en Glaris (1506-1516), cuya juventud vivía de la guerra como mercenaria y pontificia: con ella se enrolaba su párroco como capellán, de suerte que los primeros servicios pastorales de Zwinglio lo fueron al servicio de los intereses papales. Tras el desastre de Marignano con la pérdida de tantos jóvenes de Glaris en el campo de batalla, el párroco se convirtió en pacifista en un pueblo que vivía de las armas y opuesto, por tanto, a las ideas de su pastor. Tuvo entonces que establecerse en Einsiedeln (1516-1518), centro célebre y concurridísimo de peregrinaciones e indulgencias, y donde la hagiografía situó protestas sonoras, cual las de Lutero, que no existieron en realidad.

La transformación de Zwinglio llegaría por otros motivos y cuando ya se hallaba en Zúrich, ciudad mucho más activa con sus 6.000 habitantes, como predicador y deán de la colegiata y, por lo mismo, con más capacidad de influir en la opinión. En primer lugar por la formación humanista que se fue adquiriendo de mano del erasmismo, de la lectura de los *Adagios*, del *Enchiridion militis christiani*. Cuando cayó en sus manos la edición del Nuevo Testamento de Erasmo se encontró con el instrumento fundamental que le fue descubriendo el modelo de iglesia evangélica, despojada de tradiciones humanas, de mediaciones, de jerarquías, de exterioridades ri-

tuales. Su descubrimiento no se aplicó sólo a la salvación individual (era algo ya logrado por Lutero): se llevó a la exigencia de reformas sociales, políticas incluso, en franca ruptura con la iglesia tradicional.

Sobre este fondo hay que situar gestos de ruptura que, sin ser trascendentales, tuvieron gran publicidad, como el hecho de renunciar a sus vínculos con Roma devolviendo la pensión de que disfrutaba, o como el ataque contra la abstinencia al defender la comida de salchichas durante la cuaresma, con la consiguiente apología en su libro *Sobre la elección y el libre uso de los alimentos*, o su lucha contra el celibato sacerdotal, casándose y respondiendo a su obispo de Constanza con el *Apologeticus architeles* (Primera y última palabra), proponiendo la sagrada Escritura como la única fuente de fe y de comportamientos.

En Zúrich se respiraba ya el ambiente reformador introducido por otros y había afectado al Consejo de la ciudad que, ante los silencios y la pasividad del obispo, decidió por sí mismo, y tras la disputa pública justificadora, adoptar la forma de fe y de iglesia que proponía la autoridad de Zwinglio en sus *Sesenta y siete tesis* (29 de enero de 1523).

Hubo en Zúrich también impaciencias por imponer la nueva iglesia, impaciencias que se tradujeron en las iconoclastias que querían borrar los símbolos de la antigua fe, la supresión de los sacramentos (el bautismo y la cena no eran más que otros símbolos), de los cánticos, la imposición de una liturgia adusta, sin música (fue algo excepcional en la historia de la Reforma), con misa en alemán, con la hegemonía de la palabra. Se secularizó la asistencia social, socorrida con bienes de las instituciones de la antigua iglesia, y se insistió en la enseñanza, también secularizada, a la que se aplicaron las rentas de la colegiata. Gracias a ello en la ciudad se fundó la escuela denominada «Prophezei» con teólogos, filólogos, humanistas, escrituristas (entre los cuales estaba el sabio Pellikan), con el doble empeño de la formación bíblica de jóvenes, por una parte, y, por otra, preparar comentarios y la edición de la Biblia en alemán que apareció en 1529, es decir, años antes de que Lutero ofreciera su versión completa. Zwinglio dotó a su iglesia de rituales de la liturgia renovada, de obras catequéticas como su *Breve instrucción cristiana* (1523) y de tratados dogmáticos (contra los anabaptistas) como el *Comentario sobre la verdadera religión* (1525).

A pesar de que las formas recordaran a las de Lutero, el fondo de la teología zwingliana, de raigambre humanista, estaba lejos de la de Wittenberg en cuestiones para entonces sustanciales. La mis-

ma manera de acercarse a la Escritura sagrada indica que la literalista de Lutero poco tenía que ver con la de Zwinglio, que daba amplios márgenes al espíritu. El problema de la eucaristía reveló como ninguno estas lejanías que se manifestaban en auténticos odios teológicos. Lutero estaba aferrado a la letra neotestamentaria y, por lo mismo, convencido de que la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo no sólo era real, sino también física al mismo tiempo que la del pan y la del vino (consustanciación); Zwinglio, más racionalista, estaba incapacitado para aceptar tales presencias, y la comunión no trascendía de la presencia simbólica, significativa y recordatoria del cuerpo de Cristo. La polémica, durísima por ambas partes, llena de insultos, llevada a través de los escritos, se intentó encauzar hacia el entendimiento por Felipe de Hessen. Convocó un coloquio en Marburgo para conseguir la concordia por la flor y nata de los reformadores allí presentes entre septiembre y octubre de 1529. Todo fue en vano: Zwinglio se aferró a su interpretación espiritualista; Lutero, a la irrenunciable en quien estaba «cautivo de las palabras del Evangelio». La despedida fue gélida, y siguieron las diferencias hasta la muerte de Zwinglio y el cruel epitafio que le dedicó Lutero.

La iglesia en la que pensaba Zwinglio al principio tenía que ser, en contraste con la de Roma, espiritual, invisible y sin estructuras, con Cristo como referencia y la Biblia como norma. Como de allí nacieron movimientos radicales, anabaptistas que le invocaban como inspirador, Zwinglio no tardó en pasar al establecimiento de una iglesia local, bien visible, organizada, y a pesar de que él fuese el profeta, confiada al organismo rector del Consejo, que no tardaría en caer en manos del gobierno urbano y en convertir a la de Zúrich en iglesia cesaropapista, con instrumentos, además, tan inquisitoriales como el «Tribunal matrimonial», controlador de la fe, de la doctrina, de la vida en su expresión más puritana. Los sucesores de Zwinglio, concretamente Bullinger, tendrían que sufrir las injerencias del poder civil.

Pero la de Zúrich era una reforma que no podía quedarse limitada al cantón reducido. Convencido el reformador de que la suya era la causa de Dios, se entusiasmó por imponerla en el resto de los cantones confederados, con alianzas externas y todo, e incluso llegaría a redactar un proyecto para la campaña militar (1525). Ello forzó el nacimiento del bloque de la resistencia católica, temerosa ante el expansionismo de Zúrich y dispuesta a defender su fe y a exterminar la herejía. Contaba con el apoyo de Austria y se com-

ponía de los cantones interiores de Uri, Schwiz, Unterwald, Zoug y Lucerna, juntamente con Friburgo y Soleure. Por de pronto se evitó el recurso a la guerra y se confió la solución a un coloquio entre reformadores y católicos (entre éstos allí estaban el incombustible Eck y el demoledor Murner), en el que vencieron los católicos convocantes pero cuyos resultados se redujeron a la inútil excomunión de Zwinglio, respaldado por el otro bloque protestante con Zúrich, Berna (el más rico y poderoso del área francófona), Constanza, Basilea, Schaffhouse, y los aliados Saint-Gall, Vienne y Mülhouse.

La confrontación armada se hizo inevitable y fue desigual, puesto que no se cumplieron las esperanzas de Zwinglio, prácticamente solo ante los adversarios. De esta suerte, la batalla de Kappel (11 de octubre de 1531) resultó un desastre, el ejército católico, bien organizado, no tuvo dificultades para masacar al sorprendido de Zúrich, enardecido por la palabra del profeta, que, como tantos combatientes, murió en el combate. Su cadáver fue quemado como hereje, y Lutero se alegró de la muerte del que él llamaba asesino.

Después de Kappel se impuso el realismo, la Confederación mantuvo sus relaciones entre cantones, eso sí, férreamente divididos por sus confesiones en un mapa que llegaría hasta el siglo XVIII con levísimas variantes. El sucesor de Zwinglio, Bullinger, mucho más moderado, completó la reforma inconclusa, aunó a las principales ciudades suizas bajo la *Primera confesión helvética* (1536), e incluso en la cuestión eucarística conseguiría acuerdos (Consenso Ligurino, 1540) con Calvino. El zwinglianismo se fue moderando aún más, y bajo la forma de la *Segunda confesión helvética* (1560) asomaría fuera de los cantones suizos en Escocia, en Francia, en Centroeuropa, si bien oscurecido por el calvinismo.

2. CALVINO Y LOS CALVINISMOS

Los reformadores de primera hora como Lutero y Zwinglio (no así movimientos sin referencias tan claras como los espiritualistas y anabaptistas, siempre vivos y actuantes) carecieron del espíritu de expansión misionera como el luteranismo, se vieron bloqueados como el zwinglianismo. Éste, en cierto sentido, sería absorbido por el calvinismo, expansivo y, sobre todo, organizado en iglesias que seguían el modelo de la creada en Ginebra, la única capacitada para competir con la que llamaban del Anticristo de Roma.

2.1. Juan Calvino

Nacido en Noyon (1509), de padre relacionado con la administración eclesiástica del obispado, Juan Cauvin (Calvino, latinizado) pudo disfrutar, ya desde muy niño, de ciertos beneficios eclesiásticos (para ello se tonsuró y fue clérigo), de formación privilegiada en Artes y, después, en Leyes, que cursó en la afamada universidad de Orleans. Su formación literaria se percibirá en su primer escrito, el comentario al libro *De clementia* de Séneca, que le abrió la puerta entre los humanistas. La jurídica se manifestará en sus dotes organizativas de la iglesia de Ginebra.

Se comprometió con la Reforma, se le acusó de haber inspirado un discurso luterano del rector de la Sorbona (1533) y tuvo que huir de París. En breves meses compuso su *Psychopannychia* (defensa de la inmortalidad del alma contra algunos anabaptistas). Tuvo que exiliarse de Francia cuando al año siguiente se vio envuelto en la ofensiva de carteles anticatólicos que aparecieron hasta en la cámara regia y ante la dura represión desencadenada por Francisco I. Se refugió en Basilea, lugar acogedor y fervientemente humanista. Y fue allí donde publicó la obra con la que se identificaría, la de mayor influencia en la Reforma de la segunda generación, *Institución de la religión cristiana* (otoño de 1536), que iría perfeccionando y ampliando durante toda su vida: la primera edición, breve y catequética, se iría transformando hasta llegar al voluminoso tratado de la última impresión en 1559. Pronto se tradujo al francés, en lenguaje que lo ha hecho clásico, particularmente en la ejemplar dedicatoria al «engañado» rey Francisco I. Gracias a la aceptación entusiasta de la *Institución* Calvino se convirtió en autoridad indiscutible y demandada entre los reformadores de la segunda hornada.

Con su prestigio anduvo errante por Ferrara, hogar de exiliados protestantes, y de nuevo por Basilea. Pensaba establecerse en Estrasburgo en compañía del sabio y prudente Butzer y darse a la labor intelectual, pero la guerra entre Francia y España le hizo derivar hacia Ginebra, dominada por el reformador, también francés, y radical Guillermo Farel, que le obligó a quedarse con él.

2.2. La iglesia de Ginebra

Ginebra se encontraba cuando llegó a ella Calvino en momentos de agitación especial. En 1536 acababa de conquistar la ciudad su independencia política de Saboya. Había abrazado la nueva fe y extir-

pado todo resto de catolicismo sin resistencia ninguna por parte de su obispo-príncipe, ausente, como buena parte del clero. Las autoridades civiles se habían hecho con el gobierno de lo religioso y no estaban dispuestas a ceder a las pretensiones rigoristas de Farel y del joven Calvino, mirados como extranjeros por quienes dominaban políticamente desde el Consejo, los héroes de la independencia, el clan de los Perrin («perrinistas»), y menos cuando los reformadores impacientes quisieron imponer un riguroso orden religioso y civil regido por los «Cuatro artículos» que tendrían que firmar los ginebrinos de casa en casa. Farel se escapó a Mülhouse y Calvino se acogió a Estrasburgo reclamado por Butzer.

Estrasburgo fue la etapa de maduración. Allí estuvo tres años, se casó, tuvo tranquilidad, actuó como pastor de inmigrantes franceses, asistió a interesantes coloquios en el Imperio, perfeccionó su formación bíblica y su *Institución*, y escribió los *Comentarios sobre la carta a los romanos* y el *Tratado sobre la santa cena*, donde adopta una posición media entre el realismo de Lutero y el simbolismo de Zwinglio que acabará imponiéndose en coloquios posteriores. La teología de Calvino no se redujo a la eucarística. Su visión era la de un Dios absoluto que en su relación con el hombre imponía su dominio también absoluto, con una predestinación rígida, perceptible no obstante en signos terrenos, no en el éxito económico, sino en el de pertenecer a la iglesia (a la calvinista naturalmente). Una iglesia que, gracias a su estancia en Estrasburgo, ya no era la inorgánica de comunidad de fe, sino la otra, la visible, local, orientada a la gloria de Dios y organizada a tenor de las exigencias bíblicas sin resquicios para la improvisación características en Lutero y en Zwinglio.

Cuando el Consejo de la república de Ginebra volvió a los partidarios de Calvino y éste fue solicitado con insistencia, a su retorno (1541) pudo establecer su modelo eclesial sin resistencia de ninguna clase y apoyado en su autoridad y en la acogida popular. Respondía a lo que había observado y vivido en Estrasburgo, pero reforzado todo con su idea de iglesia, mejor dicho, de sociedad bibliocrática, de acuerdo con sus *Ordenanzas eclesiásticas de la iglesia de Ginebra*.

Todo giraba en torno al gozne organizativo de los cuatro ministerios. Los «pastores», para la predicación y administración del bautismo y de la cena. Elegidos con minuciosidad por el Consejo, intervenían también en cuestiones dogmáticas y disciplinares con los «ancianos». Los «diáconos» recuperaban su sentido asistencial primitivo. A los «doctores», tan difíciles de probar por la Escritura sagrada, les estaba encomendada la misión de la enseñanza: la infantil

obligatoria (no había el analfabetismo) en la escuela, la superior y la bíblica en el colegio, la especializada en la prestigiosa Academia. Sobre todos ellos estaba el profeta Calvino, aupado en su carisma personal de reformador, omnipresente y actuante también desde el «Consistorio», en el que entraban los ancianos delegados del gobierno y los pastores, y que venía a equivaler a la Inquisición más vigorosa en el celo por la ortodoxia y (algo que no importaba demasiado a otras Inquisiciones) en la vigilancia sobre los comportamientos morales.

Con estos instrumentos se consiguió que Ginebra fuera una Ciudad-Iglesia, la «nueva Jerusalén» que se personificaba por el rigor más adusto, por el fundamentalismo bíblico que operaba hasta en los nombres tomados de la Biblia, por el control de todo, por la guerra a la diversión, por el desalojo de todo lo que no fuera palabra de Dios, incluidas las lecturas profanas, o lo que sonase a supersticiones papistas en cualquiera de las expresiones de la antigua religiosidad popular. Y, por supuesto, allí no habían disidencias de ninguna estirpe, ya fueran las de los «libertinos» (antiguos perrinistas) o las implícitas en violar la rigidez de las costumbres o, mucho menos, la ortodoxia más acrisolada. Y se extendió el mito de la nueva Jerusalén, imán de inmigrantes que acudieron a Ginebra desde todos los rincones de Europa con la esperanza de encontrar allí la Iglesia idealizada. Pero también ocurrió lo contrario: al margen de los apóstoles que salieron para predicar el Evangelio de Calvino, otros tuvieron que sufrir la persecución o emigrar por discordancias con el dogma y el estilo allí implantado.

2.3. Los disidentes. Castellion y Servet

Por atreverse a violar lo uno o lo otro, o a desafiar la infalibilidad de Calvino, fueron ejecutados algunos libertinos; tuvieron que escapar anabaptistas o el ex carmelita protestante Jerónimo Bolsec, que osó cuestionar las rígidas teorías calvinianas sobre una predestinación que hasta llegaría a convertir a Dios en cómplice o autor del pecado. Los casos más sonados de estas represiones sacras y civiles a la vez, aunque por motivos diferentes, fueron los de Castellion y Servet.

Sebastián Castellion (1515-1563), con preparación humanista privilegiada, traductor de la Biblia al latín y al francés, fue colaborador de Calvino hasta que percibió los derroteros que tomaba su Jerusalén rigurosa e intransigente. Como los anteriores y tantos otros, tendría que refugiarse en Basilea, la de las imprentas poderosas. Fue

un luchador incansable contra la intolerancia, contra las posiciones de Calvino y de Teodoro Beza. Al dogmatismo de ambos, convencidos, como Lutero, de la claridad de la sagrada Escritura, replicaba Castellion insistiendo en la oscuridad de muchos lugares de la Biblia: «Si en ella está todo tan claro, Beza, ¿a qué vienen tantos y tan extensos comentarios como los que tú escribes?».

Pero en él, además del Evangelio, pesaban motivos de lo que era tan raro, de lo que no había en los confesionalismos coherentes: su sensibilidad humanista. Esta sensibilidad le impedía también a él sintonizar con la teoría (y la práctica) de la predestinación doble calvinista que conduciría a un Dios cruel y condenador sin remisión. Y por esta misma sensibilidad precoz no podía tolerar que se matase por las ideas, ni siquiera por las ideas heterodoxas. Todos sus libros van en esta dirección, que era la del *Contra libellum Calvini* (1554), que no pudo ser editado hasta más de medio siglo después de muerto su autor pero que gozó de una circulación clandestina de singular intensidad. Ha sido visto como uno de los pioneros más explícitos de la tolerancia, proclamada además en circunstancias nada propicias para dejarse oír pero muy oportunas por haber sido estimulado por una de las muertes que tuvieron más publicidad: la de Miguel Servet.

La figura de Servet (1511-1553) se está revalorizando actualmente y se va conociendo mejor. Natural de Villanueva de Sijena, la formación de este aragonés al que Calvino localizaba como «un español portugués», fue la del humanista que tuvo que subsistir por la medicina pero que vivió para la teología y por ella pereció. Por 1541 comenzó a publicar tratados nada menos que sobre la Trinidad, problema entonces tan atractivo como expuesto, más aún si se defendía el antitrinitarismo condenado por todos, que es lo que hacía Servet. Por si fuera poco, también defendía posiciones anabaptistas. Proscrito, bajo el nombre de Miguel de Villanueva deambuló por Alemania y Francia, estuvo por doce años como médico al servicio del obispo mecenas de Vienne, donde (acogiéndose al nicodemismo) hasta presidente fue de alguna cofradía, y preparó su obra *Restitutio Christianismi*, enciclopedia de herejías desafiantes e inaguantables para todos los demás, católicos y protestantes. Se había carteadado con Calvino, y el reformador delató la identidad de Villanueva a la Inquisición episcopal de Vienne, que lo encarceló. Evadido sin demasiadas dificultades, no tuvo mejor idea que la ingenua de detenerse en su fuga nada menos que en Ginebra, y hay quien dice que incluso acudió a algún sermón de Calvino. Fue descubierto, apresado y

sometido a un proceso que se convirtió en proceso de las iglesias calvinistas y que sacudió a la opinión pública. Y Servet ardió en el quemadero ginebrino del Campo de Champel el 27 de octubre de 1553.

Hubo muchas implicaciones políticas en aquella condena con tantas resonancias que le vino bien a Calvino para afianzar su poder y su sistema, en crisis por la acción de los llamados libertinos. Hasta el propio Melancthon aplaudió la decisión de Ginebra. Pero Servet tuvo sus defensores, aislados, nada más morir. Entre ellos fue Castellion el más comprometido, convirtiendo su defensa del hereje y sus ataques a Calvino y a Beza en un combate pionero por la tolerancia y en manifiestos vigorosos contra la pena de muerte. En su *Libellum contra Calvinum*, en su «Impunidad de los herejes», esgrime los motivos de su convicción: hay que dejar a Dios el juicio y el castigo, como exigía el Evangelio de la parábola de la cizaña; pero, además, sobre los errores está la caridad y (aquí entra la sensibilidad) sobre las doctrinas están la vida y las personas, cuyas ideas tienen que ser juzgadas y combatidas no por la espada, con la muerte, sino con los escritos y con la razón. Nada más claro que sus propias palabras contra Calvino, clásicas entre los manifiestos por la tolerancia:

Matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Los ginebrinos, al matar a Servet, no estaban defendiendo una doctrina, estaban matando a un hombre. No es asunto del magistrado defender una doctrina. ¿Qué tiene que ver la espada con la doctrina? Eso pertenece a los doctores. Proteger al doctor, sí, esa es la función del magistrado, al igual que su oficio es el de proteger al artesano, al labrador, al médico, a todos los ciudadanos si se los ofende. Si Servet hubiera querido matar a Calvino, el magistrado hubiera tenido que defender a Calvino. Pero habiendo combatido Servet con escritos y con razones, con razones y con escritos se le habría tenido que combatir.

2.4. Expansión del calvinismo

El calvinismo, aunque en su ideal más puro no pudiera realizarse más que en Ginebra, tenía la vitalidad suficiente para penetrar en otros lugares amparado en la clandestinidad o en la protección de los poderes, sobre todo allí donde las monarquías no habían podido imponerse de forma absoluta o se encontraran en trances de debilidad. El atractivo de Ginebra, en cuya Academia se formaron los reformadores europeos, fue uno de los fermentos fundamentales. El propio Calvino estuvo interesado en esta misión alentándola por

contactos personales o epistolares, facilitando los instrumentos necesarios y eficaces que sirvieran de signos de identidad: sus catecismos, oraciones y cánticos, salmos. Y contó con apóstoles decididos, que supieron acomodar el calvinismo a las condiciones sociales, económicas y políticas de los lugares donde se implantaba, que solían ser plazas bien comunicadas, de actividad y de intercambios, receptivas del nuevo tipo religioso riguroso que devendría en puritano.

De esta suerte el calvinismo se fue aposentando, de forma más o menos consistente y duradera, donde el absolutismo era contestado o inexistente: en Transilvania, en Lituania, en la Pequeña Polonia, que fueron centros de acogida de disidentes, en reductos como el Alto Palatinado o Bohemia. Donde se asentó con más firmeza fue en Francia, los Países Bajos del Norte y Escocia.

En Francia el calvinismo absorbió la tradición reformadora anterior de signo humanista y evangélico y los tempranos brotes luteranos. Sus reyes Francisco I (1515-1547) y Enrique II (1547-1559), al mismo tiempo que apoyaban a los luteranos contra el emperador Carlos V en Alemania, en Francia se embarcaron en la dura represión de los calvinistas, incluso con la creación de la inquisitorial «Cámara ardiente» por Enrique II. La persecución dio alas a la nueva confesión, que encontró entusiasmos entre aristócratas de París, mercaderes, intelectuales, curas y frailes, campesinos, con más vigor si cabe en regiones alejadas del centro de poder como Normandía, Guyena, Languedoc, Provenza y en el puerto activo y receptivo de La Rochella, hogar predilecto del calvinismo.

El movimiento se fue organizando con dificultades. Los grupos clandestinos se fueron organizando en asambleas o iglesias locales, que en 1559, el año de la muerte de Enrique II, pudieron reunirse en asamblea general, en sínodo que es considerado como el fundacional: de allí salieron la *Confesión de fe* (Confesión de La Rochella) y la normativa de la *Disciplina eclesiástica*. No había iglesias hegemónicas entre las ya numerosas de Francia, que se reunirían anualmente en sínodo provincial, cada dos años en el nacional, con un régimen descentralizado, congregacionista y sinodal.

Después de Enrique II se inaugura una época francesa de reinados débiles, cortos y de menores de edad y regencias largas. Como era de esperar, lo fueron también de luchas aristocráticas por el poder con líderes y clientelas enfrentados, de forma que el calvinismo se convirtió en partido político, con intereses dinásticos a la vez que religiosos, encabezado por la casa de Borbón (con Condé), la familia Châtillon (con los Coligny), mientras que el partido católico tuvo

como conductores a los miembros de la casa de Lorena-Guisa. Fueron casi cuarenta años de fanatismos, de intolerancias por parte de unos y de otros, de baños de sangre (creadora de mártires hugonotes, denominación de los calvinistas franceses) como los de las matanzas de Wasy (1562) o la Noche de San Bartolomé (1572), prólogo de lo por venir, porque el conflicto se internacionalizó con el apoyo interesado de Inglaterra a los hugonotes y de España a la Liga Católica.

El cansancio ante tanta violencia hizo que se fuera perfilando una tercera tendencia integrada por católicos y hugonotes dialogantes y anatematizada por los radicales de uno y otro bando, el partido de los «políticos». Fue el que se impuso tras el asesinato de Enrique III (1589), que había nombrado como sucesor al hugonote Enrique IV de Navarra, con el que se inaugura la dinastía de los Borbones. No hubo mayor problema en que abjurara de su confesión calvinista. No dijo aquello de «París bien vale una misa» pero sí, en cambio, promulgó el edicto de Nantes (1598). Salvo en la Corte, los hugonotes tendrían libertad de conciencia, de cultos, derechos civiles (de hecho no serían excepcionales los hugonotes en cargos de la administración real) y hasta sus plazas de seguridad. Se iniciaba de esta suerte una época de cierta tolerancia, todo lo limitada que se quiera pero excepcional en aquel panorama confesional, que duraría hasta que Luis XIV, un siglo más tarde, revocase el edicto de Nantes y expulsara a todos los hugonotes (unos 200.000) de su reino, en una medida que ya resultaba anacrónica pero que fue efectiva.

Los Países Bajos, pertenecientes a la monarquía española desde Carlos V, con centros comerciales y financieros tan significados como Amberes, fueron pronto receptores del luteranismo. Éste también fue absorbido por el calvinismo, con su predicador y organizador en la persona de Guy de Bray (1522-1567), que dotó a las comunidades con su *Confesión belga* (1561) y con una organización semejante a la de Francia.

La relativa tranquilidad que había reinado con Carlos V se quebró por la política católica de Felipe II, de suerte que los Países Bajos identificaron su causa nacional con la defensa del calvinismo y al rey español con el papismo. Y comenzaron por 1566 las guerras de Flandes que durante unos ochenta años, con alguna que otra tregua, comprometieron la política, los ejércitos y la economía del Rey Católico (es decir, de sus súbditos castellanos) en la empresa de someter a los rebeldes y herejes Países Bajos. Hubo alternancias en la guerra, en los gobernadores enviados desde Madrid, éxitos y fracasos por parte de unos y otros, y, por 1578, gracias a la política realista de

Alejandro Farnesio, los Países Bajos se dividieron: los del Norte (futura Holanda), calvinistas, se separaron de los del Sur (futura Bélgica), donde la nobleza católica se había pronunciado por la lealtad a Felipe II y al catolicismo.

Pero las guerras político-religiosas de Flandes siguieron, hasta que el cansancio, el agotamiento económico y el clima de paz que se cernió por Europa a principios del siglo XVII forzaron no la paz imposible sino la «Tregua de los Doce Años» (1609-1621). Cuando la tregua feneció, ya no se trataba sólo de Flandes y del calvinismo; las distintas potencias estaban enfrascadas en la otra guerra europea, la de los Treinta Años, que consagraría la división anterior (política y confesional) de los Países Bajos.

Mientras tanto, el calvinismo holandés estuvo sometido a fuertes tensiones dogmáticas y, en consecuencia, morales y políticas. Pueden simplificarse reduciéndolas a las dos tendencias que se personificaron en los profesores de la universidad de Leiden: Franz Gomar (1565-1641) y Jacob Arminius (1560-1609). El núcleo de la discusión, como en casi todos los calvinismos, fueron las interpretaciones contrapuestas que se aplicaron a la predestinación. Para los gomaristas suponía la acción absoluta y soberana de Dios, sin lugar para opciones humanas; los arminianos se atenían a una antropología más humanista, más partidaria de la libertad, más optimista, más tolerante. Por supuesto, en el fondo de todo actuaban otros intereses: los arminianos se vieron respaldados por la burguesía comerciante de Holanda y por el Gran Pensionario (responsable de la política internacional, especie de presidente de los Estados Generales); los gomaristas rigurosos, por noblezas belicosas y clientelas campesinas, nostálgicos de la Monarquía, y por Mauricio de Nassau, que era el Estatúder de las Provincias Unidas (el que disponía del ejército y de la marina).

La batalla por el poder y por la ortodoxia fue ganada en primera instancia por Mauricio de Nassau y sus gomaristas en el sínodo de Dordrecht (1618-1619), que tanto recuerda al concilio de Trento por los anatemas contra los arminianos, por la ejecución inquisitorial de las sentencias de destierro de sus ministros, por la condena a muerte de Johan van Oldenbarnewelt, el Gran Pensionario. La victoria del rigor no fue duradera: a la muerte de Mauricio de Nassau, su sucesor y hermano Enrique (1625-1647) recuperó a los arminianos, concedió libertad religiosa y política sin abdicar de su calvinismo, pero un calvinismo sabio que hizo de Holanda (Ámsterdam fue un buen modelo) hogar de tolerancia. Como Holanda sería la gran potencia

colonial del siglo XVII, con sus colonizadores y comerciantes iba el calvinismo misionero, que fue haciendo acto de presencia en las Indias orientales y occidentales.

El calvinismo escocés se implantó gracias a tantas circunstancias como lo favorecieron. En primer lugar, el hecho de reinados débiles y, en cierto sentido, provisionales, los de la regente francesa María de Guisa y de María Estuardo. Era tierra de noblezas feudales, de clanes, tan interesados en incrementar su poder a costa de la Monarquía como en hacerse con las rentas eclesiásticas desamortizadas, en especial la de los ricos monasterios, con la reforma que se proponía, y a la cual no ofrecieron excesivas resistencias ni el episcopado ni el bajo clero. Añádase a ello el sentimiento xenófobo que percibió la defensa de su identidad con la oposición a las potencias extranjeras como eran el Papado, Francia y Roma, todas papistas.

Sobre este terreno actuó uno de los profetas más encendidos y fascinantes: Juan Knox (1505-1572), ganado pronto por el luteranismo presente en Inglaterra, activo durante el reinado de Eduardo VI y, por lo mismo, obligado por la recatolización posterior a exiliarse en Ginebra. Allí se entusiasmó por la oferta de la nueva Jerusalén y por el calvinismo más estricto, que llevó consigo cuando pudo retornar a su patria y que predicaba con su palabra tonante cual nuevo apóstol por iglesias, casas y calles. El nuevo apóstol exigía la destrucción de las supersticiones del papismo, reino del Anticristo, y la implantación del otro, el regido por la Biblia, el verdadero de Dios, incompatible incluso con la monarquía escocesa y mucho más irreconciliable aún con reinados femeninos, contra los que lanzó en 1558 su misógino *Trompetazo contra el monstruoso gobierno de las mujeres*, justamente cuando, después de que la regente María de Guisa hubiese llamado a los franceses en su ayuda, interviene Isabel I y se iniciará el gobierno de María Estuardo.

Fue precisamente este tiempo de intermitencias de poder el aprovechado para la implantación del calvinismo en Escocia. Primeramente hubo juramentación de la nobleza y del pueblo adicto a la palabra de Knox con el *Covenant* de 1557. Poco después el Parlamento da vía libre a la Confesión escocesa, y no tardará en ordenarse el culto, la liturgia, la disciplina, con el *Libro de la disciplina común*, y con la traducción, para ser cantados, de los Salmos métricos.

Con estos instrumentos quedaba bien abastecido el calvinismo en Escocia, parecido al radical de Ginebra pero acentuando la actuación del Espíritu en dogma y disciplina y estableciendo una organización más democrática (con todas las limitaciones que hay que

imponer a esta expresión para tiempos en los que las democracias eran imposibles): los fieles eligen a los pastores y a los ancianos, con protagonismo claro de los segundos en la vida parroquial básica y de estructura, por lo tanto «presbiteriana». Este consistorio local es el que envía sus representantes a los sínodos provinciales y a la asamblea general de la iglesia nacional. Y como el estilo de vida pesaba mucho, en el calvinismo escocés se impuso el del rigor extremo, del que saldrían las derivaciones posteriores de puritanos y disidentes, destinados a la clandestinidad, a la emigración, fecundas en algunas ocasiones.

3. LAS REFORMAS MARGINALES

Aunque el calvinismo tardara en ser aceptado oficialmente entre las confesiones admitidas en Europa y en sus colonias, de hecho pudo funcionar como iglesia en los lugares en los que se implantó. No ocurrió lo mismo con tantos movimientos como comenzaron a pulular al amparo de la ruptura iniciada por Lutero, sin tener que preocuparse ya por los anatemas de Roma ausente, aunque acosados por las nuevas ortodoxias luterana, zwingliana (de cuyas fuentes bebieron casi todos) o calvinista, y perseguidos por los poderes civiles donde éstos se habían afianzado como garantes de la fe. Han atraído de forma especial la atención de los historiadores por su condición de marginalidad, por la prestancia que daban al Espíritu, inspirador de sus utopías revolucionarias, y por su exigencia de transformaciones sociales, políticas, económicas. Se los ha llamado «cristianos sin Iglesia», si es que sus actitudes no fueron más bien sectarias, con sus iglesias de puros, selectos, sin lugar para los otros, todos pecadores o algo peor. Casi todas las corrientes fueron, en realidad, profundamente reaccionarias al soñar en reinos medievales, joaquimitas y enfrentados con las nuevas e inevitables condiciones económicas, sociales y políticas que se iban imponiendo. La alternativa era la oferta de otro reino, el de Dios que los poseía y que exigía la preparación en tiempos que se consideraban, por lo general, tan cercanos al del juicio final. De ahí los milenarismo y apocalípticismos tan frecuentes.

Nos fijamos en las expresiones más significativas, ya que hacerlo en todas no resulta posible, no sin advertir que las ortodoxias, es decir, el catolicismo y las reformas magisteriales, se empeñaron en identificar a todos con el anabaptismo que no todos profesaban y

con el antitrinitarismo que pocos defendían. De esta suerte se hacían intolerables y eran convertidos en iluminados (muchos lo eran), en fanáticos *schwärmer*, en terribles y peligrosísimos herejes que había que exterminar.

3.1. Profetas y soñadores

Ya desde los primeros días del luteranismo proclamado en la Dieta de Worms (1521), por Wittenberg aparecieron profetas llegados de Zwickau y que conectaron con algunos reformadores impacientes como Zwilling, Karlstadt, Tomás Müntzer. Eran profetas laicos, algunos tejedores, incultos pero poseídos, decían, por el Espíritu que se les manifestaba directamente a través de la Biblia del Viejo Testamento o del Apocalipsis, y preferentemente en sueños. A golpe de inspiración personal y de simpatías despertadas, estuvieron a punto de trastocar el orden de la ciudad. La alarma y la intervención de Lutero frenaron por el momento la amenaza de anarquía.

La guerra de los Campesinos fue pródiga en ensoñaciones y programas utópicos de imposible realización y abortados por la victoria y la represión de los señores. Uno de ellos fue el ideado para el Tirol, desde Trento a Innsbruck, por Michael Gaismair, quien aglutinó a campesinos y mineros del condado. Formuló su programa, uno de los más radicales, en su *Ordenación territorial* a principios de 1526. Se han establecido parangones, seguramente casuales a pesar de que el líder estaba más preparado que otros, con la *Utopía* de Tomás Moro. Al menos en lo sustancial no coincidían en nada, puesto que el Estado de Gaismair era sacralizado, tenía que amoldarse a la Biblia, de necesario conocimiento y enseñada en la universidad única en la que pensaba para toda la región. Su teoría iba a una sociedad de iguales, sin los signos (que tenían que ser derribados) de separación y de superioridad que suponían los castillos señoriales y las murallas de las ciudades. Desaparecía, al menos en parte, la propiedad privada, y todos tendrían que socorrer, con diezmos o rentas de bienes amortizados, a los párrocos electos y la asistencia social. No había cabida para comerciantes explotadores y menos aún para banqueros al estilo de los Fugger con concesiones mineras por allí. Y todo por el estilo en este reinado de Dios, que no se pudo imponer, a pesar incluso de las negociaciones de Gaismair para ganar a potencias extranjeras contra el dominio de los Habsburgo. Fue sorprendido y murió a manos de españoles en 1532.

3.2. Tomás Müntzer y su alianza eterna

Coincidiendo, y no pasó de la coincidencia, con la guerra de los Campesinos, Tomás Müntzer, nacido a finales del siglo xv en Stolberg, lugar minero del Harz, luchó denodada e inútilmente por contagiar su entusiasmo por el reino de Dios que se avecinaba. Su revolución, su utopía, su fanatismo, que de todas estas formas se ha visto su proyecto irrealizable, ha tenido sorprendente fortuna historiográfica, más que por lo que supuso (sus ensayos siempre fueron muy localizados), por la fama que desde sus mismos días le dio la publicidad del propio Lutero y, hasta los nuestros, por la fascinación de sus panfletos y su compromiso social, que, bien mirado, no lo era tanto, puesto que a él sólo le importaba el mesiánico reino de Dios que se había forjado.

Ganado para la causa de Lutero muy efímeramente, puesto que no tardó en manifestar sus discordancias sustanciales, su vida pública fue un deambular inestable, sin tiempo para una formación seria y sistemática, siempre en la provisionalidad, incluso durante sus estudios universitarios varias veces interrumpidos. Ordenado sacerdote en 1514, al poco tiempo anda de capellán de monjas; pasa por Wittenberg en 1517, vuelve en 1519, y no llega al año sus estancia en Güteborg como sustituto del párroco (1519), y de nuevo será confesor de monjas unos meses. Recaló en Zwickau como predicador de una iglesia en junio de 1520, y allí entró en contacto directo con los sectores sociales más desfavorecidos de una ciudad industrial y, por lo mismo, centro de inmigrantes. Entre ellos se encontraba un grupo de iluminados que se decían profetas, poseídos por el Espíritu, que predicaban un reino de Dios, el suyo, el de los desfavorecidos. Con estos mesianismos milenaristas se contagió enseguida Müntzer, que tuvo que huir por las implicaciones sociales de su predicación y por la revuelta de los artesanos que estalló.

Recabó en Praga, invitado por profesores de la universidad, por junio de 1521. Iba esperanzado en que en la tierra de Hus se acogiese con fervor su reino, la verdadera iglesia de los atribulados que por la experiencia del Espíritu eran los únicos elegidos, y no los curas papistas (ni los de Lutero que se ataban a la letra). En lo que se ha llamado *Manifiesto de Praga*, un endeble escrito que se imprimió en varias lenguas, incitaba a los bohemios a secundarle como si él fuese el profeta Elías de los tiempos del Anticristo (mejor, antecristo) previos al establecimiento de la verdadera Iglesia apostólica:

Todos los elegidos están ya en sazón. Es venido el tiempo de la cosecha y el mismo Dios me ha mandado a la recolección. En vuestra tierra nacerá la nueva Iglesia de los apóstoles que después se esparcirá por el mundo entero. No tardando dará el reino de este mundo a sus elegidos *in saecula saeculorum*.

Sus palabras encendidas parece que no debieron de convencer demasiado a los bohemios, preocupados por otros problemas, y, a los seis meses de haber llegado, abandonó Praga (diciembre de 1521), para seguir su peregrinación incesante por lugares no bien conocidos y siempre como sospechoso para los poderes. Hasta que por 1523 arribó a la localidad sajona de Allstedt. Fue donde más tiempo permaneció (año y medio) y donde, por fin, desde su oficio de pastor, pudo ensayar su proyecto siempre inconcluso. Abolió la misa papista y latina y ofreció textos litúrgicos en alemán para el oficio y la nueva misa alemana, sabedor como era de las capacidades concitadoras de la liturgia y que actuaron como atractivo para la concurrencia creciente que convocaba y que aprovechaba para divulgar sus ideas. Allí lee a los místicos alemanes, profundiza (si es que tuvo tiempo para profundizar en algo) en la espiritualidad del sufrimiento como signo de elección e inicia su «Liga de los elegidos», juramentados para combatir a los impíos y preparar el reino de Dios, del Espíritu, que estaba llamando a la puerta. Su palabra arrastraba a oyentes de los contornos, y a uno de sus sermones acudieron los príncipes de Sajonia (julio de 1523). Ante ellos pronunció el «Sermón a los príncipes», en el que se presenta como nuevo Daniel, intérprete de sueños apocalípticos viejotestamentarios, del advenimiento del cuarto imperio en el que hay que luchar contra el Anticristo y por los pobres. En esta primera fase de sus sueños alienta a los príncipes a unirse a los elegidos, y de no hacerlo se encontrarán con la espada del pueblo vuelta contra ellos.

Quien se encontró con el acoso de Lutero y la enemiga del duque Juan fue Müntzer, que de nuevo tuvo que reemprender sus huidas con la incitación ya a la lucha contra los impíos, y en este caminar recabó en Mühlhausen, ciudad no ducal sino libre, imperial, en crisis económica y social por aquellos días. Llegaba con sus ideas claramente expresadas en sus breves escritos rebosantes de violencia contra los poderes adversos al reino del Espíritu y rebosantes también de invectivas contra Lutero, enemigo más combatido aún que el papismo porque había afeminado a la sagrada Escritura. Un repaso por la sucesión de insultos confirma la endeblez de estas proclamas que han sido presen-

tadas como profundamente revolucionarias: el reformador de Wittenberg es tratado por el reformador de Allstedt como «vividor muelle», «doctor mentira», «adulador», «doctor Ludibrio», «ladrón malvado de la Escritura», «carne impía de Wittenberg», «cuervo negro», «el padre marrullero», «virgencita Martín», «archicanciller del diablo», «carne de asno» y, lo peor, «papa de Wittenberg». Ni que decir tiene que el «demonio de Allstedt» sería tratado por Lutero con armas parecidas.

En Mühlhausen (agosto de 1524), se encontró con otro visionario y con sus ligas, el ex fraile Heinrich Pfeiffer, que había establecido un gobierno de burgueses y artesanos contra las oligarquías. Ambos, a pesar de las divergencias, puesto que Müntzer miraba más a los proletarios, incitaron a la insurrección armada. Pocos meses más tarde tenían que abandonar la ciudad. De nuevo en ella, ya en febrero de 1525, y con el poder en sus manos, Müntzer pudo establecer la «Alianza eterna» con los más pobres y esperanzados en el reino mesiánico inminente y liberador. Ayudó al clima de exaltación de los juramentados el hecho de que justamente por aquellos días llegasen a aquellos contornos de Turingia las últimas oleadas de la guerra de los Campesinos, acosados ya, pero que hallaron en el profeta un instigador, no por razones sociales y económicas sino por las puramente mesiánicas, a unirse a la guerra por el reino de Dios a la puerta. No sólo de Dios a la puerta, sino también armado y que lucharía con ellos para regalarles la victoria final. Ante las resistencias de Mühlhausen a sus planes, su grupo de selectos se retiró al altozano de Frankenhäusen para unirse a los campesinos. Su ejército diminuto iba animado con la palabra y las promesas de la «espada de Gedeón», como se llamaba a sí mismo, y con sus incendiarios reclamos a la destrucción del enemigo, con los símbolos de la bandera con el arco iris, que apareció, como signo de que llegaba Dios, en el cielo en el momento de enfrentarse con el ejército poderoso y organizado del landgrave de Hessen, del duque Enrique de Brunswick y del católico Jorge de Sajonia. Y aquel 25 de mayo, los príncipes, que contaban con el aliento no menos incendiario de Lutero contra «las hordas ladronas y asesinas», y con infantería numerosa respaldada por la poderosa artillería y la eficaz caballería, masacraron a los iluminados seguidores de Müntzer, que sería medicinalmente decapitado (27 de mayo) después de arrepentirse de sus errores, tal y como consta en su última confesión, seguramente apócrifa e indudablemente debida a la tortura.

La de Frankenhauseen suele verse como la derrota definitiva no sólo de los campesinos, sino también de las utopías revolucionarias.

3.3. *Anabaptistas y espirituales*

Ni Roma ni Wittenberg valían ya como referencias de unidad confesional. Rotas las dependencias de las reformas magisteriales, surgieron movimientos que se decían alentados por la inspiración del Espíritu, sin mediaciones, en cada uno de los grupos que se formaron. Eran congregaciones (se llamaban entre sí hermanos) que seguían a otros líderes, convencidas de ser sus miembros los únicos elegidos (sectarias por tanto) por Dios frente al resto de los mortales, ateos éstos, impíos. También ellos han sido calificados como cristianos (alguno no llegaba a esto) sin iglesia, quizá de forma incorrecta puesto que tenían sus símbolos, sus especie de sacramentos, como manifestación de ser predilectos y los únicos salvados. El principal de ellos era el bautismo, pero el bautismo adulto, el único que podía proceder del Espíritu, de la experiencia espiritual. Por ello, y porque entonces todos habían sido bautizados de niños, fueron denominados como anabaptistas, aunque no todos los movimientos lo fueran en realidad.

El rebautizo les acarrió la persecución y la condena de todos. Del luteranismo, de Roma, de Zwinglio, de todas las ortodoxias por venir. De los poderes civiles, puesto que los llamados anabaptistas coincidían en el rechazo de estos poderes suplantadores de los de Dios, el único admitido en los reinos divinos, en la nueva Jerusalén, que ellos intentaban establecer allá donde apareciesen en su peregrinar constante a la búsqueda de tierras propicias. Por si fuera poco, estaban convencidos del pacifismo que les impedía tomar las armas, de un comunitarismo (más que comunismo) que perturbaba las bases económicas y sociales admitidas. Su vocación misionera lo era también martirial, y sus crónicas están plagadas de mártires, que se acrecentaron cuando algunos de estos grupos atacaron el otro dogma fundamental, el de la Trinidad, en la más extrema e intolerable de las heterodoxias.

Como en casi todo, asomos de anabaptismo espiritualista los hubo mucho antes de la Reforma. Los relacionados, aunque casi sólo sea cronológicamente, con ella, comenzaron a tener vida en ámbitos zwinglianos: el primer mártir fue Félix Manz, condenado por las autoridades zuriquesas el 7 de enero de 1527. Sin lugar para el desaliento pulularon los grupos de este estilo en Estrasburgo, en Suabia, en Baviera, en Augsburgo, en Bohemia, y sobre todo en el

Tirol. Siempre sometidos a la represión, a la muerte y al exilio, los más compactos recabaron en los espacios no dependientes de los Habsburgo y necesitados de colonos tranquilos y laboriosos. Fue así como se formaron los hogares de Transilvania, el sector húngaro prácticamente sometido a los turcos tolerantes y donde se dieron las posiciones más extremas de antitrinitarismo, y en Moravia, la otra parte de Hungría que los acogió y donde fructificaron los seguidores de Jacob Hutter (hutteritas), quemado en Innsbruck (1536), al igual que su antecesor Baltasar Hubmaier había sido ahogado antes en Viena (1528). Los hutteritas de Moravia pudieron realizar el ideal anabaptista que hemos descrito antes.

Hubo otras corrientes, más apocalípticas, convencidas de que el fin del mundo estaba llegando y de que, por tanto, tenían que facilitar la llegada del nuevo reino, de la nueva Jerusalén, incluso por la violencia si ello era preciso. La más activa se centró por Estrasburgo y tenía como líder al peletero Melchor Hofmann. Predicaba el fin del mundo a la puerta, se presentaba como el profeta Elías debelador del Anticristo y llegó a fijar la fecha exacta (el año de 1533) del fin del mundo de los impíos y la instauración del otro, el de la Jerusalén celeste en la tierra. No llegó el fin esperado, fue apresado y condenado al calabozo en el que moriría en 1543.

Acallado el líder, sus seguidores se trasladaron a los Países Bajos, donde la propaganda de Melchior Hofmann Omán había encontrado el mejor terreno y apóstoles encendidos como Juan Mathijs, panadero de Harlem. No había que esperar, según sus incitaciones violentas, solamente la llegada del reino celestial de Dios a la tierra; este reino debía imponerse por la espada. Es lo que intentó hacer en el ensayo trágico de Münster entre 1534 y 1535. Los emisarios (apóstoles) que de dos en dos enviaba fuera de los Países Bajos a otros contornos Juan Mathijs vieron cómo la ciudad episcopal, que había aceptado un luteranismo con visiones milenaristas sin que el obispo hiciera gran cosa por contrarrestarlo, era un terreno propicio para los sueños anabaptistas. Poco costó a uno de los apóstoles holandeses más significados, el sastre Juan de Leyden, vaciar la ciudad de infieles y rebautizar a los muchos encandilados por las profecías apocalípticas acerca del fin del mundo, del inminente juicio final y del establecimiento de una nueva Jerusalén que llevaba de parte del profeta Enoc (el otro personaje apocalíptico del mito del Anticristo), que era como se llamaba Mathijs.

El entusiasmo hizo que en las elecciones de febrero de 1534 se impusieran los anabaptistas, y que sobre el Consejo y el burgomaestre

la autoridad urbana auténtica fuera Juan Mathijs, aposentado ya en la ciudad prometidora y que impuso un régimen comunitario radical, eliminó a los contradictores y animó un clima de exaltación iluminada entre los sitiados por el obispo despojado de su dominio temporal. En una de las salidas apostólicas, de aprovisionamiento y de combate contra los sitiadores pereció el profeta que en un mes y medio había cambiado el ambiente de Múnster.

Le sucedió su apóstol Juan de Leyden, y se entró en la segunda fase, ya sin Consejo urbano, sólo con el autoproclamado «rey de la nueva Sión» mesiánico y megalómano, que no hacía más que anunciar la proximidad del mesías para combatir al lado de los israelitas. Impuso la poligamia más radical (la ciudad iba perdiendo hombres y abundando en mujeres), el comunismo incluso en prestaciones laborales al servicio del monarca y de sus doce jueces de las tribus de Israel, el fanatismo que justificaba la ejecución inmediata de cualquier contestación, había comidas públicas en la ciudad cada vez más hambrienta, acosada y en la que las mujeres y los niños se adiestraban en las armas. En fin, la Múnster anabaptista fue el escenario de expectativas mesiánicas, famélicas y de violencia indescriptible. No llegó el mesías salvador, pero sí se iba densificando el cerco de los ejércitos del obispo, de señores católicos y luteranos a una que, con el hambre y con la traición como quintas columnas, facilitaron la masacre (aquellos sueños acababan así) apocalíptica de los vencedores y, para escarmiento, la ejecución del rey de Sión y de los jueces más representativos, quemados en parrillas incandescentes en juicio público, con sus cadáveres expuestos en jaulas en la torre de la iglesia de San Lamberto (junio de 1535).

La locura de Múnster endureció aún más la represión del anabaptismo por parte de ortodoxias y poderes que no podían tolerar tales subversiones del orden religioso, político y social. Y moderaron los sueños trágicos de estos movimientos, reduciéndolos a espiritualidades más intimistas cifradas en el seguimiento de Jesús y en el amor a los hermanos sin confrontaciones con las autoridades establecidas, tal y como se realizó en los Países Bajos con los grupos, de existencia efímera pero con gérmenes que fructificarían mucho más tarde, de Menno Simons (1496-1561).

Al margen de movimientos y grupos, en esta larga época de ebullición religiosa se registraron otras actitudes, protagonizadas por individuos despreocupados de formar grupos de seguidores y para quienes sobraban iglesias que los habían decepcionado, puesto que su reforma miraba más a la persona. Herederos de la mística alema-

na, sin lugar para ellos, anduvieron también errantes y perseguidos por las inquisiciones de todo talante que habían establecido las ortodoxias. Eran los auténticos «espirituales», que han llamado la atención de historiadores rigurosos como George H. Williams y han engrosado su obra sobre la *Reforma radical* o del no tan riguroso Kolakowski en *Cristianos sin Iglesia*. Inclasificables, su nómina no es posible en una síntesis como ésta. Entre los más eximios, y los más estudiados, se encuentran el aristócrata de Silesia Gaspar Schwenkfeld (1489-1561), tan fustigado por Lutero; el bávaro Juan Denck (1500-1527), el más coherente y radical Sebastián Frank (1499-1542). Con ellos, y pasado el tiempo, enlazarían otros, enemistados con la frialdad dogmática, casi escolástica, del protestantismo del siglo XVII y de la Ilustración: serían los movimientos pietistas que se fijaban en la experiencia, en la piedad, en la caridad, como el del alsaciano Felipe Jakob Spener (1635-1705), con su manual de meditación *Pia desideria* y sus «Colegios de piedad», que hallaron la réplica en los «Hermanos Moravos», animados por el noble sajón Luis de Zizendorf (1700-1760), con su espiritualidad intimista y cordial.

4. LA IGLESIA ANGLICANA

No es del todo correcto incluir el anglicanismo dentro del marco de las reformas protestantes. Aunque coincidiera en el tiempo con ellas, ni por su origen, ni por su posterior conformación confesional, puede identificarse con el protestantismo, con el que, no obstante, tuvo algunos puntos en común al igual que conservó rasgos del catolicismo. Eso sí, el cisma inglés (para Enrique VIII y para los anglicanos el cismático era el papismo) fue otra dolorosa y definitiva ruptura de lo que quedaba de la vieja cristiandad.

4.1. *Orígenes políticos del conflicto entre el rey y el papa*

En tiempos de Enrique VIII Inglaterra era un hervidero de Humanismo evangélico y crítico, con expresiones como la de Tomás Moro y su soñada utopía sin cabida para el papa. Se percibían todavía rescaldos de John Wiclif (1328-1384) con sus ideas de una iglesia nacional más dependiente del rey que de Roma. Y era, sobre todo, un Estado moderno, es decir, absolutista, con un rey que, al igual que los otros, no estaba dispuesto a prescindir del poder máspreciado

de entonces, el religioso y el eclesiástico. Para ello contaba con instituciones que, más que para limitar sus poderes, estaban domesticadas para secundar la voluntad real y revestirla de legalidad: su «Consejo» asesor, la «Cámara Estrellada» como administradora de la justicia, el Parlamento con sus dos Cámaras (Lores y Comunes) como artífice legislativo.

El rey Enrique VIII, como hemos visto, era católico a machamartillo, pero también tenía la obligación suprema de garantizar la tranquilidad de sus súbditos, que no habían olvidado las guerras civiles que precedieron a la instauración de la dinastía Tudor con Enrique VII (1485-1509). Para cumplir con este objetivo fundamental era requisito imprescindible asegurar la sucesión, o sea, lograr descendientes herederos del reino, que se veía como patrimonio del monarca. Y ésta era, en concreto y entonces, la función que no podía cumplir la reina, Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos, que después de tantos embarazos malogrados y de partos desgraciados sólo había dado al rey una hija, María, frágil garantía que exigía contar con más herederos, a poder ser hombres, que evitasen trágicas consecuencias y posibles confrontaciones dinásticas.

Como a las alturas de 1525 Catalina de Aragón no podía dar más hijos en aquel matrimonio, como todos los reales, político, se imponía la precisión de buscar otra esposa más prometedora. Esta exigencia de seguridad, razón de Estado a fin de cuentas, fue el motivo de los otros cinco matrimonios sucesivos que contrajo el rey, no la lascivia que le imputaría la apologética enemiga, ya que a reyes como él les sobraban recursos para saciar sus apetitos fuera del matrimonio. Pero como todo tenía que ser legal para evitar contiendas, Enrique VIII se empeñó en conseguir el divorcio de la primera esposa. Y lo que parecía fácil, porque había precedentes con estos matrimonios políticos, se complicó hasta tal extremo que del pleito salió la ruptura de Inglaterra con la iglesia de Roma.

El proceso, en principio, fue una guerra de jurisdicciones, cuya primera batalla se ganó al conseguir que se sustanciase en Londres y no en Roma, gracias a las dotes diplomáticas del canciller de Enrique VIII, el renacentista cardenal Thomas Wolsey. En aquella primera fase (1529) se luchó en pro de la invalidez del matrimonio por el abogado del rey, en contra por el de la reina, con argumentos bíblicos que en realidad dirimían el poder de ambos soberanos; rey y papa. El legado pontificio, cardenal Campeggio, consiguió la interrupción del proceso en su esfuerzo por llevarlo de nuevo a Roma. Todo se internacionalizó, y en aquel 1530 hubo debates de altura

entre los intelectuales, teólogos y humanistas, y entre las universidades de Europa sin posibilidad de acuerdo. El relevo del cardenal Wolsey, al que el rey culpó de estas vacilaciones, por Tomás Moro y por personas adictas como Thomas Cromwell para los negocios de Estado y Thomas Cranmer para los eclesiásticos, y ante la inflexibilidad de Roma, aceleró las medidas de presión. El Parlamento aprobó la ley (mayo de 1531) que obligaba a todos los ingleses a reconocer a su rey como «jefe supremo de la iglesia de Inglaterra», con el aditamento de «en cuanto la ley de Cristo lo permite» (resucitada ley medieval llamada del *Praemunire*). Al año siguiente se prohíbe enviar a Roma las annatas de los obispos. Y en 1533 se impone la ley de apelación: todo lo relativo a la administración de la justicia tenía que decidirse dentro de Inglaterra y por sus tribunales, con lo cual se aseguraba la solución del problema del divorcio real sin tener que recurrir a la Curia romana. En consecuencia, el nuevo arzobispo de Canterbury, el conocido Cranmer, el 23 de mayo de 1533 declaraba la nulidad del matrimonio primero del rey con Catalina de Aragón (en prisión dorada hasta su muerte en 1536) y proclamaba la legitimidad del casamiento de Enrique VIII con Ana Bolena, que en septiembre alumbraba la criatura que se quería príncipe pero que resultó ser otra niña (la futura Isabel I).

4.2. *El cisma de un rey católico*

El término del proceso era previsible, y lo sería más, puesto que Enrique VIII contaría siempre con el apoyo de las dos Cámaras del Parlamento. La formulación de aquella ruptura histórica por la que Inglaterra se separó de Roma se materializó en la «Ley de supremacía» de 3 de noviembre de 1534, ley trascendental por la que el Parlamento declaraba que el rey y sus sucesores en el trono «deben ser considerados, aceptados y habidos como el único jefe supremo en la tierra de la iglesia de Inglaterra, llamada *Anglicana Ecclesia*», ya sin el condicionante que se había introducido en el *Covenant* anterior.

No había en el acta y en la decisión contenidos dogmáticos, sólo disciplinares puesto que lo que se ventilaba era una cuestión de Estado, eso sí, con leyes suplementarias y rigurosas que exigían el juramento de aceptar como legítima la sucesión de la prole de Ana Bolena y de ser juzgados (es decir, con pena de muerte) quienes se atrevieran a negar la primacía real y absoluta sobre la iglesia de Inglaterra o la tildaran de herética.

La oposición a estas medidas no fue, no podía ser, vigorosa, y la que tuvo la audacia de expresarse fue drásticamente eliminada por los mecanismos de aquella justicia. Fue lo acontecido con monjes y frailes, más dependientes de Roma que el clero secular, y que fueron ejecutados. Ni el otro clero, ni el episcopado, ofrecieron resistencia ante la situación nueva. El prestigioso obispo de Rochester, John Fisher, que no se plegó, acabó en la Torre de Londres y, tras proceso sumarísimo, fue decapitado (22 de junio de 1535). Lo mismo aconteció con el más célebre de aquellos mártires, Sir Tomás Moro, que ya había renunciado a su dignidad de canciller real: se negó a jurar el acta de sucesión, convencido como estaba de la validez del primer matrimonio de Enrique VIII, y también sería decapitado sin contemplaciones (6 de julio de 1535). El suplicio y la muerte fueron afrontados por el reo con una dignidad que se hizo proverbial.

Dueño de la Iglesia, el rey (con su Parlamento) se empeñó en el proceso desamortizador que en 1540 transfirió al Estado todos los bienes de los monasterios ingleses, tan numerosos. Tales transferencias vinieron bien a la hacienda real, siempre necesitada, pero vinieron mejor aún a los sectores sociales beneficiados, adictos incondicionales al nuevo régimen eclesiástico y germen de la aristocracia rural, la *gentry*, que apoyará siempre las tendencias más rigoristas, tal y como se vería en el siglo siguiente. El campo, por otra parte, cambiaría su paisaje con nuevos propietarios y con cercados, tan útiles a la ganadería lanar (el sector más rentable por la demanda de la industria textil) como perjudiciales para otros campesinos no tan afortunados y arrojados a veces a la pobreza, cuya asistencia pasó de cofradías y sus hospitales, también desamortizados, a la atención estatal con sus «leyes de pobres» rigurosas que intentaron encerrar a los pobres en establecimientos de trabajo, de utilidad y sin libertad.

Fueron estas mutaciones económicas y sociales las que provocaron las protestas de los descontentos. Las hubo armadas, multitudinarias, como las agitadas en los condados del Norte, de donde arrancó la «peregrinación de gracia» con sus líderes, sus ejércitos y con sus símbolos subversivos. La habilidad de Enrique VIII los dominó, y los conductores fueron ejecutados como traidores (1536).

Hubo un breve periodo durante el que la política internacional acercó a Enrique VIII a los luteranos del continente. En Inglaterra se impuso, con timideces, la línea protestante de Cromwell y de Cranmer, que lograron silenciar a representantes más tradicionales como el obispo de Winchester, Gardiner. Este luteranismo efímero, muy matizado, se recogió en la primera fórmula dogmática, los *Diez*

artículos (12 de julio de 1536), en el libro catequético *La instrucción del cristiano* (conocido como «Libro de los obispos») y en las ordenanzas sucesivas que irían creando un ambiente contrario a prácticas y comportamientos católicos, a devociones, a imágenes, a las peregrinaciones, a los sufragios. Lo que pervivió fue el uso de la lengua vernácula en la liturgia y la familiaridad con la Biblia traducida al inglés (1537) y a disposición de todos los lectores y oyentes.

Fue algo episódico de todas formas, porque, cambiadas las circunstancias de la política internacional, por 1540 Enrique VIII y su iglesia de Inglaterra retornaron al catolicismo dogmático, pero sin papa, e incluso al catolicismo en las prácticas, hasta en las devociones más cordiales y papistas. Testigo y norma de esta última fase del reinado fueron la ley de los *Seis artículos* (diciembre de 1539), o de las «Seis fustas» como se decía vulgarmente, con penas durísimas para las opiniones y opinantes contra la postura oficial. La revisión catequética y católica se plasmó en el *Libro del rey* (1543). Por no someterse a ello, en aquellos años inquisitoriales murieron ejecutados como traidores lo mismo papistas que cuestionaban la supremacía del rey que protestantes y exaltados que no aceptaban el giro católico.

4.3. Calvinismo y recatolización

A la muerte, piadosa, de Enrique VIII (28 de enero de 1547), casi lo único que estaba claro para los ingleses era la primacía eclesiástica del rey, desvinculado de Roma. Todo dependería, por tanto, del monarca y de sus decisiones. Y es lo que aconteció con los vavienes de sus sucesores, de signo antagónico. Eduardo VI (1547-1555), el hijo de Juana Grey, tenía nueve años cuando accedió al trono y murió a los quince de su edad. La política religiosa, por tanto, fue la dictada por sus regentes, por los «protectores» (su tío Eduard Seymour, duque de Somerset, y su sucesor John Dudley, duque de Northumberland, que acabaría ejecutado) y mentores que hicieron soñar a «Josías» (como llamaba Calvino al rey niño) con una nueva Jerusalén inglesa, sueño que alentaron inmigrantes como Butzer, llegado de Estrasburgo, el reformador polaco Laski y, sobre todos, el encendido Juan Knox.

Fue un tiempo (y a ello se habían acostumbrado ya los ingleses) de sustituciones en la jerarquía eclesiástica, de inquisición contra libros y disidencias, de mártires papistas, anabaptistas y antitrinitarios, y de acciones contra la religiosidad popular con sabor a catolicismo que había permitido Enrique VIII. Vehículo y signo de este calvinismo

fue la reforma litúrgica contenida e impuesta en el *Prayer Book* («Libro de la oración común») en su versión más calvinista de 1552. También Cranmer, desde su poder recuperado, quiso establecer la norma dogmática en la confesión de fe contenida en los *Cuarenta y dos artículos*, pero no pudo consumar su proyecto porque Eduardo VI murió antes de que el articulado pudiera entrar en vigor.

Le sucedió la hija de Catalina de Aragón, María Tudor, que actuó ni más ni menos como sus antecesoras. Como era de esperar, se decretó el catolicismo sin contemplaciones, y tal y como hiciera Eduardo VI, pero en sentido contrario, depuró a la jerarquía, impuso al clero las normas romanas, forzó el exilio de los protestantes que ocupaban cátedras o parroquias, y se casó con Felipe II en otro matrimonio puramente político y animado por el emperador Carlos V. El Parlamento se mostró exigente, pues se puso como condición que el rey católico nunca lo sería de Inglaterra, pero si había hijos se abrían esperanzas para la política internacional y el cerco a Francia. Y allí pasó el rey Felipe II, con nutrido y brillante cortejo de españoles, como esposo consorte, aquel tiempo breve haciendo todo lo posible por lograr descendencia inútilmente.

La recatolización, de signo tridentino, respaldada, cómo no, por el Parlamento fiel, tuvo sus protagonistas: entre otros, Reginald Pole, convertido en arzobispo de Canterbury en lugar del despojado Cranmer, y el dominico fray Bartolomé Carranza, que con este motivo redactó su célebre *Catecismo*. La catequesis y la recatolización rigurosa estuvieron acompañadas por la represión más dura, por la ejecución de los disidentes, y entre ellos la del editor de la Biblia inglesa, el canónigo Rogers, Latimer y el arzobispo Cranmer. Como los anteriores, este reinado de María Tudor se caracterizó por la más dura intolerancia y por haber acumulado mártires anglicanos y de otras confesiones, lo que le ha hecho pasar a la memoria histórica y colectiva de los ingleses como el reinado de «María la Sanguinaria».

La imposición del catolicismo contrarreformista fracasó porque no dispuso de tiempo para afianzarse, porque el papa Paulo IV, con su antiespañolismo acerado, prefirió aliarse con Francia y retiró a Pole cuando era más necesario, y, sobre todo, porque en noviembre de 1558 murió la reina María.

4.4. Isabel I y el anglicanismo

Fue durante el largo reinado de Isabel I (1558-1603) cuando nació y se formó el anglicanismo, que perduraría como vía media entre el

catolicismo de su padre Enrique VIII y del calvinismo de Eduardo VI. Dispuso de tiempo suficiente, coincidió con la recuperación económica y política de Inglaterra y serviría, también, para afianzar su legitimidad discutida por católicos y alguna potencia extranjera que veía a la reina de Escocia, María Estuardo, como la heredera legal.

Aconsejada por su especie de primer ministro, el cauto William Cecil, comenzó por destruir la obra de María Tudor, alejando otra vez a Inglaterra del papa con la renovada *Ley de supremacía* (1559) y estableciendo la uniformidad litúrgica con el *Libro de oración común*, similar al de Eduardo VI pero edulcorando expresiones antipapistas. Los obispos que se negaron a firmar la adhesión a estas medidas fueron removidos y encarcelados y el vacío que dejaron se llenó con nombramientos de adictos, que serían los que prepararían el credo dogmático contenido en los fundamentales *Treinta y nueve artículos* (1563), que, retocados y moderados por la reina, serían ratificados en 1571, año decisivo.

El fondo de la confesión de fe anglicana perdurable es protestante, pero con suficientes transacciones y sin excesivos radicalismos. La norma de fe es la Escritura (arts. 1-8), y la justificación por la fe la clave de la salvación, pero en la antropología teológica, en las relaciones entre gracia y libertad, se habla del valor de las obras, y no aparece la predestinación calvinista y puritana (arts. 9-18). La Iglesia, realidad visible por supuesto, vive de la palabra y de los sacramentos, de los dos fundamentales del bautismo y de la eucaristía, pero sin que se acabe de rechazar la práctica, no como instituidos por Cristo, de los otros cinco (arts. 19-28). En cuanto al culto y la disciplina, al mismo tiempo que se reprueba el purgatorio, el culto a imágenes y reliquias, las procesiones, la misa-sacrificio, se impone el bautismo de los niños, se afirma la legitimidad de la guerra justa, de la pena de muerte, es decir, se condenan las teorías y las prácticas anabaptistas y disidentes (arts. 27, 38-39). Todo ello con los presupuestos clarísimos de la supremacía regia en el gobierno de la iglesia anglicana, del primado de la Biblia conforme a interpretaciones oficiales y la imposición de la lengua inglesa en todas las celebraciones (arts. 24, 35-37). En definitiva, un articulado no excesivamente rígido y muy apto para una lectura adaptada a los tiempos.

El anglicanismo, con estos fundamentos, se fue imponiendo, y a ello ayudó sobremanera la reacción interna de los quejosos del Norte, con otra peregrinación de gracia en defensa de los derechos de la reina escocesa María Estuardo, fácil y sangrientamente derrotados. También coadyuvó la destemplada excomunión lanzada por Pío V

(1570) con todas las conminaciones a que sus súbditos desobedeciesen a la soberana, lo que los unió más a ella. El fracaso de la proyectada invasión proyectada por Felipe II con su «Armada Invencible» profundizó el sentimiento nacional inglés, forjado en buena parte con identificaciones xenófobas de los enemigos con los papistas y españoles. La represión más dura sucedió a la primera fase de relativa tolerancia, y los católicos tuvieron que acogerse a la clandestinidad o al exilio en el continente, donde crearían sus seminarios para formar apóstoles o, como se decía, mártires en su retorno a Inglaterra. El aborrecimiento cordial al papismo explica que cuando, ya muy avanzado el siglo XVII, en Inglaterra se inicie el camino de la tolerancia (ley de 1689) queden excluidos de ella los católicos y se aplique, en cambio, a todos los disidentes (presbiterianos, rigoristas y puritanos) que pululaban y que no fueron menos acosados por la inquisición cruenta de la reina. La historia de estos grupos, no obstante su ebullición y significado político y religioso, encontrará sus mejores momentos con la dinastía de los Estuardo que sucedió a la celibataria Isabel I.

Jacobo I siguió con la misma política religiosa, acentuada por un absolutismo que no podía tolerar disidencias. Una de las más radicales era la de los calvinistas extremos, los puritanos, sometidos a la misma represión que los católicos. Por lo que significó, más que por lo que fue en realidad, y porque ha sido tan mitificada, hay que consignar la aventura de los puritanos que, obligados al exilio en los Países Bajos acogedores, contrataron con una compañía inglesa trasladarse a América, donde después de una travesía de más de dos meses en el viejo barco «Mayflower», arribaron a un lugar imprevisto en 1620, a Massachussetts, donde fundaron una colonia de acuerdo con sus creencias rigoristas y que ha sido vista como el origen de los posteriores Estados Unidos. No es exacta la apreciación, puesto que antes, en 1607, se había establecido la primera parroquia anglicana en Jamestown, en Virginia.

Del anglicanismo, y como formas de protesta contra la religión oficial y establecida, nacerían otras iglesias o movimientos con fortuna sobre todo en las colonias. Los más decisivos y aceptados fueron los baptistas, practicantes del bautismo por inmersión, que emigrarían a América y encontrarían la protección de Sir Roger Williams. Rogers Fox (muerto en 1691) animó grupos que se decían iluminados y poseídos por el Espíritu Santo, y por sus signos externos, por la emisión de sonidos inarticulados durante el trance, serían conocidos como cuáqueros. El fundador de Pennsylvania, William Penn, los

acogió en Filadelfia. Más tardía, pero no menos vigorosa, fue la experiencia mística encabezada por John Wesley (1703-1791), que se extendió a sus grupos, con horarios y actos metódicamente ordenados (de ahí su denominación de metodistas), que encontraban la inspiración en la Biblia, sin ministros sacerdotes, y que emigrados a las colonias sería una iglesia independiente tan propicia para la marcha posterior de los Estados Unidos hacia el Oeste. De todas formas sería el anglicanismo, el de la alta y la baja iglesia, la confesión más extendida y el compañero de la expansión colonial inglesa.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Las 67 tesis de Zwinglio* (Disputa de Zúrich, 29 de enero de 1523)

1. Yerran y menosprecian a Dios cuantos afirman que el Evangelio no tiene valor alguno sin la confirmación de la Iglesia.

2. La suma del Evangelio consiste en que nuestro señor Jesucristo, verdadero hijo de Dios, nos ha revelado la voluntad de su Padre celestial, y con su inocencia nos ha liberado de la muerte y reconciliado con Dios.

3. Por eso Cristo es la única vía de salvación para cuantos han sido, son y serán.

4. Todo aquel que indique otra puerta está en el error, es un asesino de las almas y un ladrón.

5. Por tanto yerran todos los que creen que existen otras doctrinas iguales al Evangelio o superiores a él: no saben qué es el Evangelio.

14. Todos los cristianos deben comprometerse con toda diligencia para que lo único que se predique sea el Evangelio.

17. Cristo es el único, eterno, sumo sacerdote. De donde se deduce que los que se presentan como pontífices están contrarrestando y rechazando el honor y el poder de Cristo.

18. Cristo se ofreció a sí mismo una vez en el sacrificio que permanece por toda la eternidad y con valor expiatorio de los pecados de todos los creyentes. Por eso la misa no es un sacrificio; sólo una conmemoración del sacrificio y garantía de la liberación que Cristo nos asegura.

19. Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres.

22. Cristo es nuestra justificación. Por eso creemos que nuestras obras son buenas sólo en la medida en que son obras de Cristo; las que de nosotros dependen no son justas ni buenas.

24. Ningún cristiano está obligado a obras no preceptuadas por Dios. Por tanto, se puede comer cualquier clase de alimento en cualquier tiempo.

Las dispensas para comer queso y lacticinios no son más que una astucia papal.

25. Tiempos y lugares están sometidos al hombre, no el cristiano a ellos. De donde se deduce que atentan contra la libertad del cristiano los que ponen límites temporales y locales.

26. Nada hay más odioso a Dios que la hipocresía. Debemos convencernos de que todo lo que contribuya a la apariencia humana es grave hipocresía e impiedad. Bajo esta condenación caen hábitos, ornamentos, tonsuras.

27. Todos los cristianos son hermanos en Cristo y hermanos entre ellos mismos; nadie puede considerarse padre superior a nadie sobre la tierra. De donde incurrir en la condenación las órdenes, las sectas, las congregaciones.

28. Es justo cuanto Dios permite y no lo prohíbe. Luego el matrimonio es aconsejable a todos los humanos.

31. Ninguna persona, individualmente, puede excomulgar. Sólo puede hacerlo la Iglesia, es decir, la comunidad en la que vive aquel a quien se tenga que excomulgar, en unión con el pastor.

32. Se debe excomulgar exclusivamente al que es motivo público de escándalo.

33. No pueden donarse bienes ilegítimos a los templos, a los conventos, a los monjes, a los párrocos, a las monjas, sino a los menesterosos, en el caso de que no sea posible restituirlos a su legítimo propietario.

44. La oración verdadera es la que invoca a Dios en espíritu y en verdad, sin andar vociferando tanto en presencia de los hombres.

45. Los hipócritas actúan para ser vistos por los hombres, y reciben su recompensa en este mundo.

46. De donde se sigue que el canto en la iglesia y la invocación sin devoción interior aspiran únicamente a la recompensa, a la vanidad, a las ganancias humanas.

49. No conozco escándalo mayor que el de prohibir el matrimonio a los eclesiásticos y el de autorizarles el mantenimiento de una concubina pagada.

50. Dios perdona los pecados sólo por medio de Jesucristo, nuestro único Señor.

51. El que atribuye a las criaturas tal poder, está sustrayendo a Dios este honor y concediéndoselo al que no es Dios. Esto es una idolatría.

52. Por eso la confesión ante el sacerdote o ante el prójimo no debe tener como objeto la remisión de los pecados sino la búsqueda de un consejo.

53. Nada hay en la verdadera y sagrada Escritura acerca de un purgatorio después de esta vida.

60. Yo no condeno que una persona dolorida invoque la misericordia divina en favor de los muertos; pero no es humano, sino diabólico, condicionar tales plegarias a tiempos concretos y por amor al lucro.

61. Nada dice la sagrada Escritura acerca de este carácter que en estos últimos tiempos se atribuyen los sacerdotes.

62. La sagrada Escritura no conoce otros sacerdotes que los que anuncian la Palabra de Dios.

66. Las autoridades eclesiásticas deben humillarse sin más demora y preocuparse más por mostrar la cruz de Cristo que por los cepillos de las limosnas; en caso de que así no lo hagan, caminarán hacia la ruina, porque la segur está ya para cortar el tronco del árbol.

67. Me ofrezco voluntariamente para responder a todo aquel que desee debatir conmigo acerca de la usura, de los diezmos, de los niños no bautizados, de la confirmación.

Y que nadie se presente a discutir a base de sofismas y humanas charlatanerías, sino que esté dispuesto a reconocer la Escritura como juez, para que, de esta suerte, y así lo espero, encuentre la verdad auténtica.

(*Huldreich Zwingli's sämtliche Werke*, Corpus Reformatorum, 88, pp. 458-463.)

2. Ordenanzas eclesiásticas de la iglesia de Ginebra (1541)

En el nombre de Dios todopoderoso, nosotros, los Síndicos, Pequeño y Gran Consejo, junto con nuestro pueblo, reunido al son de trompeta y a campana grande tañida, a tenor de las costumbres inmemoriales; habiendo considerado que lo que más importa es que la doctrina del santo Evangelio de nuestro Señor se mantenga en su pureza, que la iglesia cristiana se conserve como es debido, que en adelante la juventud sea fielmente instruida, el hospital bien ordenado y en buen estado para sustento de los pobres; y teniendo en cuenta que nada de esto se podría hacer sin ciertas normas y formas de vida para que cada estado atienda al cumplimiento de su deber y de su oficio; por todo esto nos ha parecido acertado que el gobierno espiritual, tal como nuestro Señor lo ha demostrado y establecido en su Palabra, se redacte en forma debida para que rijan y sea observado entre nosotros.

Por tanto, hemos ordenado y establecido que se observe en nuestra ciudad y su tierra la regulación eclesiástica que se sigue, ya que hemos visto que se acomoda al Evangelio de Jesucristo.

En primer lugar, que hay cuatro órdenes de oficios que nuestro Señor ha establecido para el gobierno de su Iglesia, a saber: los pastores, los doctores, los ancianos delegados por el municipio, y en cuarto lugar los diáconos. Por tanto, tenemos que observar esta ordenación si es que queremos una Iglesia ordenada y mantenida en su integridad.

Por lo que se refiere a los pastores, nombrados en la Escritura algunas veces como vigilantes, presbíteros y ministros, su oficio consiste en anunciar la Palabra de Dios para instruir, amonestar, exhortar y reprender, así en público como en privado, en administrar los sacramentos y hacer la corrección fraterna junto con los ancianos o delegados.

Por tanto, para que nada se haga en la Iglesia con confusión, nadie debe ingresar en este oficio sin vocación, en la que hay que considerar tres cosas: primero, el examen, lo principal; después, a quién compete instituir ministros; en tercer lugar, qué ceremonia o normativa conviene observar al confiarles su oficio.

El examen consta de dos partes: la primera se refiere a la doctrina, es decir, a saber si el candidato a ministro posee el conocimiento bueno y sano de la Escritura. Después, si está capacitado para comunicarla al pueblo con edificación.

Para evitar cualquier riesgo de que el que va a ser nombrado ministro tenga alguna opinión mala, estará bien que se le obligue a declarar que recibe y sostiene la doctrina aprobada por la Iglesia. Para saber si está capacitado para enseñar, será preciso proceder por interrogatorios y oyéndole en privado la manera de tratar la doctrina del Señor.

La segunda parte del examen se refiere a la vida, a saber si es de buenas costumbres y si siempre se ha comportado irreprochablemente. En esto hay que atenerse a la normativa que está tan claramente expuesta por san Pablo.

(En *Calvin, homme d'Église. Oeuvres choisies*, Labor et Fides, Genève, 2^a1971, pp. 27-29.)

3. Proclama de Tomás Müntzer a los ciudadanos de Allstedt (26 de abril de 1525)

Sobre todo y por encima de todo, queridos amigos, el temor de Dios. ¿Hasta cuánto dormiréis, hasta cuándo no reconoceréis la voluntad de Dios que, de acuerdo con vuestra opinión, os habría abandonado? ¡Cuántas y cuántas veces os he explicado lo que sucederá! Dios no puede revelarse de otro modo. Debéis tener confianza. Si no hacéis nada, el sacrificio, vuestra inmensa aflicción, será cosa vana, y volveréis a sufrir indeciblemente. Os digo esto: si no queréis sufrir a causa de Dios, entonces acabaréis siendo mártires del diablo. Por ello conviene que estéis en guardia, no seáis pasivos u ociosos, no os dejéis seducir por más tiempo por fantasmas absurdos, por pérfidos impíos. Sin demora, ¡iniciad, librad la batalla del Señor! Ahora es el tiempo oportuno. Sostened a todos los hermanos para que no se burlen del testimonio divino. De otro modo, todos, sin remisión, pereceréis. Alemania, Francia e Italia ya han despertado. El Maestro quiere divertirse: ahora les toca a los impíos. Durante la semana de Pascua, en Fulda, han sido destruidas cuatro iglesias. Los campesinos de Klettgau y Hegau, en la Selva Negra, disponen ahora de una fuerza de tres mil hombres y, cada día que pasa, el grupo se fortifica y acrecienta más y más. Sólo tengo una preocupación y es que, a causa del desconocimiento de la perfidia de los príncipes, los ingenuos campesinos lleguen a establecer con ellos un pacto engañoso.

Aunque seáis sólo tres, pero confiados en Dios y buscando exclusivamente su nombre y su gloria, no temáis ni a cien mil enemigos. Y ahora, ánimo, ánimo, ánimo, porque ahora es el tiempo propicio, y los impíos tiemblan como perros. Animad a los hermanos a hacer la paz entre ellos para que vuestro movimiento adquiera consistencia. Esto es, desde cualquier punto de vista, sumamente necesario. Ánimo, ánimo, ánimo, no os dejéis enternecer, aunque Esaú os aconseje una buena palabra [*Génesis* 3,3-4].

No prestéis oídos al lamento de los impíos. Os implorarán amistosamente, lloriquearán, suplicarán como niños. No os compadezcáis, porque, tal como Dios lo exigió por medio de Moisés (*Deuteronomio* 7,1-5), también nos lo ordena ahora a nosotros. Excitad a la rebelión a las aldeas y ciudades y, sobre todo, a los compañeros mineros juntamente con los restantes compañeros que pueden ayudarnos. No permanezcáis por más tiempo mano sobre mano.

Mientras os escribo, me ha llegado una noticia procedente de Saltza: el pueblo está sitiando en el castillo al consejero del duque Jorge [de Sajonia], por haber intentado matar en secreto a tres personas. Los campesinos de Eichsfeld se burlan sin rebozo de sus señores, y no quieren aprovecharse de su clemencia. Hacedles caso y que os sirva de ejemplo. Ánimo, ánimo, ánimo, ahora es vuestro turno, es el momento adecuado, Balthasar y Bartel Krump, Valentin y Bischof os preceden en la danza. Pasad esta carta a los compañeros mineros. Mi impresor llegará en unos pocos días; ya ha recibido mi mensaje. Por ahora no estoy en disposición de hacer otra cosa, ya que, de otro modo, hubiera dado suficientes instrucciones a los hermanos a fin de que su corazón se engrandeciese más que todas las fortificaciones y armamentos de los impíos malvados de esta tierra.

¡Ánimo, ánimo, ánimo, hasta que arda el fuego! ¡No dejéis enfriar vuestra espada! ¡No vaciléis! ¡Martillad, pink, pank, sobre el yunque de Nemrod! ¡Destruid sus defensas! No os podréis librar del temor humano mientras ellos [los príncipes] vivan. No podréis hablar de Dios mientras ellos, impunemente, os dominen. ¡Ánimo, ánimo, ánimo mientras os acompaña la luz, Dios os precede: seguidle, seguidle! La historia ya se encuentra escrita (*Mateo* 24, *Ezequiel* 34, *Daniel* 74, *Esdras* 16, *Apocalipsis* 6, todos ellos pasajes que explican *Romanos* 13).

No os dejéis asustar: Dios está con vosotros, tal como se encuentra escrito en el segundo libro de las *Crónicas*, en el capítulo segundo. Así habla Dios: «No temáis ni perdáis el ánimo a causa de esta gran multitud, porque no se trata de vuestro combate, sino del de Dios. Este combate no tendréis que combatirlo vosotros, sino que, más bien, os mantendréis a salvo de todo peligro y veréis claramente la ayuda que os dará el Señor» (2 *Crónicas* 20,15-18).

Dado en Mühlhausen, en el año de 1525. Thomas Müntzer, siervo de Dios contra los impíos.

(Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, introd. y trad. de Ll. Duch, Trotta, Madrid, 2001, pp. 201-204.)

4. Acta de Supremacía de Enrique VIII (3 de noviembre de 1534)

Aunque Su Majestad el Rey justa y rectamente es y debe ser el jefe supremo de la iglesia de Inglaterra, y como tal ha sido reconocido por el clero del reino en sus asambleas; no obstante, para corroborarlo y confirmarlo, para aumento de la virtud de la religión cristiana en este reino de Inglaterra, y para

reprimir y extirpar todos los errores, herejías y otras irregularidades y abusos que hasta ahora se han cometido en el mismo, por la autoridad de este Parlamento ordenamos que el Rey, nuestro soberano señor, así como sus herederos y sucesores, reyes de este reino, sean habidos, aceptados y reputados como el único jefe supremo en la tierra de la iglesia de Inglaterra llamada «Anglicana Ecclesia». Y ostentará y disfrutará este título, unido a la corona imperial de este reino, con todos los honores, dignidades, preeminencias, jurisdicciones, privilegios, autoridad, inmunidades, provechos y utilidades que corresponden y pertenecen a la dignidad de jefe supremo de dicha iglesia. Y que nuestro soberano señor, sus herederos y sucesores, reyes de este reino, tendrán plenos poderes y autoridad para inquirir, reprimir, enmendar, ordenar, corregir, refrenar y reformar todos los citados errores, herejías, abusos, ofensas, irregularidades, cualesquiera que ellos sean, que con toda la autoridad espiritual o jurisdicción deben y pueden ser legalmente reformados, reprimidos, ordenados, corregidos, refrenados, enmendados, para mayor agrado de Dios omnipotente, aumento de la virtud de la religión cristiana y para la conservación de la paz, unidad y tranquilidad de este reino, no obstante cualquier uso y costumbre, ley y autoridad extranjeras o cualquier cosa en contrario.

(En G. R. Elton, *The Tudor Constitution. Documents and Commentary*, Cambridge, 1972, pp. 355-356.)

5. *Acta de las «Seis fustas»*
(Enrique VIII, 28 de abril de 1538)

Su Majestad el Rey, por la ley de Dios jefe supremo de toda la Iglesia y Congregación de Inglaterra, atendiendo a la conservación de dicha Iglesia en la fiel, sincera y uniforme doctrina de la religión cristiana; tras largas deliberaciones y consultas, consintiendo en ello Su Alteza Real, con el asentimiento de los Lores espirituales y temporales, así como del clero en su Asamblea, y con la aquiescencia de los Comunes reunidos en este Parlamento; ha resuelto, acordado y aprobado lo que sigue:

1. Que en el Santísimo Sacramento del Altar, en virtud y por eficacia de la poderosa palabra de Cristo pronunciada por el sacerdote, están realmente presentes, bajo las especies de pan y vino, el cuerpo natural y la sangre de nuestro salvador Jesucristo, concebido de María Virgen; y que después de la consagración no permanece la sustancia de pan o vino, ni otra sustancia de ninguna clase, sino la de Cristo, Dios y hombre.

2. Que la comunión bajo las dos especies no es necesaria para la salvación de todos por ley divina. Y que debe creerse, sin lugar a dudas, que en la carne bajo la especie de pan está la sangre verdadera y que con la sangre bajo la especie de vino está el cuerpo verdadero, y que la una y la otra contienen el cuerpo y la sangre conjuntamente.

3. Que por ley divina es obligatorio el celibato para los sacerdotes ordenados.

4. Que los votos de castidad y de viudedad emitidos a Dios deliberadamente deben ser observados por ley divina.

5. Que es conveniente y necesario que las misas privadas se sigan celebrando y admitiendo en esta Iglesia y congregación de Inglaterra, y que es conforme a la ley divina que el pueblo cristiano las siga encargando para recibir píos y abundantes consuelos y beneficios.

6. Que es conveniente y necesario que la confesión auricular se siga manteniendo, continuando, usando y frecuentando en esta Iglesia de Dios. [Se legisla por la misma acta parlamentaria:]

1. Todos aquellos, o sus secuaces, que a partir del 12 de julio de 1539, ya sea de palabra, por escrito o en impresos, prediquen, enseñen, digan, afirmen, declaren, disputen, argumenten y mantengan lo contrario al primer artículo, sean reos de herejía y condenados a la hoguera.

2. Todos aquellos que prediquen, enseñen o afirmen en público lo contrario a los otros cinco artículos; y todos los sacerdotes que, teniendo voto de castidad, osen casarse, sean habidos por traidores y privados de sus beneficios eclesiásticos.

3. Todos aquellos que de cualquier forma mantengan (de palabra, por escrito o en impresos) opiniones contrarias a los otros cinco artículos, serán condenados a la confiscación de todos sus bienes y, a tenor de la voluntad real, encarcelados. Los reincidentes serán reos de traición.

4. Son inválidos los matrimonios de los sacerdotes y de las personas que hubieren emitido votos de castidad o viudedad.

[...]

6. Quienes rehúsen confesar y comulgar regularmente, serán multados y encarcelados por el Consejo. La reincidencia será juzgada como traición.

7. La ejecución de todo lo anterior se encomienda a comisiones especiales que el rey designará para obispos y arzobispos. Los jueces de paz y otros son autorizados para hacer inquisición a tenor del veredicto del jurado.

(En G. R. Elton, *The Tudor Constitution...*, cit., pp. 389-392.)

6. *Los «Treinta y nueve artículos» del anglicanismo (1563)*

Artículo I. *De la fe en la Santísima Trinidad.* No hay más que un solo Dios vivo y verdadero, eterno, incorporeal, indivisible e impasible; infinito en su poder, en su sabiduría, en su bondad. Creador y conservador de todo lo visible e invisible. En la unidad de esta divinidad hay tres personas de la misma sustancia, del mismo poder, de la misma eternidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Artículo VI. *Suficiencia de la sagrada Escritura para la salvación.* La sagrada Escritura contiene todo lo necesario para la salvación, de suerte que cuanto en ella no se lee o por ella no se pueda probar no debe exigirse a nadie como artículo de fe ni como necesario para la salvación. Bajo el nombre de sagrada Escritura comprendemos los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre cuya autenticidad nunca dudó la Iglesia. En cuan-

to a los otros libros (Deuterocanónicos), como dice Jerónimo, la Iglesia los lee como ejemplo de vida y de costumbres.

Artículo XI. *De la justificación*. Somos reputados justos ante Dios sólo por los méritos de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo recibidos por la fe y no por nuestras buenas obras o méritos. Por eso es muy sana y consoladora la doctrina que enseña que somos justificados sólo por la fe.

Artículo XIX. *De la Iglesia*. La Iglesia visible de Jesucristo es la congregación de los fieles, donde la palabra de Dios es predicada y donde los sacramentos son administrados conforme a la institución de Cristo en todo lo necesario. Al igual que las iglesias de Jerusalén, de Alejandría, de Antioquía erraron, de la misma manera ha errado la de Roma, y no sólo en lo referente a las costumbres, a las ceremonias, sino también en materias de fe.

Artículo XXII. *Del purgatorio*. La doctrina romana en relación con el purgatorio, las indulgencias, el culto y adoración de imágenes y de reliquias, así como la invocación de los santos, es una fútil invención sin respaldo alguno en los textos de la sagrada Escritura y contraria a la palabra de Dios.

Artículo XXIV. *Necesidad de hablar en la iglesia una lengua inteligible para el pueblo*. Es evidentemente contrario a la palabra de Dios y el uso de la primitiva Iglesia hacer la oración pública en el templo o administrar los sacramentos en un lenguaje ininteligible para el pueblo.

Artículo XXV. *De los sacramentos*. Los sacramentos instituidos por Cristo no son sólo símbolos y signos de la confesión del cristiano; son, mejor, testigos seguros y ciertos, y signos eficaces de la gracia y de la buena voluntad de Dios hacia nosotros, a través de los cuales él opera visiblemente en nosotros, y no sólo vivifica, sino también fortalece y confirma la fe en él. Dos son los sacramentos ordenados por Cristo Nuestro Señor en el Evangelio: el bautismo y la cena del Señor. Los otros cinco, llamados comúnmente sacramentos, es decir, confirmación, penitencia, orden, matrimonio y extremaunción, no deben ser contados por sacramentos del Evangelio, habiendo emanado en parte de la imitación corrompida de los Apóstoles, y siendo en parte estados de vida santificados en las Escrituras.

Artículo XXXII. *Del matrimonio de los sacerdotes*. No se manda por ley divina a los obispos, presbíteros y diáconos prometer el estado de celibato o abstenerse del matrimonio. Por tanto les es lícito a ellos, y a todos los cristianos, casarse, según lo que juzguen más conveniente a su conciencia.

Artículo XXXVII. *De los magistrados*. La Majestad de la reina tiene la supremacía en este reino de Inglaterra y sus dominios, y a ella pertenece el gobierno supremo de todos los estados de este reino, ya sean eclesiásticos o civiles, y de todas las causas, sin tener que sujetarse a ninguna jurisdicción extranjera, en virtud de la prerrogativa que ha sido dada siempre a los príncipes piadosos —a tenor de la sagrada Escritura— por el mismo Dios, para gobernar todos los estados y clases a ellos encomendados, así eclesiásticos como temporales, y para castigar con el cuchillo civil a los contumaces y perversos. El obispo de Roma no tiene jurisdicción alguna en este reino de Inglaterra...

Artículo XXXVIII. *Los bienes de los cristianos no son comunes*. Las riquezas y los bienes del cristiano no son comunes por derecho, título o

posesión, a despecho de lo que falsamente pretenden ciertos anabaptistas. Sin embargo, todo hombre debe dar generosamente limosnas a los pobres según sus medios y los bienes de que es dueño.

(En M. Simon, *L'Anglicanism*, Paris, 1969, pp. 217-221.)

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Calvini Opera selecta*, 5 vols., C. Kaiser, München, 1926-1952.
Calvino, J.: *Insitución de la religión cristiana*, 2 vols., Visor, Madrid, 2003.
Fast, H. (ed.): *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Schüneman, Bremen, 1962.
Jackson, S. M.: *Zwingli 1484-1531. Selected Works*, University of Pennsylvania Press, 1972.
Müntzer, Th.: *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Franz, Gerd Mohn, Gütersloh, 1968.
Müntzer, Th.: *Tratados y sermones*, introd. y trad. de Ll. Duch, Trotta, Madrid, 2001.
Opera Zwingli, en *Corpus Reformatorum*, vols. 88-101, Theologischer Verlag, Zürich, 1982.
Servet, M.: *Restitución del cristianismo*, ed. de A. Alcalá, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
Servet, M.: *Obras completas*, vol. I, ed. de A. Alcalá, Institución Fernando el Católico y Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003.

Bibliografía

- Bloch, E.: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
Elliger, W.: *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen, 1975.
Elton, G. R.: *La Europa de la Reforma, 1517-1559*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
Gastaldi, U.: *Storia dell'anabattismo*, 2 vols., Claudione, Torino, 1972.
Llamas Martínez, E.: *El anglicanismo*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2003.
Lutz, H. y Kohler, A.: *Reformation und Gegenreformation*, Oldenbourg, München-Wien, 2002.

Lutz, H.: *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V, 1522-1556*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964.

Vogler, B.: *Le monde germanique et helvétique à l'époque des réformes*, 2 vols., SEDES, Paris, 1981.

Williams, G. H.: *La reforma radical*, FCE, México, 1983.

V

REFORMA Y CONTRARREFORMA CATÓLICAS

Ricardo García Cárcel
Josep Palau i Orta

1. EL PROBLEMA DE LOS NOMBRES

Una primera cuestión conceptual: ¿Contrarreforma o Reforma católica? El concepto «Contrarreforma» arranca de una concepción romántica y liberal cargada de connotaciones negativas. Este término lo utilizó por primera vez el profesor de la universidad de Gotinga Johann Stephan Putter en un libro publicado en 1776. Para Putter, a través de la llamada Contrarreforma, los católicos buscaron retornar a la unidad confesional anterior al cisma protestante. La historiografía germánica asumió el término «Contrarreforma», de Ranke a Weber, considerando que la libertad de pensamiento había sido secuestrada por una Iglesia jerarquizada y dogmática, que había impuesto una reforma reaccionaria. Fue en los años treinta del siglo XX, y fundamentalmente desde Italia, cuando empezó a cuestionarse la malignidad intrínseca de la Contrarreforma reinterpretando literatura y arte barrocos desde presupuestos ideológicos distintos. El historiador y teólogo Hubert Jedin en 1946 contrapuso los conceptos de «Contrarreforma» y de «Reforma católica», proponiendo el uso sustitutivo del segundo por el primero. Jedin considera que ya desde la baja Edad Media se daría un proceso de renovación católica y que la Contrarreforma había que insertarla en un contexto amplio de «era de las reformas». En la misma línea se manifestaron historiadores ingleses como H. O. Evenett, H. Lubac o franceses como J. Delumeau. Curiosamente, mientras que esta historiografía muy influida por el concilio Vaticano II devaluaba la carga dogmática reaccionaria de la Contrarreforma para potenciar la vertiente de

autocrítica de la Reforma católica, algunos historiadores anglosajones se aferraban a conceptos alternativos como «Contrarrenacimiento» (Haydn, concretamente) que oponían al de Humanismo liberal. El Contrarrenacimiento sería un concepto mucho más genérico que el de Contrarreforma y serviría para fundir en él todas las corrientes de pensamiento que constituyen una reacción al Humanismo liberal. La Reforma protestante quedaría englobada, junto con otras corrientes intelectuales, en el llamado Contrarrenacimiento.

En los últimos años ciertamente se ha roto el modelo binario del paradigma liberal: Reforma protestante-reacción católica contrarreformista, planteando alternativas en la línea conservación-innovación protestante-renovación católica o en los términos de la dialéctica reforma-ruptura. Prodi ha desgajado del concepto de Reforma católica el específico de Reforma católica y el de la Restauración católica, mientras que Romeo di Maio prefiere hablar de una Pre-reforma anterior a la Reforma protestante y no de Reforma católica. Di Maio reserva este último concepto para definir la reacción subsiguiente al protestantismo en el ámbito católico, extendiéndolo cronológicamente hasta la celebración del Vaticano II, que a su juicio estaría marcado por la primacía de la «razón de la Iglesia». Historiadores anglosajones como Olin criticaron la misma visión insistiendo en la extraordinaria significación renovadora que supusieron las reformas de Cisneros, las aportaciones espirituales de la Compañía de Jesús y las críticas reformadoras de la Curia eclesiástica romana.

La tendencia historiográfica más reiterada en los últimos años es la que incide en la proyección social del hecho religioso que, en definitiva, inserta los conceptos de reforma en el marco pastoral de la cristianización, con las múltiples variaciones que se producen en el largo proceso del paganismo al catolicismo pasando por el cristianismo. Delumeau y Bossy han sido los historiadores que más han insistido en las transformaciones de la sensibilidad religiosa colectiva, recordando las viejas reflexiones de Lucien Febvre. La dialéctica entre la programación social que desde la Iglesia se lleva a cabo, con respecto a las tradicionales solidaridades colectivas de la cultura popular, ha constituido un objetivo de interés para muchos historiadores.

Los conceptos que han tenido una mayor difusión en los últimos años en el ámbito académico son los de «disciplinamiento» y «confesionalización» iniciados en 1969 por el historiador alemán Gerhard Oestreich en su obra *Geist und Gestalt des frühmodern Staates*. Criticando la tesis weberiana de que es el individuo mismo el que adopta voluntariamente los nuevos valores de perfeccionamiento

espiritual y social, Oestreich considera que el proceso de «civilización» se desarrolló más por imposición que no por consentimiento individual. Utilizando el concepto de disciplinamiento social (*Sozialdisziplinierung*) Oestreich busca definir la gradual tendencia del Estado al control social y a la apropiación de cualquier espacio de soberanía individual o social, mediante el uso del encuadramiento, las estructuras represivas o el adoctrinamiento. Para Oestreich, la «Modernidad» occidental se define, pues, por la imposición progresiva de unos criterios estatales o institucionales de control y represión social e incluso moral.

Los historiadores alemanes Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling recogieron el testigo de Oestreich e intentaron aplicar el disciplinamiento social durante la época moderna y en relación con las transformaciones religiosas acaecidas. A este efecto, desarrollaron el concepto de «confesionalización» (*Konfessionalisierung*) que, a partir de los debates entre historiadores publicados en la revista alemana *Zeitschrift für Historische Forschung* desde su fundación en 1974 o en la revista italiana *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* desde 1975, se convirtió en uno de los paradigmas interpretativos con más fuerza en la historia religiosa y social en época moderna.

Con el compromiso común de analizar la temporalidad que comprende desde el siglo XIV hasta el XIX como una unidad política, económica, social y cultural que ampliase los marcos de referencia explicativos tradicionales en torno a la esfera política, el paradigma del disciplinamiento y la confesionalización se fundamenta en la crítica de las bases que sustentan y definen la supuesta «modernidad» de la sociedad occidental.

Reinhard lanza duras críticas a la interpretación romántica liberal que asocia la Reforma protestante con lo burgués-progresivo y opuesto a una Contrarreforma definida por lo feudal-reaccionario. Para Reinhard, la Reforma protestante y la Contrarreforma católica son las dos caras de un mismo proceso: la confesionalización.

Considerando que la construcción del Estado se desarrolló a expensas de la pérdida de espacios de poder de amplios grupos sociales a partir de fenómenos como la represión, el encuadramiento o el adoctrinamiento, Reinhard señala que entre la década de 1520 e inicios del siglo XVIII este proceso tuvo su epicentro en el aprovechamiento de la potencialidad del poder social de la religión por parte del Estado. La confesionalización sería definida, en estos términos, como el proceso de disciplinamiento de una sociedad mediante la

imposición de unos determinados valores, actitudes mentales y éticas de comportamiento y defendidas como pura ortodoxia por los diversos poderes estatales en crecimiento.

El proceso de confesionalización actuaría, según Reinhard, en siete niveles: el de la afirmación del dogma y la reorganización de la práctica religiosa, el de la difusión de las nuevas formas de actitud y comportamiento sociales, el del desarrollo de la propaganda y opinión proselitista en masa y la prohibición de la contrapropaganda, el del adoctrinamiento —desde la instrucción— en el orden establecido, el del encuadramiento y disciplinamiento de los subordinados, el de la adopción de nuevos ritos de grupo y, finalmente, el de la uniformización de la lengua. En este sentido, la confesionalización afecta a todos los ámbitos de la cultura definiéndose como un paradigma de aculturación para el mantenimiento del orden establecido, reforzando la identidad nacional y territorial a partir del disciplinamiento y homogeneización cultural de los súbditos.

La confesionalización implica la configuración de la unidad corporativa y gregaria de los fieles, la doctrina exigida en términos de dogma y el compromiso de la definición pública de la identidad religiosa. Estaría marcada por la injerencia del absolutismo real, el monopolio político de la religión, la identificación pecado moral-delito público, salvación-servicio público. La confesionalización parte, en definitiva, del supuesto pacto implícito entre la Iglesia y el Estado para blindar el mercado clientelar de fieles y súbditos.

Ciertamente, la historiografía española en los últimos años ha venido utilizando estos conceptos. El historiador que más los ha potenciado ha sido Jaime Contreras. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, los conceptos de disciplinamiento y confesionalización en la práctica sólo han servido para introducir en nuestro país nuevas interpretaciones revisionistas de la Inquisición. La lógica tecnocrática del discurso educativo y la lógica política de la función pública del fenómeno religioso han sido instrumentalizadas en beneficio de la «comprensión» del fenómeno inquisitorial. Así, la represión inquisitorial ha quedado subsumida en los conceptos de disciplinamiento y confesionalización en el mismo grado que el viejo concepto ideológico de la Contrarreforma ha quedado difuminado en el de Reforma católica. Desde esta perspectiva, todo ha sido trastocado. Gobernar ha pasado a ser construir un consenso, reprimir es una de las muchas maneras de educar, de transmitir un modelo de conducta, el proceso inquisitorial es un intercambio de opiniones, la sentencia de muerte es el corolario de un fracaso pastoral.

Pero pasemos ya de la problemática de los términos al contenido de la Reforma católica.

2. LA REFORMA CATÓLICA

La Reforma católica empezaría en el siglo xv. A lo largo de este siglo son múltiples las propuestas de reforma a través de la literatura impregnada de voluntad autocrítica. Decía Matías Reader en el concilio de Constanza de 1414-1418: «Hasta las piedras se ven forzadas a gritar reforma». La nómina de obras literarias en el siglo xv que plantean hipotéticas alternativas religiosas es inmensa. Mateo de Cracovia, Teodorico de Vrye, Pedro d'Ailly, Juan Gerson, Nicolás de Clemanges, Tomás Gascoigne, Nicolás de Cusa, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Dionisio el Cartujano, Domenico de Domenichini, Juan Busch escriben obras que transpiran la intuición de aportar soluciones a la ansiedad de una sociedad en la que la iglesia oficial había tocado fondo.

¿Qué es lo que había que reformar? Fundamentalmente los frentes de la Reforma son los siguientes: las costumbres del pueblo cristiano, la vida pública y privada del clero y la Curia romana. *Reformatio in capita et in membris*. El lastre de la iglesia feudal, las inercias del centralismo y fiscalismo crecientes por parte del Papado habían dado lugar a problemas estructurales muy graves, la corrupción moral de la realidad de la época había sido fustigada por múltiples obras desde el *Decamerón* al *Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita. La perversidad de las costumbres del clero era una obviedad en ese tiempo: conventos alejados, cura de almas abandonada, instrucción del pueblo olvidada, absentismo de la diócesis por parte de los obispos..., la ejecutoria de la Curia romana alcanzó niveles de venalidad insoportable. Los intentos de reforma empezaron por los concilios. En 1311 se había celebrado el de Viena, en 1409 el de Pisa, en 1414 el de Constanza, en 1423-1424 el de Pavía-Siena, en 1431 el de Basilea y en 1438 el de Ferrara-Florenia. El de Constanza fue el primero que apuntó reformas concretas, aunque los obispos sólo coincidieron en el empeño de limitar los poderes del Romano Pontífice. El de Basilea emitió muchos decretos reformatorios, pero el conflicto con el papa acabó por malograr sus hipotéticos resultados. Los papas, de hecho, adoptaron estrategias defensivas ante el conciliarismo por entender que se pretendía menoscabar su poder. Los territorios hispánicos tuvieron destacable aportación en

estos concilios; sobre todo en el de Constanza (con embajadas aragonesa, navarra y castellana) y el de Basilea.

La predicación fue, quizás, una de las expresiones más efectivas del anhelo reformista. Los predicadores más famosos fueron itinerantes como Vicente Ferrer o Juan de Capistrano, o sedentarios como Savonarola en Florencia o Juan Geiler en Estrasburgo. Sus predicaciones efectistas, cargadas de amenazas apocalípticas, condenatorias de la usura, exaltadoras de la caridad, con sermones largos de tres a seis horas y lenguaje popular, rudo, pintoresco, dramático. La tipología de los predicadores fue muy distinta. Vicente Ferrer nació tan sólo dos años después de la peste negra. Domingo, se lanzó a predicar cuando ya tenía cuarenta y ocho años por el *Midi* francés, el norte de Italia y Flandes, en línea muy dura contra los judíos y con evidentes poderes que le hicieron participar decisivamente en acontecimientos políticos como el Compromiso de Caspe. Bernardino de Siena, franciscano, extendió sus predicaciones por el norte y centro de Italia, con perfil menos político que el santo valenciano. Juan de Capistrano, también franciscano, se caracterizó por un perfil más rigorista e inquisitorial contra las herejías. Como Alonso de Espina, también franciscano, y autor de una de las obras más descaradamente antijudías (*Fortalitium fidei*, 1458-1462) que constituye una de las primeras propuestas formales de creación de la Inquisición en Castilla. Juan Geiler representó un modelo de predicador ante todo satírico y popular. En la misma línea podríamos citar a Maillard. Juan Raulin, en cambio, siguió, más bien, el modelo escolástico emanado de su condición de profesor de la universidad de París.

De las críticas a la conducta del clero pronto surgieron efectos particularmente en lo que se refiere al clero regular. Aparecieron nuevas órdenes ya desde el siglo XIV (olivetanos, jesuatos, la orden del Salvador de Santa Brígida, anunciadas y sobre todo los jerónimos de Pedro Fernández de Guadalajara). Ya en el siglo XV hay que recordar a los mínimos, orden fundada por Francisco de Paula, y desde luego la reforma de los benedictinos (Barbo en Italia, Seyringer y Dederoth en Alemania) y la difusión de la observancia de Valladolid por diversos monasterios por todo el territorio hispánico. La obra de García Jiménez de Cisneros, primo hermano del cardenal Cisneros, autor del *Ejercitatorio de la vida espiritual*, fue extraordinaria. Los dominicos, después del cisma de Avignon que rompió la orden, experimentaron también diversos proyectos de reforma (Raimundo de Capua, Álvaro de Córdoba, cardenal Juan de Torquemada). La

Reforma tomará direcciones diferentes en sus diversos focos, con las corrientes de San Gregorio de Valladolid y el de San Esteban de Salamanca como principales focos. Los dominicos de la corona de Aragón se incorporarán más tarde (ya en 1530) a la Reforma. Los carmelitas a través de las congregaciones de Mantua y de Albi con figuras como Bautista Spagnolo o Juan Soreth. Los franciscanos se dividirán en observantes y conventuales y en España se sometieron a una profunda reforma bien representada por Pedro de Villacreces, Pedro de Santiago, López de Salinas, Juan de la Puebla...

Como puede verse, en el siglo XV alienta el espíritu reformista que intenta de manera aislada, y a través de múltiples banderas, cambiar la práctica cotidiana del propio clero a través de propuestas de regeneración interna.

Pero la Reforma católica antes de Trento sólo se consolidará a través de vías de autocrítica y replanteamiento normativo cuando se haga no de manera unipersonal sino en el marco de una dialéctica con los grandes poderes: Iglesia y Estado, y con grupos institucionales de diversa índole. En este sentido, nos referiremos aquí a diversos modelos de Reforma católica pretridentina. La fórmula de Reforma política cisneriana, la Reforma eclesiástica elaborada desde los Países Bajos, Francia e Italia que tendrá un carácter fronterizo con la Reforma protestante y, por último, la alternativa que supone la Compañía de Jesús respecto a las demás órdenes religiosas.

2.1. La reforma cisneriana

Del estado del clero en el reinado de los Reyes Católicos es bien expresiva la confrontación de los dos grandes obispos, Carrillo y González de Mendoza, que lucharon en bandos distintos en la llamada guerra de sucesión de fines del siglo XV por que hicieron gala del mismo sentido feudal en el ejercicio del gobierno de sus diócesis. Desde el punto de vista eclesiástico, la primera aportación de los Reyes Católicos fue la consecución en 1486 del derecho de presentación de obispos tras no pocas tensiones con Sixto IV e Inocencio VIII. Con ellos nacerá un nuevo perfil de obispo, autóctono, profesional en lo suyo, políticamente fiel, letrado y al menos relativamente austero y discreto. Figuras como Hernando de Talavera, catedrático en Salamanca, primer arzobispo de Granada, confesor de los reyes, que marcó una estrategia pastoral nueva en el tratamiento de judíos y moriscos, Diego de Deza, catedrático también de Salamanca, arzobispo de Sevilla, inquisidor general, Juan Ro-

dríguez de Fonseca, Diego Ramírez de Villaescusa... salieron de esta cantera.

Pero de todos ellos el que merece un capítulo aparte es el cardenal Cisneros, franciscano, confesor de la reina y arzobispo de Toledo desde 1495. De las reformas monásticas se habían ocupado los concilios nacionales de Aranda y de Sevilla. Tras la embajada de Diego López de Haro ante el papa Alejandro VI, se planteó seriamente la reforma de los monasterios femeninos en la corona de Aragón y la potenciación de las observancias masculinas. Cisneros fue el principal punto de apoyo de los Reyes Católicos de cara a la reforma franciscana que se acometerá desde 1494. La meta estuvo bien definida: la superación del conventualismo y la reunificación de la orden. Las bulas pontificias que propiciaron la tarea reformista fueron muchas, desde la *Exposuerunt nobis* (1493) a la *Eximiae devotionis* (1503).

Cisneros hizo suyo el programa de los observantes, introduciendo a éstos en todas las casas por todos los medios, como lo propiciaban los monarcas y, según su biógrafo Alvar Gómez, «prece vel precio, cuacumque demun arte atque astutia». Cisneros actuó en tal manera a través de otros en la mayoría de los casos, él fue el cerebro y la fuerza. En Castilla se reformaron la mayor parte de las casas, pero sería tarea ardua la consolidación de la reforma. A lo largo del siglo XVI, hasta el año de la muerte del cardenal, se planteará crudamente el problema de la escisión de la orden, como años más tarde el de la unión-división de los carmelitas. La unión de la orden, defendida por el general Gil Delfín, se encontraba frente a la imposición de la observancia y la pretensión de unión dentro de ésta. Fue una dura contienda, rica en episodios de trascendencia, dirimida en 1517 por el papa con una solución drástica en contra de los conventuales y canonizando el método de reforma de los observantes, la sostenida por Cisneros desde 1506.

En lo que respecta a las órdenes femeninas, el papel de Cisneros se vio reforzado desde la Corona, pues fue nombrado visitador de las clarisas de Castilla (1494), de las benedictinas (1494) y de «cualesquiera monasterios de religiosas y casas femeninas de todas las órdenes sitas en la dicha provincia». Cisneros tomó parte en la reforma de Santa Clara de Vitoria, Toledo y Córdoba. También en esto se intentaba que los monasterios reformados dependiesen de la rama observante de la propia orden. La red de monasterios atenidos al llamado régimen de Tordesillas, con sus privilegios y exenciones, opuso alguna resistencia, que fue vencida autoritariamente por los visitado-

res de Cisneros. Uniformidad de régimen y disciplina, aceptación de la Regla de santa Clara por la segunda y tercera orden —esta última, a veces en forma de beaterios— eran ideales cisnerianos, que promovieron así el nacimiento de nuevos monasterios clarisanos y hasta el nacimiento en Toledo de las llamadas concepcionistas de Beatriz de Silva, nueva rama de la segunda orden y producto auténtico de la reforma cisneriana.

Además de esta actuación de ámbito más general, Cisneros dentro de su diócesis prestó apoyo a la reforma de conventos, sobre todo femeninos. En este caso la reforma formaba parte de su programa episcopal y contaba con la autorización por parte del papa. Una vez más, no actuaba personalmente, sino incitando y apoyando a superiores religiosos propicios a la Reforma. Así, ayudó a la reforma de los agustinos, de los carmelitas y de los trinitarios, dando favor a los observantes y ayudando a vencer obstáculos. Como ha subrayado Tellechea, el indudable papel reformista cisneriano está más cerca del ejecutivo que del animador, del cirujano que del homeópata, del hombre de acción que del inspirador.

La reforma cisneriana se ejerció también en el ámbito de su diócesis toledana. Cuando Cisneros toma las riendas de la diócesis convoca el sínodo de Alcalá (1497), al que asiste personalmente. De él surgen normas disciplinarias y amenazas de castigo para los renuentes, y nacen también iniciativas positivas como la de los visitadores episcopales y el plan para conocer el estado real de la diócesis. Al año siguiente se celebrará el sínodo de Talavera. Y como fruto maduro de ambos nacerán las Constituciones del Arzobispado de Toledo. Sínodos y constituciones representan un capítulo importante de la actividad reformadora de Cisneros como arzobispo.

En las constituciones toledanas se perfilan los rasgos de un clero entregado a su tarea fundamental y cuya regeneración se busca: se marca con fuerza el deber de la tarea catequética los domingos por parte de los párrocos, se urge la residencia personal de los pastores presentando con énfasis los males que se derivan del absentismo —medio siglo más tarde, en Trento, se luchará bravamente en torno a este punto—, se incita a la reverencia al sacramento de la eucaristía, se impone la confección de los libros parroquiales de bautismo, etc., y lo que resulta más sorprendente, el registro de las familias y de los cumplidores del precepto pascual, así como la confección de un libro *de statu animarum*.

La tercera dimensión de la reforma cisneriana es la ejercida en el ámbito de la cultura con la obra cumbre que supuso la creación

de la universidad de Alcalá, cuna y vivero de espiritualidad. En sus constituciones se intentó imitar las de la universidad de París aunque su mayor parecido fue sin duda con la universidad de Wittenberg, que significaría para la Reforma protestante lo que Alcalá para la católica. Maestros españoles fecundos en París fueron los primeros catedráticos: Pedro de Lerma, Miquel Pardo, Agustín Pérez de Oliván, Gerardo Gil, Pedro Ciruelo y Sancho Carranza de Miranda. En 1498 comenzaban los trabajos de construcción del edificio, al cuidado del arquitecto Pedro Gumiel, y diez años después, en 1509, se dictaron las primeras lecciones. Por las aulas de Alcalá pasó la plana mayor del Humanismo español; unos como profesores: Nebrija y Alonso de Herrera en retórica, Tomás de Villanueva y Carranza de Miranda en lógica y filosofía natural, Alonso de Zamora en la cátedra de hebreo, Hernán Núñez y Vergara en la de griego; otros como alumnos: Francisco Ortiz, Ignacio de Loyola, Juan de Valdés, Francisco de Osuna, y un largísimo etcétera de estudiantes que fueron los cuadros de la iglesia española durante más de cien años.

Pronto ensombrece Alcalá a Salamanca, hasta entonces la más importante universidad española. La nueva universidad atrae a catedráticos y alumnos. Su método es revolucionario: prescinde de la facultad de derecho, de enorme tradición, y solamente se reservan dos cátedras de medicina. La teología —dice Bataillon— determinará la orientación de toda su universidad, será su razón misma de ser. Para la enseñanza de esta disciplina, se aplican las tres vías teológicas más acreditadas: tomismo, escotismo y nominalismo.

Fruto conjunto de la Universidad Complutense y del interés de Cisneros por los estudios bíblicos fue la *Biblia Políglota* en hebreo, arameo, griego y latín. Comprende seis tomos: los cuatro primeros se refieren al Antiguo Testamento; el quinto al Nuevo Testamento y el sexto incluye sendos vocabularios hebreo y caldeo, un diccionario latino-hebraico y una gramática hebrea.

Los textos del Antiguo Testamento se prepararon en hebreo, griego (versión de los Setenta), latín (*Vulgata*) y en cuanto al Pentateuco, en arameo (*Targum*); los del Nuevo Testamento, en griego y latín. La compulsa y confrontación de textos fue realizada por diversos eruditos: los conversos Alonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá fijaron el texto hebreo y caldeo; Demetrio Ducas, Juan de Vergara, Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez y Nebrija se ocuparon de los códices griegos. Los dos últimos, los humanistas más importantes de la época, se incorporaron tardíamente, hacia 1513, cuando ya la obra estaba en prensa. La impresión definitiva se

acaba en 1514 y hacia 1520 se pone la obra a la venta, tras la autorización de León X, que tardó bastante en concederla. En cualquier caso desde el punto de vista de la impresión, la Biblia de Alcalá es la primera edición que se realiza del Nuevo Testamento en griego, pues la edición de Erasmo no se imprime hasta 1516.

N. Marcos y E. Tejero han comparado la edición de los biblistas españoles con el método erasmista. Son muy interesantes sus conclusiones:

Hay un acuerdo básico entre Erasmo y los biblistas españoles. Pero en Erasmo esta vuelta a la fuente es un pretexto para justificar su traducción latina en la que predomina la preocupación elitista sobre la crítica textual. Frente al valor de Erasmo, que se atrevió a ofrecer una traducción latina como una superación de la Vulgata eclesiástica, en la Políglota española no se osó modificar un texto avalado por la tradición secular...

Simultáneamente los biblistas españoles realizaron una labor de crítica textual que contrasta con el énfasis en la estilística y la libertad de traducción de Erasmo, y, por otra parte, centraron sus esfuerzos en el Antiguo Testamento y en el trasfondo hebreo del mismo, mientras que el interés de Erasmo se dirigía sobre todo al Nuevo Testamento.

Medio siglo después, bajo el patrocinio y el aliento de Felipe II, la erudición española llevaría a cabo otra empresa similar: la gran *Biblia Políglota Antuerpiense* (de Amberes) (1569-1572), bajo la dirección del orientalista Benito Arias Montano.

2.2. La reforma eclesiástica fronteriza con el protestantismo

En los Países Bajos, la reforma eclesiástica tendrá un nombre específico: la *devotio moderna*. Esta corriente espiritual tuvo su principal representación en Gerardo Groote, a mediados del siglo XIV, un predicador excepcional. Poco antes de su muerte (murió en 1384) cedió su casa a mujeres piadosas para que vivieran en común (Hermanas de la Vida Común) y promovió un asociación que fundada por su discípulo Florencio Radewijus, se distinguió por su fervor religioso, la devoción íntima, la caridad y la humildad (Hermanos de la Vida Común). El más grande escritor ascético entre ellos fue Gerardo Zerbolt de Zutphen. Su mejor expresión institucional fue la congregación monástica de Windesheim. De esta congregación salió

la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, obra escrita en latín, con estilo conciso, austero, que busca el impacto sentimental. La *Imitación de Cristo* será el *best-seller* más extraordinario de toda la literatura religiosa. La *devotio moderna* se llama así porque constituye una reacción contra la antigua devoción escolástica y contra la mística especulativa de los dominicos Eckhart, Tauler y Suso, que abrió paso al quietismo y el panteísmo. La devoción moderna desprecia la teoría y la ciencia misma. Todo se dirige a la práctica: imitar a Cristo, su humildad, paciencia, obediencia..., a la afectividad y a la metodización de la vida interior con componentes ascéticos. La labor apostólica les parecía peligrosa para la propia salvación. Su piedad es siempre individualista. De esta cultura de los Hermanos de la Vida Común emanaría el erasmismo.

La reforma eclesiástica en Francia, a fines del siglo xv, se pudo expresar a través de la asamblea eclesiástica de Tours (1493) con el papel extraordinario jugado por el rector del Colegio de Montaigu Juan Standock. Durante el reinado de Luis XII emergerá el cardenal D'Amboise (comparable en muchos aspectos a Cisneros) que llevó a cabo la reforma de los mendicantes desde la plena colaboración Iglesia-Estado. El Humanismo parisino se impregnará de piedad y devoción religiosa. La figura más destacable es Lefèvre d'Étaples. Éste menospreció la tradición y la jerarquía con no pocas ambigüedades doctrinales. Lefèvre editó escritos del Pseudo-Areopagita y muchos libros de Ramón Llull, Ruysbroeck y Nicolás de Cusa. Publicó el texto de la *Vulgata* e hizo la traducción francesa del Nuevo y del Antiguo Testamento. El círculo de Meaux fue el ámbito en el que pudo desarrollar Lefevre sus actividades intelectuales (conjuntamente con Caroli, Roussel y otros). Las tesis de Lefèvre serán condenadas en 1525 en la Sorbona acusado de complicidad intelectual con el protestantismo luterano. Lefèvre murió en 1536, el mismo año que Erasmo, en pleno fracaso de sus posiciones intelectuales.

En la Italia diezmada moralmente por lo que Hefler llamó «la era de los bastardos», emergen múltiples propuestas de reforma religiosa: las Compañías del Divino Amor como la de San Jerónimo con el franciscano Bernardino de Feltre, la de Vicenza, Génova o Roma; el Hospital de Santiago de los Incurables, la vía humanista de Carafa y Ghiberti que acabará conectando con el erasmismo a través de figuras como los cardenales Jacobo Sadaleto, Jerónimo Aleandro, Gaspar Contarini y Fregoso, el benedictino Cortese y el también cardenal inglés Reginald Pole, que tras su desaprobación del divorcio de

Enrique VIII se exilió en Roma. Toda una pléyade de cardenales que desde círculos de la Curia romana serán claves para la preparación de Trento. Todos ellos se movieron teológicamente en las fronteras del erasmismo y del luteranismo, sin llegar a introducirse en el protestantismo. Esta línea será continuada por los cardenales Seripando y Morone. Ciertamente, el erasmismo en Italia será muy distante del de España. Por lo menos, la imagen que da de aquél Silvana Seidel es muy distinta de la que da Bataillon.

2.3. De la renovación espiritual a la Compañía de Jesús

En los comienzos del siglo xvi se constatan las mismas pulsiones en el ámbito católico que llevaron, por otra parte, a la Reforma protestante en el ámbito germánico. Antes de que Lutero tradujera al alemán el Nuevo Testamento, ya Cisneros había publicado la *Biblia Políglota* y Erasmo había hecho su versión y edición latina del Nuevo Testamento. La lista de libros espirituales que proliferan en las primeras décadas del siglo xvi es enorme: el *Espejo de la perfección* de Harpins, la *Escala espiritual* de Juan Clímaco, la *Institución espiritual* de Luis Bloisio y el *Tratado de almas espirituales* de Catalina de Bolia. En España destacan los franciscanos Alonso de Madrid, con su *Arte de servir a Dios*, Bernardino de Laredo y sobre todo Francisco de Osuna, con sus *Abecedarios*.

Se institucionalizan, por otra parte, las reformas monásticas. La base y punto de partida de los primeros institutos de regulares fue el Oratorio del Amor Divino establecido en Roma en 1517. De esta corriente brotó la Confraternidad de la Caridad, establecida en 1519 con el apoyo del cardenal Julio de Médicis, futuro papa Clemente VII, y, asimismo, el nuevo instituto de los teatinos, fundado por Cayetano de Thiene y Juan Pedro Carafa. Éste sería papa con el nombre de Paulo IV. Se crearon también entonces otros institutos de clérigos regulares como el que estableció Antonio Maria Zaccaria con los llamados clérigos regulares de San Pablo o barnabitas de Milán y Jerónimo Emiliano con los clérigos regulares de San Mayolo o de Somasca. Las antiguas órdenes religiosas prolongaron su reforma. Los agustinos se reformarán a través del cardenal Gil de Viterbo y Girolamo Seripando. Los franciscanos encontraron en Francisco de Quiñones y Pedro de Alcántara sus principales bastiones. La reforma franciscana acabó conduciendo a la formación de la orden de los capuchinos con la figura de Matteo de Bascio y los hermanos Fossombrone.

Ciertamente, el instituto que tendría una trascendencia posterior extraordinaria sería la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola. Éste nació en 1491. Tras ser herido en Pamplona en 1521 defendiendo la ciudad frente a los franceses, su vida dio un vuelco hacia una completa transformación de ideales. El centro neurálgico de su conversión fue el monasterio de Montserrat y la población de Manresa, donde concibió y redactó los *Ejercicios espirituales*. Intentó dirigirse a Jerusalén con el objeto de entregarse allí a la devoción y al apostolado. Tras un corto internado en Roma, viaja finalmente a Jerusalén, de donde vuelve pronto por Venecia y Génova y se aposenta en Barcelona en 1524. Su formación se intensificará en Alcalá, Salamanca y París.

En la universidad de París estuvo de 1528 a 1535 bajo la influencia del Colegio de Montaigu. Sus primeros compañeros fueron el saboyano Pedro Fabro y los españoles Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla y el portugués Simón Rodríguez a los que reunió desde 1534. La Compañía de Jesús se constituyó este mismo año y sería aprobada como nueva orden por la bula *Regimini Militantis Ecclesiae* el 27 de septiembre de 1540. El contexto en el que se sitúa la recién creada Compañía será el de los debates teológicos luteranos en la Facultad de teología de París, la publicación en 1536 de la *Institutio* de Calvino, la obra de Gaspar de Contarini de gran influencia sobre Loyola, así como las doctrinas predicadas en 1538 por el dominico Agustín Minardi; todo ello marca su nuevo planteamiento espiritual: la transformación del ascetismo medieval en un *pathos* activista de inspiración divina, en una disciplina de absoluta obediencia a la Iglesia visible. Las innovaciones de la Compañía son incuestionables: la introducción del concepto de productividad o de rentabilidad del propio trabajo, que implicaba la exención de las penitencias feroces de otras órdenes y un concepto pragmático y voluntarista de la vida, nada contemplativo, el retraso de la profesionalización con un largo periodo de la formación, el sentido jerárquico militar de la disciplina y la obediencia al superior, el romanismo o fidelidad al Papado por encima de la lealtad política a la propia Corona, la preocupación mediática (control de la enseñanza y de todas las vías de aprendizaje), la trascendentalización del monopolio de los confesionarios conscientes de la importancia del control de las conciencias, novedades formales como la ausencia de hábito propio o el abandono de la práctica del coro...

La expansión de la nueva comunidad religiosa fue extraordinaria. De tres provincias en 1581 (Portugal, España e Indias) se pasa,

cinco años más tarde, a doce. Los jesuitas tendrán que superar múltiples reticencias iniciales, con acusaciones de alumbradismo por parte de teólogos como Martínez Silíceo o Melchor Cano. La victoria de la Compañía fue la victoria de la apuesta confesional de los jesuitas, que reivindicaron abiertamente la superación de los intentos de aproximación al luteranismo de las primeras dietas políticas del Imperio. La beligerancia ideológica del discurso doctrinario paralela a una estrategia de aplicación hábil y sutil sería la clave del éxito de la Compañía. El concilio de Trento con la actuación de Laínez y Salmerón sería la puesta de largo de la Compañía.

3. EL CONCILIO DE TRENTO

La tesis tradicional sobre el concilio de Trento lo define como la asamblea que trató de reafirmar doctrinalmente la Iglesia católica frente a las herejías lanzadas por los protestantes y que intentó llevar a cabo una reforma de la vida interior de la Iglesia extirpando numerosos abusos en los que se había caído. Sin lugar a dudas el concilio de Trento significó el pistoletazo de salida para una política confesional fundamentada en la quema de rastrojos para cosecha nueva. La reafirmación de la ortodoxia y de las estructuras eclesiales (*Reformatio in capita et in membris*) y la renovación de las estrategias pastorales para la cura de almas y de misión (*Salus animarum suprema lex est*) fueron los ejes por los que el concilio buscó reafirmar la iglesia católica frente al enemigo protestante. En todo caso, esta interpretación tradicional bebe más de la imagen y de la repercusión posterior del concilio que no de sus complejos orígenes, del agitado momento histórico y de las continuas luchas de poder que se lidiaron en la Europa del momento. Nadie puede negar que Trento supuso una división en la tradición oficial y en la memoria histórica europea como no se vivía desde el cisma de Occidente (1378-1417), pero cualquier aproximación a la significación histórica del concilio debe tener en cuenta sus antecedentes y su desarrollo. Que Trento se convirtiera en uno de los principales muros entre fronteras confesionales no nos tiene que hacer olvidar que bien podría haberse deslizado por otros derroteros. ¿Cómo se llegó a su celebración? ¿Cuáles eran las expectativas puestas en el concilio? ¿Qué significación tuvo para los europeos del momento?

El concilio de Trento es el decimonoveno de los veintiún concilios solemnizados por la iglesia católica desde el de Nicea en el año

325 hasta el Vaticano II entre 1962 y 1965. Celebrado en la ciudad norditaliana de Trento cerca del borde meridional de los territorios alemanes, no fue ni el más fastuoso ni el más dilatado de los concilios de la historia de la Iglesia. Durante los diecisiete años que transcurrieron desde la apertura de las sesiones el 13 de diciembre de 1545 hasta su clausura el 4 de diciembre de 1563, dos prolongadas interrupciones lo retrasaron (abril 1547-mayo 1551 / abril 1552-enero 1562), por lo que tan sólo estuvo reunido efectivamente durante poco más de tres años completos. En todo caso, estas demoras hicieron que el concilio sobreviviera a todos los que habían aceptado —convencidos o a regañadientes— su celebración. Vio la muerte de su principal promotor (Carlos V, m. 1558), de su principal causante (Lutero, m. 1546), de sus principales opositores (Francisco I de Francia, m. 1547; Enrique VIII, m. 1547), de los pontífices máximos que lo encabezaron (Paulo III, m. 1549; Julio III, m. 1555) o de los que no quisieron o no tuvieron tiempo de retomarlo (Marcelo II, m. 1555; Paulo IV, m. 1559), así como de todos y cada uno de los legados, obispos y teólogos asistentes a la primera sesión.

A pesar de no ser ni el más espléndido ni el más dilatado en el tiempo, Trento podría haber sido el más universal o ecuménico de los sínodos celebrados hasta el momento en la historia de la Iglesia. La expansión europea allende los mares y las grandes esperanzas de paz puestas en él así lo facilitaban. De todas formas, el concilio ya estaba mermado en todo su potencial mediador desde sus primeras formulaciones. El primero en plantear la posibilidad de celebración de un concilio general para discutir las disensiones doctrinales fue el propio Martín Lutero en 1518. La Curia papal encabezada por León X (1513-1521) desestimó rápidamente la propuesta ante el temor al desafío que había supuesto el conciliarismo durante el siglo xv. La rápida muerte de su sucesor en la silla pontificia Adriano VI de Utrecht (1522-1523) —preceptor de Carlos V y último papa no italiano hasta la elección de Juan Pablo II en 1978— impidió el desarrollo de la postura pro conciliar que defendía. Durante la Dieta de Nüremberg de 1523 aconsejó una reforma profunda de la Curia romana, mientras los príncipes alemanes pedían la celebración de un concilio general. Esta vez las dos fórmulas planteadas eran la de un concilio cristiano libre en suelo alemán o la de una asamblea nacional alemana. A su muerte el emperador tuvo que lidiar con Clemente VII (1523-1534), reacio a la celebración de un concilio y muy próximo a los intereses italianos de la Curia papal. Para evitar las reticencias del papa a celebrarlo en territorio ger-

mánico y de los príncipes alemanes a pisar suelo pontificio, el emperador propuso la ciudad de Trento, justo en el camino que conectaba ambos territorios. Las desavenencias no fueron superadas.

En 1529, en cambio, el embajador pontificio Pico della Mirandola planteaba en la Dieta de Spira la sorprendente voluntad papal de convocar un concilio para el siguiente verano. Las presiones imperiales y, especialmente, el imparable avance turco hacia Europa hacían necesario limar diferencias entre los legisladores cristianos. En todo caso, la voluntad de acuerdo no duró mucho. En la Dieta de Augsburgo (1530) el emperador y los príncipes alemanes recordaron al nuevo legado papal Lorenzo Correggio la buena disposición del año anterior. Estos últimos pedían de nuevo que el concilio se realizase en suelo alemán. Si a esta habitual petición añadimos la redacción el mismo año de la «Confesión de Augsburgo» —declaración de fe protestante— por parte de Lutero y su discípulo Melancton, se comprende la respuesta negativa del nuncio. Esta situación acrecentó la desconfianza del emperador hacia las supuestas intenciones papales de solucionar el conflicto. Mientras que el emperador había intentado reconducir el conflicto abierto con sus súbditos hacia la mesa de negociaciones, la diplomacia papal había obstaculizado cualquier posibilidad de acuerdo que no la situara en una posición de clara supremacía. En este contexto, la propuesta lanzada por Clemente VII en 1532 de celebrar un concilio ecuménico en territorio pontificio (Bologna) a condición de tener el apoyo inequívoco de todos los príncipes cristianos fue interpretada por el emperador como un desafío a su posición mediadora. El monarca francés Francisco I adoptó una postura de consabida ambigüedad, el rey inglés Enrique VIII desatendió el llamamiento y los príncipes alemanes no aceptaron las condiciones propuestas. En este punto, la celebración de un sínodo ecuménico con el concurso de representantes de todos los territorios cristianos era un imposible que no tardó en hacerse evidente.

Con la muerte de Clemente VII y la ascensión de Paulo III (Alejandro Farnese, 1534-1549) a la silla pontificia, se modificó radicalmente la situación. El nuevo papa promovió una comisión de cardenales y prelados para estudiar un proyecto viable de reforma de la Iglesia (*Consilium de emendanda Ecclesia*, 1536) que aconsejó una reforma de la Curia papal, reducir el feroz gravamen de las instituciones eclesiásticas, aumentar la autoridad episcopal, residencia estable para quien estuviese encargado de la cura de almas e intransigencia absoluta contra la inmoralidad en los cargos

eclesiásticos. Durante su papado también se reconoció la oficialidad de la Compañía de Jesús (1540) e incluso se llegó a pensar en proponer a Erasmo de Rotterdam un capelo cardenalicio. Asimismo, Paulo III desarrolló de la mano del cardenal Carafa una política de persecución de la herejía que lo llevó a considerar la necesidad de reformar la institución inquisitorial en los Estados Pontificios a imagen y semejanza de la Inquisición española. Con la bula *Licet ab initio* (1542) la Iglesia creaba una congregación de cardenales presidida por el papa que centralizaba en Roma todos los procesos heréticos. Paralelamente a estas actuaciones, Paulo III hizo suyo el requerimiento que Carlos V había exigido a sus antecesores: la celebración del concilio. En este contexto el principal impedimento para su definitiva realización vino de la mano de los propios príncipes cristianos.

Hasta la llegada de Paulo III a la silla pontificia el Papado había apostado por un inmovilismo absoluto sin saber medir el alcance real que podía llegar a tener el protestantismo en toda Europa. Su avance había sido controlado hasta entonces por los legisladores cristianos, pero el año 1534 supuso un punto de no retorno en el horizonte confesional europeo. En los territorios alemanes el luteranismo había ido ganando adeptos, pero fue el posicionamiento inglés el que hizo virar la perspectiva del Papado. Ya en 1527 Enrique VIII había decidido separarse de Catalina de Aragón, hermana de Carlos V, pero fue al cabo de siete años cuando un nuevo desplante del monarca inglés hizo tambalear la autoridad de Roma. Con el *Acta de Supremacía* de 1534 Enrique VIII derogaba la jurisdicción papal en Inglaterra, adjudicaba al monarca el mando supremo de la iglesia de Inglaterra y decretaba inválido su anterior matrimonio con Catalina. Por primera vez un monarca desafiaba abiertamente a las dos máximas autoridades europeas del momento. En 1538 el papa excomulgaba a Enrique VIII. Si a esto añadimos la situación en el Sacro Imperio Romano-germánico cuando aún era reciente la Conferencia de Augsburgo de 1530, el éxito de Zwinglio en Zúrich y los primeros pasos de Calvino con su *Christianae Religionis Institutio* (Basilea, 1536), se entiende que las dos principales autoridades de la Europa cristiana —el Emperador y el Papa— estuvieran finalmente de acuerdo, aunque con objetivos bien distintos, en la rápida y necesaria celebración de un concilio. En todo caso, los impedimentos no finalizaron aquí. A pesar de que el Papado encabezado por Paulo III ya estaba convencido de su celebración para poder reafirmar la ortodoxia ante los numerosos frentes abiertos, Carlos V

aún tenía la esperanza de que los territorios que estaban bajo su soberanía volvieran a su regazo. En la Dieta de Smalkalda de 1536 Carlos V veía cómo los príncipes protestantes rechazaban una nueva propuesta conciliar, mientras el Papado presionaba para una inmediata celebración. No es de extrañar, en este contexto, que Paulo III fijase para 1542 la fecha de apertura del mismo. Sin embargo, las incesantes guerras entre el emperador y Francisco I de Francia demoraron *sine die* su apertura. La Paz de Crépy de 1544 entre las dos monarquías abría definitivamente esta posibilidad. Poco tiempo después el papa Paulo III promulgaba la bula *Laeter Hierusalem* por la que se anunciaba la celebración de la asamblea. Finalmente, y después de un largo y tortuoso recorrido, el 13 de diciembre de 1545 se oficiaba la primera sesión de la *Sacrosancta Tridentina Synodus Aecumenica et Generales*.

Desde la promulgación de la bula, los delegados y obispos habían ido llegando a Trento con cuentagotas. Los delegados italianos fueron los primeros en comparecer y a finales del verano los hispánicos y los franceses arribaron a la ciudad norditaliana. No compareció ningún delegado de los territorios alemanes. En total estuvieron presentes en la sesión inaugural 4 arzobispos, 21 obispos, 5 generales de órdenes religiosas (franciscanos conventuales y observantes, carmelitas, servitas y agustinos), 45 teólogos y 9 canonistas. Ésta fue presidida por tres legados papales: los cardenales Giovanni Maria del Monte (1487-1555) y Marcelo Cervini (1501-1555) y el príncipe de la Iglesia Ercole Gonzaga, acompañado de una corte de más de 160 sirvientes. Después de una misa del Espíritu Santo administrada por el propio cardenal del Monte, empezaba el concilio de Trento.

El primer elemento de discusión fue si se debían afrontar en primera instancia la reforma de los abusos habidos y vigentes en la Iglesia o si, por el contrario, se debían examinar inicialmente las cuestiones doctrinales. Los delegados enviados por el emperador defendieron que las cuestiones de doctrina se debían retrasar. El emperador buscaba demorar su discusión hasta poder convencer a los príncipes protestantes que enviaran sus representantes al sínodo para que pudiesen discutir con los demás delegados y obispos. De todas formas, la gran mayoría de los reunidos en Trento establecieron que las cuestiones de reforma debían discutirse junto a las de doctrina. Un posicionamiento favorable a los intereses del Papado.

Esta desigual división de la asamblea tridentina conllevó un desarrollo accidentado y con verdaderos juegos de diplomacia vaticana sobre la mesa. En 1547, y después de un año de reuniones

en Trento, los legados papales propusieron el traslado del concilio a la ciudad de Bolonia, en suelo pontificio. Sus argumentos eran el recrudecimiento de la guerra de Smalkalda en las cercanas fronteras alemanas y un brote de peste que ya se había llevado al general de la orden franciscana. Mientras que la mayoría favorable a los intereses papales aprobaba la propuesta, 14 obispos próximos a los intereses imperiales decidieron permanecer en Trento. Mientras tanto Carlos V ordenaba a los obispos hispánicos que no se trasladasen a Bolonia. A pesar de que desde el inicio de las sesiones existía un correo directo entre Trento y Roma, el papa juró y perjuró que no había promovido la propuesta de sus legados. Estas disensiones hicieron que la novena sesión celebrada en Bolonia fuese un puro trámite. Abierto el conflicto entre los dos máximos valedores del sínodo, la primera y única sesión celebrada en Bolonia tan sólo sirvió para establecer la primera suspensión del concilio. Una suspensión que vio la muerte en 1549 del papa que había promovido el concilio, que asistió a su sustitución en la silla pontificia por uno de sus más fieles allegados y principal legado papal en la asamblea tridentina, Giovanni Maria del Monte —Julio III—, y que permitió al emperador tener el tiempo suficiente para convencer a los obispos alemanes de su necesaria participación. Después de cuatro años de suspensión, la duodécima sesión del concilio celebrada en abril de 1551 veía por fin el concurso de una representación de los territorios que habían empezado el conflicto. El debate estaba abierto.

Los grandes puntos en los que se centró la intervención de los obispos alemanes fueron la revisión de las decisiones contrarias a la Confesión de Augsburgo establecidas en las sesiones anteriores, la discusión de las cuestiones doctrinales en litigio entre católicos y protestantes y, por último, la aceptación y sometimiento papal a las decisiones que se aprobasen en el concilio. El resto de los delegados y obispos asistentes a la asamblea tridentina no aceptaron estas condiciones. El Papado se había mostrado desde un principio reacio a una discusión abierta con los protestantes y después de conseguir establecer en las primeras sesiones un frente doctrinal no iba ahora a retomar su discusión por la llegada tardía de la representación alemana. Los obispos alemanes tenían que aceptar lo decidido en la asamblea con anterioridad. Y no lo hicieron. El emperador había fracasado estrepitosamente. La división confesional entre sus súbditos se acercaba. En este contexto, el sorpresivo ataque de Mauricio de Sajonia a las tropas imperiales supuso un nuevo revés para la

posición del emperador. La decimosexta sesión celebrada en abril de 1552 decretaba una nueva suspensión del concilio.

En el ínterin tuvo lugar la muerte de tres papas: Julio III, Marcelo II —el cardenal Marcelo Cervino—, al cabo de tres semanas de su nombramiento, y Paulo IV —Gian Pietro Carafa—. Este último había sido un acérrimo partidario del restablecimiento de la Inquisición y llegó a acusar de herejía a uno de sus más directos rivales en la carrera hacia la silla pontificia: el cardenal Reginald Pole. Su actividad papal se centró en importantes actuaciones en pro de la reforma eclesiástica (refuerzo de la disciplina entre el clero, establecimiento de la censura y de un *Índice de libros prohibidos*) y de la reafirmación de la autoridad papal. En todo caso, su animadversión hacia los jesuitas y hacia los asuntos hispánicos por su ascendente napolitano y su proximidad al bando francés hicieron que tuviera la determinación de no reabrir el concilio. A su muerte, acaecida en 1559, su sucesor el papa Pío IV (m. 1565) llevó al patíbulo a su *cardinale nipote* y no tardó en retomar la senda conciliar. A finales de 1560 el Papado difundía la bula *Ad Ecclesiae regimen* por la que se reabría el sínodo ecuménico y en enero de 1562 se retomaba el mismo en la decimosexta sesión. Después de casi dos años de debates intensos, el presidente de la asamblea, el cardenal Morone —acusado años antes junto al cardenal Pole de herejía por Paulo IV—, clausuraba definitivamente el concilio.

Cerca de 250 asistentes suscribieron los acuerdos tomados: 4 cardenales legados, 2 cardenales, 3 patriarcas, 25 arzobispos, 168 obispos, 7 abades, 39 procuradores con legítimo poder de los ausentes y 7 generales de órdenes religiosas. Entre los altos cargos que habían participado en el concilio se encontraba una larga nómina de nombres y autoridades, desde los cardenales Giovanni Maria del Monte, Marcelo Cervino o el propio Morone hasta los Pacheco, Seripando, Cuesto, Catarino o Pedro Guerrero. Entre los teólogos, doctores tan importantes como los jesuitas Diego Laínez o Alfonso Salmerón, los dominicos Domingo y Pedro de Soto y Melchor Cano o el franciscano Alfonso de Castro. Asimismo, todos y cada uno de los acuerdos fueron confirmados incondicionalmente por Polonia y los territorios italianos y, condicionalmente al perjuicio real, por la monarquía hispánica de Felipe II, la Suiza de los cantones y los Países Bajos de Margarita de Parma. Inicialmente, el emperador Maximiliano II y la regente al trono francés Catalina de Médicis no aceptaron la publicación oficial de los decretos en sus territorios.

Pero pasemos a analizar los acuerdos tomados en el concilio. ¿Cuáles fueron sus conclusiones? ¿Cuáles las directrices aprobadas por el concilio y reafirmadas por la bula *Benedictus Deus* de 1564? ¿Qué posición tomó el concilio frente a los protestantes? En este sentido, es necesario establecer una clara diferenciación entre los decretos y los cánones tridentinos. Mientras que los decretos determinaron los ámbitos de la ortodoxia católica y afrontaron la resolución de los abusos y de los escándalos de sus miembros, los cánones o documentos dogmáticos aprobados en Trento tuvieron como principal objetivo el establecimiento de un frente doctrinal frente a las tesis protestantes. En los decretos se establece la doctrina, mientras que en los cánones se marcan las líneas para la excomunión de quien no comparta o no cumpla las decisiones en él tomadas.

En relación con el establecimiento de la ortodoxia tres fueron los principales ámbitos tratados en Trento: la justificación por la fe y por las obras, la doctrina de los sacramentos y la revelación de la palabra de Dios contenida no sólo en las sagradas Escrituras, sino también en una tradición acorde con la autoridad pontificia.

Sobre la doctrina de la justificación por la fe defendida por el protestantismo, Trento reasume la tradición romana. En el capítulo VII del decreto sobre la justificación aprobado en la sexta sesión del 13 de enero de 1547 se señala en cuanto al fiel que «la fe, a no agregársele la esperanza y caridad, ni lo une perfectamente con Cristo, ni lo hace miembro vivo de su cuerpo. Por esta razón se dice con suma verdad: que la fe sin obras es muerta y ociosa; y también: que para con Jesucristo nada vale la circuncisión, ni la falta de ella, sino la fe que obra por la caridad». En este sentido, en el capítulo XVI del mismo decreto se concluye que «ésta es la causa porque a los que obran bien hasta la muerte, y esperan a Dios, se les debe proponer la vida eterna, ya como gracia prometida misericordiosamente por Jesucristo a los hijos de Dios, ya como premio con que se han de recompensar fielmente, según la promesa de Dios, los méritos y las buenas obras».

El concilio denosta la doctrina de la justificación por la fe defendida por Lutero, para quien la Roma babilónica habría introducido la falsa tradición de las buenas obras para acrecentar sus arcas. Trento opone, pues, a las tesis luteranas la reafirmación de la ortodoxia y la tradición católicas: la doctrina de la justificación tanto por la fe como por las buenas obras. En este sentido, el primer canon sobre la justificación dice lo siguiente:

Canon I. Si alguno dijere que el hombre se puede justificar para con Dios por sus propias obras, hechas o con sólo las fuerzas de la naturaleza, o por la doctrina de la ley, sin la divina gracia adquirida por Jesucristo, sea excomulgado.

En relación con los sacramentos «y para perfección de la salvable doctrina de la justificación» el concilio establece que éstos deben ser siete (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio), mientras que la síntesis protestante los reducía al bautismo y a la eucaristía. Respecto a este último sacramento, Lutero había defendido la consubstanciación o permanencia del pan y del vino a pesar de aceptar la presencia de Cristo en la ceremonia, mientras que Zwinglio y Calvino le daban a este sacramento una comprensión simbólica. Trento, en cambio, reitera la doctrina de la transubstanciación o transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo durante el oficio eucarístico. En el capítulo IV del decreto sobre el sacramento de la eucaristía se declara: «por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente transubstanciación la santa Iglesia católica». El concilio de Trento establece además que los sacramentos tan sólo pueden ser transmitidos a través de la gracia y de la eficacia del rito de quien tenía el poder y la autoridad de administrarlos (*ex opere operato*).

Finalmente, la reafirmación de la autoridad papal frente a la herejía protestante, pero también ante los propios obispos y el propio clero, tuvo sus máximos defensores en el concilio en miembros de la Compañía de Jesús como Alfonso Salmerón y Diego Laínez. Con la reiteración del valor de la tradición fundamentada en la autoridad pontificia, Trento marca una frontera contra la libre interpretación de las sagradas Escrituras, frente a la postura de los príncipes que se arrogan esta autoridad, y señala el marco de control y disciplinamiento de la jerarquía eclesiástica. Acorde con estos principios los acuerdos finales tomados por el concilio debían ser examinados y ratificados por el Sumo Pontífice, contrariamente al conciliarismo propuesto por los protestantes.

Además de plantearse los principales ámbitos de la ortodoxia confesional, Trento también señala el perímetro de la reforma eclesiástica y pastoral. En el capítulo I «Innóvanse los decretos pertenecientes a la vida y honesta conducta de los clérigos» del decreto sobre la reforma

aprobado en la vigésimosegunda sesión del 17 de septiembre de 1562, se determina con un espíritu claramente reformista que «no hay cosa que vaya disponiendo con más constancia los fieles a la piedad y culto divino, que la vida y ejemplo de los que se han dedicado a los sagrados ministerios; pues considerándoles los demás como situados en lugar superior a todas las cosas de este siglo, ponen los ojos en ellos como en un espejo, de donde toman ejemplos que imitar. Por este motivo, es conveniente que los clérigos, llamados a ser parte de la suerte del Señor, ordenen de tal modo toda su vida y costumbres, que nada presenten en sus vestidos, porte, pasos, conversación y todo lo demás, que no manifieste a primera vista gravedad, modestia y religión. Huyan también de las culpas leves, que en ellos serían gravísimas; para inspirar así a todos veneración con sus acciones. Y como proporción de la mayor utilidad y ornamento que da esta conducta a la Iglesia de Dios, con tanta mayor diligencia se debe observar, establece el santo Concilio que guarden en adelante, bajo las mismas penas, o mayores que se han de imponer a arbitrio del Ordinario».

Con posterioridad, se enumeran las diversas acciones relajadas en las que no deben caer los miembros de la Iglesia: «fausto, convitonas, bailes, dados, juegos y cualesquiera otros crímenes; e igualmente sobre la aversión con que deben huir de los negocios seculares». Sin señalar explícitamente los principales abusos en que los miembros de la Iglesia habían caído (concubinato, abandono de los feligreses previo cobro de los réditos de los beneficios eclesiásticos, desconocimiento de la sagradas Escrituras, entre otros), el concilio impone la obligación de residencia de los obispos en su diócesis, prohíbe la acumulación de cargos episcopales, obliga al clero de las parroquias a recibir una preparación doctrinal en seminarios y se plantea a todos los colectivos de la Iglesia un modelo de moralidad para que tomen plena conciencia de la necesidad de la cura de almas y de misión. Desde esta perspectiva, cabe destacar que Trento había ordenado a una comisión de padres conciliares el examen de lo que se debía hacer «sobre varias censuras, y libros o sospechosos o perniciosos», así como del catecismo, misal y breviario. En la vigésimoquinta y última sesión del concilio se informó que los padres encargados de este trabajo habían dado los últimos retoques a la obra, pero el sínodo decidió que era imposible dictaminar una resolución sobre la misma sin alargar excesivamente la culminación del concilio. A este efecto, se decidió que se presentase al Sumo Pontífice la labor realizada «para que se determine y divulgue por su dictamen y autoridad». En

relación con la representación iconográfica, en cambio, el concilio sí dispuso de tiempo en la última sesión para señalar algunos puntos sobre la invocación y la veneración de las reliquias de los santos y de las sagradas imágenes, declarando que «se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto [...], sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas».

Como se ha señalado anteriormente, en la Iglesia se desarrolló un movimiento interno y anterior a Lutero con una clara intención de reforma. Fue un movimiento inicialmente minoritario, pero que a partir de la Reforma protestante se intensificó y alcanzó por completo a las autoridades eclesiásticas, sea cuales fueran sus argumentos. A pesar de que desde el lado católico se adoptó una postura beligerante contra la Reforma protestante que se sirvió de la fuerza militar y de la represión inquisitorial para intentar extirpar la herejía, ambos bandos fueron la respuesta a un problema común: el disciplinamiento de la sociedad. Un problema común que se desarrolló paralelamente a un concilio que acabó por fijar las fronteras confesionales de Europa. Trento se convirtió sin lugar a dudas en una escenificación para la reafirmación de la doctrina católica frente a las tesis protestantes, pero también en un campo de abono para una renovación pastoral, para la reafirmación de la autoridad papal y para el disciplinamiento de los propios miembros y de los propios súbditos. Como ha señalado Prospero, la fidelidad estuvo siempre en la mente de todos y cada uno de los protagonistas. Una fidelidad que tanto unos como otros intentaban demostrar de forma histórica. Mientras que para los protestantes había alguna cosa que reformar dado que no se estaba cumpliendo con la vida de los primeros cristianos, para los católicos la herejía protestante era extraña a la tradición de la historia de la Iglesia. Fue con posterioridad cuando se introdujeron los conceptos de «Contrarreforma» (Putter), «Reforma católica» (Jedin), «Restauración católica» (Prodi) o «Confesionalización» (Reinhard, Schilling). Y es que, como destacó el propio Jedin, «los conceptos históricos son como las monedas que, por lo general, se manejan sin observar con atención su acuñación».

4. LA REAFIRMACIÓN DE LA ORTODOXIA Y LA RENOVACIÓN PASTORAL

La reafirmación de la autoridad papal, su asunción del empeño de interpretar y llevar a cabo los acuerdos tridentinos, así como la necesidad de mostrar un lavado de cara (y de alma) acorde con las nuevas exigencias conllevaron a que el Papado también se preocupara por dar una imagen que legitimara su universal misión apostólica. En el marco de una lucha confesional entre protestantes y católicos por el monopolio de la verdad, la iglesia romana buscó recuperar su protagonismo espiritual y político asumiendo en primera persona la tarea del cambio. Desde esta perspectiva, una de las primeras grandes tareas del Papado fue modificar la visión dada por los protestantes de la capital de la cristiandad. De la imagen luterana de una Babilonia romana lasciva y descuidada a lo que debía ser, en palabras del papa Sixto V (1585-1590), «el domicilio de la religión cristiana» y «la patria común de todos los fieles». Y es que la Roma de finales del siglo XV tenía bien poco de capital de la cristiandad. La vieja urbe se encontraba constreñida por las antiguas murallas imperiales en un sinfín de desórdenes urbanísticos acumulados desde su ya lejano esplendor. Con el reto lanzado por los protestantes, el Papado decidió fundamentar en la capital romana el primer eslabón de su reafirmación. Y es que el desafío lanzado sobre la iglesia católica había tenido en la capital tiberina su primer blanco al ser considerada por Lutero como la nueva Babilonia. Para el Papado, Roma debía convertirse a un tiempo en el primer eslabón histórico y en el crisol religioso de la catolicidad.

El primero en entender esta necesidad fue el papa Paulo III. Las modificaciones realizadas por Miguel Ángel en el Campidoglio al lado mismo de los foros imperiales y, especialmente, la significación espacial que iba tomando la cúpula de San Pedro del Vaticano respecto a la ciudad (visible desde el monte del Quirinale), permitían adivinar el nuevo giro. En todo caso, fueron las remodelaciones urbanísticas emprendidas por Sixto V (1585-1590) las que permitieron que la ciudad mudase su imagen pagana y medieval por otra católica más acorde con las necesidades del Papado. Mientras que los edificios civiles no dejaron de brotar, la Roma de Sixto V se fundamentó en un trazado urbano donde las grandes basílicas (Santa Maria Maggiore, Santa Maria del Popolo, San Giovanni in Laterano, San Pedro del Vaticano) fueron redimensionadas por inmensas plazas jaloadas por obeliscos e interconectadas por amplias avenidas. Esta nueva

concepción urbanística permitió además una mejora sustancial en el recorrido de las cada vez más numerosas peregrinaciones. Los obeliscos de un tiempo pasado marcaban al visitante el recorrido que debía seguir en su peregrinación por los múltiples y principales lugares sagrados de la ciudad. La *Roma triumphans* del mundo católico se erguía encima de la vieja Roma pagana. No es de extrañar, en este sentido, que con un sistema arterial tan bien diseñado la celebración del año santo de 1600 fuera un rotundo éxito. El medio millón de peregrinos que visitó la ciudad no pudo dejar de admirar lo que en la antigüedad se había conocido como la «primera inter urbes, divum domus, aurea Roma».

En todo caso, la ciudad santa no lo fue tan sólo de puertas adentro, sino que también se convirtió en centro neurálgico de todo el mundo católico de puertas afuera. Los jesuitas, por ejemplo, edificaron allí su Colegio Romano (1551), que se convirtió rápidamente en el epicentro de su sistema de enseñanza con el desarrollo en tiempos del general Acquaviva de la *Ratio studiorum* (1599). Asimismo, la construcción de la iglesia de Il Gesù (proyectada por el Vignola en 1568 y con fachada de Giacomo della Porta) significó una de las primeras manifestaciones artísticas con una clara pretensión de potenciar la liturgia como vehículo transmisor de las ideas tridentinas. La nave central amplia para la celebración de misas multitudinarias o las pequeñas capillas laterales interconectadas entre sí para permitir la peregrinación de los fieles sin interrumpir los oficios fueron algunas de las soluciones arquitectónicas más destacadas. Esta iglesia romana se convirtió en el modelo a seguir para la construcción de las demás iglesias de la Compañía en todo el mundo. Así, el arquitecto francés Étienne Martellange proyectará en Francia las más importantes iglesias jesuitas después de formarse en el Colegio Romano. Un colegio que regentarán en sus cátedras personajes tan importantes para la Compañía como el padre matemático Christopher Clavius o el padre Orazio Grassi. Este último impugnador de Galileo y que reelaboró el templo de San Ignacio, adjunto al Colegio, siguiendo fielmente la composición de Il Gesù.

La iglesia romana no se dedicó tan sólo a maquillar su imagen. Para realizar las grandes empresas políticas que demandaba Trento, el Papado tuvo que consolidar los Estados Pontificios y reajustar su administración. En 1588 la bula *Immensa aeterni Dei* promulgada por Sixto V reorganizaba el Colegio cardenalicio y emplazaba a los cardenales a formar parte de una serie de congregaciones con poderes consultivos sobre ámbitos diversos: el ejército y la flota pontifi-

cias, el aprovisionamiento de grano (*annona*), el control de la imprenta (*Índice*) o el Santo Oficio. Asimismo, se estructuró una nueva red de representantes diplomáticos con sedes permanentes en Madrid, París, Viena, Venecia, Nápoles, Turín o Florencia, se desarrolló un sistema de visitadores apostólicos sobre los diversos Estados italianos, se revisaron los títulos de la nobleza italiana y se la controló fiscalmente e incluso se llegó a reformar el calendario en 1582 durante el papado de Gregorio XIII.

En todo caso, las mayores transformaciones acaecidas fueron las directamente relacionadas con el concilio tridentino. En el ámbito de los obispos, la reforma tridentina tuvo el ejemplo paradigmático que estaba buscando: Carlos Borromeo. *Cardinale nipote* del papa Pío IV, Borromeo había abandonado su posición de privilegio y poder en la Curia romana para poder aplicar las disposiciones de Trento en la archidiócesis de Milán. Para Borromeo, el obispo era el principal responsable de la moralidad de sus feligreses, por lo que debía realizar periódicas visitas pastorales a las parroquias para controlar que tanto los eclesiásticos como los civiles observaban sus obligaciones católicas. Cuando advertía una falta en el cumplimiento de su deber por parte de los eclesiásticos, no esquivaba en ningún caso el castigo. Defendió la obligación tridentina de residir en la diócesis, realizando una intensa acción de gobierno que lo llevó, por ejemplo, a reunir a todos los obispos de su provincia eclesiástica para informar de las decisiones del concilio y para que las observasen escrupulosamente. Su frenética actividad en pro de la reforma de la autoridad episcopal lo llevó también a la confrontación directa con las más altas autoridades civiles del territorio milanés. Asimismo, entre sus caballos de batalla se hallaba el respeto a una severa moral tridentina y una concepción de la vida colectiva con la primerísima necesidad de la lucha contra la herejía y el demonio. A este efecto, llevó a cabo múltiples persecuciones y juicios por brujería, cebándose también contra el teatro y los espectáculos por considerar que estaban colmados de falsas y paganas costumbres. Con su decisión y sus acciones, el joven sobrino del papa se convirtió rápidamente en un modelo para el cargo episcopal. Obispos como Gabriele Paleotti de Bolonia buscaron en su persona el modelo a seguir, experimentando las implicaciones pastorales de una autoridad que llevaba al obispo a visitar parroquias en lugares inaccesibles y recónditos o a organizar las diversas estrategias para el control de la observancia de los feligreses mediante la difícil simbiosis entre catequesis y punición. No es de extrañar que ofreciendo el modelo

perfecto e impoluto de obispo tridentino, el sobrino de Pío IV fuera, en 1610, encumbrado a la gloria del altar y canonizado por la iglesia romana como san Carlos Borromeo.

Otra de las disposiciones tridentinas que se discutió con intensidad fue la necesidad de que el clero de las parroquias recibiese una preparación doctrinal en seminarios para evitar la flojedad que en materia de fe demostraban tener. El primer seminario y los primeros seminaristas que recibieron las nuevas doctrinas tridentinas fueron los de las ciudades italianas de Rieti, Roma y Milán en 1564. A éstos les siguieron los de Ypres (1565) y Reims (1567), aunque en Francia las luchas entre los parlamentos y los nuncios papales no permitieron una fundación estable hasta 1615. También se fundaron los llamados seminarios pontificios en ciudades como Viena (1574), Dillingen (1576), Gratz, Olmütz, Braunsberg (1578), Fulda (1584) o Ingolstadt (1600). A inicios del siglo XVII ya se había conseguido establecer una tupida red seminarista en todo el mundo católico europeo. Paralelamente, la fundación y desarrollo de universidades tenía la voluntad fundamental de formar en leyes y teología a los que posteriormente tendrían que contradecir las tesis protestantes y sostener la propia ortodoxia. La mayoría de nuevas fundaciones se realizaron en las zonas fronterizas con el mundo protestante: Dillingen (1554), Douai (1559), Olmütz (1573), Wurzburg (1575), Pont-à-Mousson (1572), Graz (1586), Paderborn (1615), Salzburgo (1625) o Müntzer y Osnabrück (1629). El relanzamiento de la Escolástica frente a las tesis luteranas fue uno de los ejes principales de la ortodoxia católica. A pesar de que Trento significó una recuperación decisiva de la Escolástica, cabe destacar que ya con anterioridad pensadores como el cardenal Cayetano (1468-1534) habían introducido novedosas aportaciones. Éste, por ejemplo, fue el introductor de la *Summa theologica* de santo Tomás de Aquino en las lecciones de teología frente al uso tradicional de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Teólogos como los dominicos Melchor Cano, Domingo y Pedro de Soto o los jesuitas Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez o el cardenal Belarmino fueron adoctrinados en estas nuevas enseñanzas y con su propio pensamiento definieron y rigieron la segunda Escolástica, cumbre del pensamiento postridentino.

Paralelamente, las iniciativas católicas también se centraron en la publicación de obras que permitiesen a los clérigos una mayor facilidad en su propio aprendizaje y en la explicación de la doctrina católica. En 1568 fueron publicados el *Catecismo* y el *Breviario* en los que había trabajado una comisión de padres por orden del con-

cilio, a los que siguió la publicación en 1570 del *Misal*. Ya había sido publicado con anterioridad el *Índice de libros prohibidos* en 1559 y confeccionado de nuevo en 1564, pero ahora el papa confió a la Congregación del Índice la labor de revisarlo y tenerlo al día. Asimismo, Trento también conllevó la creación de escuelas dominicales de asistencia obligatoria donde los niños aprendiesen rudimentos de las verdades fundamentales de la fe católica.

Otro ámbito en el que los decretos tridentinos aportaron una reafirmación de la ortodoxia fue el de los monasterios femeninos. La tradicional estrategia familiar de enviar las hijas que no querían o no podían desposarse a los monasterios para impedir el costoso pago de la dote había llevado en muchos casos a un relajamiento de las costumbres en estos espacios. Esta situación fue la causa esgrimida por la que las disposiciones tridentinas establecieron la clausura en los monasterios femeninos. Con anterioridad a Trento, se habían planteado vías alternativas para solucionar este problema de religiosidad, como la opción caritativa de la Compañía de Santa Úrsula, fundada a inicios del siglo XVI por Ángela de Merici. Trento optó por la reclusión para conseguir una mayor rigidez en la observancia de las costumbres, estableciendo un férreo control sobre la vertiente femenina de la espiritualidad y reafirmando, dicho sea de paso, la exigencia de la conservación del patrimonio familiar. No es de extrañar, desde esta perspectiva, que ante las nuevas imposiciones surgieran conventuales rebeldes a las nuevas disposiciones. Incluso se llegó al establecimiento de exorcismos para saber de la santidad de las mismas, como fue el tardío suceso del monasterio francés de Loudun (1633-1634) por el que se acusó al confesor Urbain Grandier de embrujar el retiro de algunas ursulinas. En todo caso, también fue éste el momento en que múltiples místicas y visionarias, encabezadas por Teresa de Ávila, entraron con fuerza en el escenario de la espiritualidad tridentina.

Muchas han sido, en este sentido, las páginas vertidas sobre la eficacia o ineficacia de la aplicación de las disposiciones tridentinas. Muchas parroquias del universo católico tuvieron serios problemas de readaptación a las nuevas disposiciones, ya sea por incapacidad o por indiferencia de los pastores. A finales del siglo XVI, por ejemplo, el concubinato no se había podido erradicar como práctica habitual entre los curas de los cantones católicos de Suiza. Asimismo, la problemática lingüística se hizo notar en algunos territorios en los que la población desconocía la lengua con que se les intentaba adoctrinar. Desde esta óptica, las nuevas órdenes religiosas optaron por apren-

der lenguas tan diversas de la suya propia como el nahuatl o el japonés para poder enseñar la doctrina católica. De todas formas, la más que demostrada incapacidad de la iglesia romana para llegar a todos los recodos de su amplio espectro territorial (especialmente durante la segunda mitad del siglo XVI) no nos tiene que hacer olvidar el arduo trabajo que supuso el intentar catolizar una población embebida de una religiosidad pagana y en muchos casos animista, pero también marcada por una jerarquía eclesiástica acostumbrada a la relajación de las costumbres.

5. LAS NUEVAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

En relación con las órdenes religiosas cabe destacar que Trento supuso un golpe de efecto para reforzar las viejas órdenes en proceso de renovación y para reconducir a aquellas órdenes de nueva creación. Rápidamente los dominicos, los agustinos y los carmelitas aprobaron los capítulos generales del concilio de Trento en 1564, mientras que los servitas lo hacían en 1569 y los de la orden del Císter en 1570.

En relación con las órdenes observantes como los benedictinos, los franciscanos o los dominicos, cabe destacar que durante el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI habían sufrido una severa reestructuración y una momentánea crisis. Los agustinos (la orden de Lutero), por ejemplo, habían visto reducidas todas sus fundaciones en Inglaterra y los territorios alemanes y tan sólo el liderazgo de Girolamo Seripando evitó su desaparición. Los benedictinos, por su parte, perdieron más del 25 por ciento de sus monasterios. A este efecto, con Trento coincidieron en la necesidad de concentrarse en la reafirmación de monasterios ejemplares como el de Saint-Vanne o el de Saint-Maurre en Francia y el de Valladolid en Castilla. Asimismo, fundaron una universidad benedictina en Salzburgo en 1617. Los franciscanos tuvieron en general grandes pérdidas en toda Europa, dividiéndose en ramas conventuales desde 1517: los descalzos en Castilla, los recoletos en Francia y los reformados en Italia. Los dominicos, en cambio, se sumaron al carro de Trento convirtiéndose en los más fieros defensores de la autoridad papal con 130 obispos y teólogos en el concilio; el establecimiento de la Inquisición romana y del *Índice de libros prohibidos* debe mucho a su concurso.

Entre las órdenes fundadas poco antes de la celebración del concilio cabe destacar a los barnabitas, los teatinos, los regulares de

Somasca, los capuchinos y los jesuitas. La orden de los barnabitas, o regulares de San Pablo, debe su nombre a la iglesia de San Bernabé de Milán y fue fundada en 1530 por Antonio Maria Zaccaria para vivir en forma ascética y reformada. La orden de los teatinos fue creada en Roma en 1524 por Gian Pietro Carafa (futuro Paulo IV), quien se convirtió en su primer superior. El origen de su nombre se debe al propio Carafa, que era obispo de Chieti (*Theate* en latín). Su dedicación principal fue la de ocuparse del ministerio y a la reforma litúrgica, y aunque tuvieron una gran expansión por los territorios italianos durante la primera mitad del siglo XVII (46 comunidades en 1644), nunca llegaron a tener una presencia importante en el resto del mundo católico. Los regulares de Somasca fueron fundados en Venecia el año 1528 por Girolamo Emiliani y aceptados dentro del seno de la iglesia católica en 1540 por el papa Paulo III. Su actividad principal se centró en los marginados de la sociedad urbana (mendigos, huérfanos y mujeres repudiadas), pero sin tener demasiada significación.

Capítulo aparte merecen, en cambio, las dos órdenes con mayor significación y con un crecimiento más exponencial: los capuchinos y los jesuitas.

Como se ha señalado con anterioridad, los capuchinos renegaron de la observancia planteada por los franciscanos en 1525. El abandono del monasterio de Montefalcone por parte de Matteo de Bascio, insatisfecho con el cumplimiento de las reglas de san Francisco, y de aquéllos que con posterioridad lo siguieron —los *scapuccini*—, vino marcada por el estricto cumplimiento de los planteamientos de san Francisco de Asís: pobreza, mendicidad y caridad. Desde su reconocimiento papal en 1528 —gracias al patronazgo de protectores aristocráticos como la duquesa de Camerino, sobrina de Clemente VII—, ampliaron su expansión inicial por Ancona y la Calabria. Su proximidad al pueblo común y su ascetismo atrajeron a su regazo a muchos observantes. En todo caso, fue tras el permiso del papa Gregorio XIII de expandirse fuera de los territorios italianos cuando su número se incrementó exponencialmente, llegando a un número superior a 6.000 en 1587. Y es que las actividades de los capuchinos se concentraron en multitud de campos: creación de puntos de venta de alimentos a bajo precio (*Bottega di Cristo*), establecimiento de pósitos o graneros comunales, realización de créditos de libre interés (*Monti di Pietà*), misiones en áreas rurales y predicación en un lenguaje sencillo. En este sentido, los años comprendidos entre las décadas de 1580 y 1650 vieron su máximo esplendor, ayudando a cu-

rar a miles de afligidos milaneses en la peste de 1576 o a multitud de italianos en las calamidades de 1629. Ese año su movilización por la caridad les valió el respeto de gran parte de la población italiana al ayudar en la Toscana o en poblaciones como Milán, Parma o Piacenza.

Los jesuitas, desde su fundación en 1534 y la aprobación papal en 1540, fundamentaron su éxito en una sencilla síntesis: la firmeza de la disciplina y la habilidad en el trato con el laicado. Desde esta perspectiva, su atención se centró fundamentalmente en las capas privilegiadas, para cuyos miembros organizaron colegios específicos. En ellos se llegaron a formar grandes personalidades del mundo intelectual europeo, aunque algunos como el filósofo René Descartes renegaron de sus enseñanzas. En tiempos del general Claudio Acquaviva se renovó la instrucción y la educación con la creación de la *Ratio Studiorum* (1599). Sus enseñanzas se centraban en potenciar todas y cada una de las facultades del discente, convencidos de que incluso los sentidos permitían el desarrollo de la espiritualidad en el individuo. La expansión del modelo arquitectónico de Il Gesù fue su principal baluarte, ya que permitía paralelamente una ceremonialidad masiva de fieles y un sistema de espiritualidad individual frente a las imágenes acorde con los tiempos. En este segundo punto, insistieron en la práctica de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola para la recepción individual e interior de la palabra revelada, pero también preconizaron y practicaron una contenida moderación terrenal fundamentada en la aceptación de que la religiosidad cristiana no estaba reñida con las posesiones terrenales. Los números de la Compañía fueron extraordinarios y no sólo en el ámbito económico. Del casi millar de jesuitas existentes en 1556, se pasó a los cerca de 3.500 en 1565 y a los 15.500 de 1626.

Las órdenes religiosas femeninas también tuvieron una gran aceptación e impulso, a pesar de la clausura determinada por Trento en el decreto de reforma aprobado en la última sesión del concilio y reforzado por la bula *Circa pastoralis* de 1566. Entre las órdenes con una mayor significación destacaron las carmelitas descalzas fundadas por Teresa de Jesús. Su discurso de marcado ascetismo y reclusión, junto con el éxtasis místico de su devoción, ayudaron a la nueva orden a encontrar rápidos y sólidos amparos en la Iglesia y en la sociedad civil. La Compañía de Santa Úrsula, en cambio, consiguió escapar de la clausura a partir de su dedicación a los hospitales, los orfanatos, las prostitutas y la enseñanza del catecismo a las jóvenes, pero tuvo una expansión reducida.

Por otro lado, la escenificación tridentina de la necesidad de una religión misionera a partir de la predicación de la palabra revelada y de la ortodoxia católica dio nuevas alas al desarrollo de las órdenes religiosas. Mediante la defensa de la necesidad de la *Missio* o encargo a alguien de una labor por parte de la autoridad eclesiástica, las órdenes observantes, pero especialmente las nuevas órdenes religiosas nacidas al abrigo de la reforma llevaron a cabo este objetivo. Un objetivo que ya había quedado bien delimitado en una carta escrita el 1521 por el general de los franciscanos Francisco de Quiñones y que llevaron consigo los doce *fratres* extremeños que fueron con Hernán Cortés: la *propaganda fides*.

Al unísono que la expansión europea por todo el mundo, las misiones de las órdenes religiosas fueron a los nuevos mundos con el objetivo de aumentar la cosecha de feligreses de la catolicidad. Muchos también fueron enviados por Europa (principalmente en la monarquía hispánica y los territorios italianos) para realizar misiones rurales que aculturaran en un sentido católico a parroquias donde proliferaban el paganismo y las tradiciones folclóricas más ancestrales. La creación de colegios y sedes estables en medio de poblaciones no cristianas en los territorios americanos o asiáticos caracterizó especialmente a jesuitas como Roberto Nobili en la India o Francisco Javier y Alessandro Valignano en Japón. Junto a estos últimos, Francesco Saverio enviaba en 1549 una carta desde el Japón en la que revelaba la necesidad de aprender las lenguas de los pueblos diversos de todo el mundo para aprender de su cultura e intentar acercarlos a la fe católica. El más famoso tal vez fue el jesuita Matteo Ricci, quien consiguió entrar en el círculo de favoritos del emperador chino conquistando el favor de las élites a través del aprendizaje de su idioma y del intercambio incesante de conocimientos. Esta situación de expansión de las órdenes religiosas no pudo evitar el estallido de ciertas contiendas entre ellas. Para evitar estas disputas, la Iglesia centralizó en Roma el envío y la institución de misiones en todo el mundo. Junto a la embajada española en la plaza de España, se fundaba en 1622 la congregación cardenalicia «De Propaganda Fide». La importancia de la labor de las nuevas órdenes religiosas en la reafirmación y renovación de la Iglesia era reconocida. Tan sólo faltaba la canonización de sus fundadores. Un hecho que no tardó mucho en producirse. El mismo año de 1622 el Papado aprobaba de golpe la canonización de Felipe Neri (oratorianos), Teresa de Jesús (carmelitas descalzas), Ignacio de Loyola y Francisco Javier (jesuitas). Doce años después de la canonización del paradigma episcopal

que representaba Carlos Borromeo, la iglesia católica recompensaba de nuevo a aquellos que habían ayudado a su consolidación.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Extracto de la XIII sesión del concilio de Trento (11 de octubre de 1551)

Aunque el sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento, congregado legítimamente en el Espíritu Santo, y presidido por los mismos Legados y Nuncios de la santa Sede Apostólica, se ha juntado no sin particular dirección y gobierno del Espíritu Santo, con el fin de exponer la verdadera doctrina sobre la fe y Sacramentos, y con el de poner remedio a todas las herejías, y a otros gravísimos daños, que al presente afligen lastimosamente la Iglesia de Dios, y la dividen en muchos y varios partidos; ha tenido principalmente desde los principios por objeto de sus deseos, arrancar de raíz la cizaña de los execrables errores y cismas, que el demonio ha sembrado en estos nuestros calamitosos tiempos sobre la doctrina de fe, uso y culto de la sacrosanta Eucaristía, la misma que por otra parte dejó nuestro Salvador en su Iglesia, como símbolo de su unidad y caridad, queriendo que con ella estuviesen todos los cristianos juntos y reunidos entre sí. En consecuencia pues, el mismo sacrosanto Concilio enseñando la misma sana y sincera doctrina sobre este venerable y divino sacramento de la Eucaristía, que siempre ha retenido, y conservará hasta el fin de los siglos la Iglesia católica, instruida por Jesucristo nuestro Señor y sus Apóstoles, y enseñada por el Espíritu Santo, que incesantemente le sugiere toda verdad; prohíbe a todos los fieles cristianos, que en adelante se atrevan a creer, enseñar o predicar respecto de la santísima Eucaristía de otro modo que el que se explica y define en el presente decreto.

Capítulo I. *De la presencia real de Jesucristo nuestro Señor en el santísimo Sacramento de la Eucaristía.* En primer lugar enseña el santo Concilio, y clara y sencillamente confiesa, que después de la consagración del pan y del vino, se contiene en el saludable sacramento de la santa Eucaristía verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles; pues no hay en efecto repugnancia en que el mismo Cristo nuestro Salvador esté siempre sentado en el cielo a la diestra del Padre según el modo natural de existir, y que al mismo tiempo nos asista sacramentalmente con su presencia, y en su propia sustancia en otros muchos lugares con tal modo de existir, que aunque apenas lo podemos declarar con palabras, podemos no obstante alcanzar con nuestro pensamiento ilustrado por la fe, que es posible a Dios, y debemos firmemente creerlo. [...] Es sin duda execrable maldad, que ciertos hombres contenciosos y corrompidos las tuerzan, violenten y expliquen en sentido figurado, ficticio o imaginario; por el que niegan la realidad de la carne y

sangre de Jesucristo, contra la inteligencia unánime de la Iglesia, que siendo columna y apoyo de verdad, ha detestado siempre como diabólicas estas ficciones pensadas por hombres impíos, y conservado indeleble la memoria y gratitud de este tan sobresaliente beneficio que Jesucristo nos hizo.

Capítulo II. *Del modo con que se instituyó este santísimo Sacramento.* Estando nuestro Salvador para partirse de este mundo a su Padre, instituyó este Sacramento, en el cual como que echó el resto de las riquezas de su divino amor para con los hombres dejándonos un monumento de sus maravillas, y mandándonos que al recibirle recordásemos con veneración su memoria, y anunciásemos su muerte hasta tanto que el mismo vuelva a juzgar al mundo. Quiso además que se recibiese este Sacramento como un manjar espiritual de las almas, con el que se alimenten y conforten los que viven por la vida del mismo Jesucristo, que dijo: «Quien me come, vivirá por mí»; y como un antídoto con que nos libremos de las culpas veniales, y nos preservemos de las mortales. Quiso también que fuese este Sacramento una prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad, y consiguientemente un símbolo, o significación de aquel único cuerpo, cuya cabeza es él mismo, y al que quiso estuviésemos unidos estrechamente como miembros, por medio de la segurísima unión de la fe, la esperanza y la caridad, para que todos confesásemos una misma cosa, y no hubiese cismas entre nosotros.

[...]

Capítulo IV. *De la Transubstanciación.* Mas por cuanto dijo Jesucristo nuestro Redentor, que era verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la especie de pan, ha creído por lo mismo perpetuamente la Iglesia de Dios, y lo mismo declara ahora de nuevo este mismo santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente Transubstanciación la santa Iglesia católica.

Capítulo V. *Del culto y veneración que se debe dar a este santísimo Sacramento.* No queda motivo alguno de duda en que todos los fieles cristianos hayan de venerar a este santísimo Sacramento, y prestarle, según la costumbre siempre recibida en la Iglesia católica, el culto de latría que se debe al mismo Dios. Ni se le debe tributar menos adoración con el pretexto de que fue instituido por Cristo nuestro Señor para recibirlo [...]. Declara además el santo Concilio, que la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable Sacramento, y la de conducirlo en procesiones honorífica y reverentemente por las calles y lugares públicos, se introdujo en la Iglesia de Dios con mucha piedad y religión. Es sin duda muy justo que haya señalados algunos días de fiesta en que todos los cristianos testifiquen con singulares y exquisitas demostraciones la gratitud y memoria de sus ánimos respecto del dueño y Redentor de todos, por tan inefable, y claramente divino beneficio, en que se representan sus triunfos, y la victoria que alcanzó de la muerte. Ha sido por cierto debido, que la verdad victoriosa triunfe de tal modo de la mentira y herejía, que sus enemigos a vista de tan-

ro esplendor, y testigos del grande regocijo de la Iglesia universal, o debilitados y quebrantados se consuman de envidia, o avergonzados y confundidos vuelvan alguna vez sobre sí.

Capítulo VI. *Que se debe guardar el Sacramento de la sagrada Eucaristía, y administrar a los enfermos.* Es tan antigua la costumbre de guardar en el sagrario la santa Eucaristía, que ya se conocía en el siglo en que se celebró el concilio Niceno. Es constante, que a más de ser muy conforme a la equidad y razón, se haya mandado en muchos concilios, y observado por costumbre antiquísima de la Iglesia católica, que se conduzca la misma sagrada Eucaristía para administrarla a los enfermos, y que con este fin se conserve cuidadosamente en las iglesias. Por este motivo establece el santo Concilio, que absolutamente debe mantenerse tan saludable y necesaria costumbre.

[...]

Capítulo VIII. *Del uso de este admirable Sacramento.* Con mucha razón y prudencia han distinguido nuestros Padres respecto del uso de este Sacramento tres modos de recibirlo. Enseñaron, pues, que algunos lo reciben sólo sacramentalmente, como son los pecadores; otros sólo espiritualmente, es a saber, aquellos que recibiendo con el deseo este celeste pan, perciben con la viveza de su fe, que obra por amor, su fruto y utilidades; los terceros son los que le reciben sacramental y espiritualmente a un mismo tiempo; y tales son los que se preparan y disponen antes de tal modo, que se presentan a esta divina mesa adornados con las vestiduras nupciales. Mas al recibirlo sacramentalmente siempre ha sido costumbre de la Iglesia de Dios, que los legos tomen la comunión de mano de los sacerdotes, y que los sacerdotes cuando celebran, se comulguen a sí mismos: costumbre que con mucha razón se debe mantener, por provenir de tradición apostólica. Finalmente el santo Concilio amonesta con paternal amor, exhorta, ruega y suplica por las entrañas de misericordia de Dios nuestro Señor a todos, y a cada uno de cuantos se hallan alistados bajo el nombre de cristianos, que lleguen finalmente a convenirse y conformarse en esta señal de unidad, en este vínculo de caridad, y en este símbolo de concordia; y acordándose de tan suprema majestad, y del amor tan extremado de Jesucristo nuestro Señor, que dio su amada vida en precio de nuestra salvación, y su carne para que nos sirviese de alimento; crean y veneren estos sagrados misterios de su cuerpo y sangre, con fe tan constante y firme, con tal devoción de ánimo, y con tal piedad y reverencia, que puedan recibir con frecuencia aquel pan transubstancial, de manera que sea verdaderamente vida de sus almas, y salud perpetua de sus entendimientos, para que confortados con el vigor que de él reciban, puedan llegar del camino de esta miserable peregrinación a la patria celestial, para comer en ella sin ningún disfraz ni velo el mismo pan de Ángeles, que ahora comen bajo las sagradas especies. Y por cuanto no basta exponer las verdades, si no se descubren y refutan los errores; ha tenido a bien este santo Concilio añadir los cánones siguientes, para que conocida ya la doctrina católica, entiendan también todos cuáles son las herejías de que deben guardarse, y deben evitar:

Canon I. Si alguno negare, que en el santísimo Sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre

juntamente con el alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por consecuencia todo Cristo; sino por el contrario dijere, que solamente está en él como en señal o en figura, o virtualmente; sea excomulgado.

Canon II. Si alguno dijere, que en el sacrosanto Sacramento de la Eucaristía queda sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo; y negare aquella admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo, y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo solamente las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia católica justamente llama Transubstanciación; sea excomulgado.

Canon III. Si alguno negare, que en el venerable Sacramento de la Eucaristía se contiene todo Cristo en cada una de las especies, y divididas estas, en cada una de las partículas de cualquiera de las dos especies; sea excomulgado.

Canon IV. Si alguno dijere, que hecha la consagración no está el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo en el admirable Sacramento de la Eucaristía, sino sólo en el uso, mientras que se recibe, pero no antes, ni después; y que no permanece el verdadero cuerpo del Señor en las hostias o partículas consagradas que se reservan, o quedan después de la comunión; sea excomulgado.

Canon V. Si alguno dijere, o que el principal fruto de la sacrosanta Eucaristía es el perdón de los pecados, o que no provienen de ella otros efectos; sea excomulgado.

Canon VI. Si alguno dijere, que en el santo Sacramento de la Eucaristía no se debe adorar a Cristo, hijo unigénito de Dios, con el culto de latría, ni aun con el externo; y que por lo mismo, ni se debe venerar con peculiar y festiva celebridad; ni ser conducido solemnemente en procesiones, según el loable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia; o que no se debe exponer públicamente al pueblo para que le adore, y que los que le adoran son idólatras; sea excomulgado.

Canon VII. Si alguno dijere, que no es lícito reservar la sagrada Eucaristía en el sagrario, sino que inmediatamente después de la consagración se ha de distribuir de necesidad a los que estén presentes; o dijere que no es lícito llevarla honoríficamente a los enfermos; sea excomulgado.

Canon VIII. Si alguno dijere, que Cristo, dado en la Eucaristía, sólo se recibe espiritualmente, y no también sacramental y realmente; sea excomulgado.

Canon IX. Si alguno negare, que todos y cada uno de los fieles cristianos de ambos sexos cuando hayan llegado al completo uso de la razón están obligados a comulgar todos los años, a lo menos en Pascua florida, según el precepto de nuestra santa madre la Iglesia; sea excomulgado.

Canon X. Si alguno dijere, que no es lícito al sacerdote que celebra comulgarse a sí mismo; sea excomulgado.

Canon XI. Si alguno dijere, que sola la fe es preparación suficiente para recibir el Sacramento de la santísima Eucaristía; sea excomulgado. Y para que no se reciba indignamente tan grande Sacramento, y por consecuencia

cause muerte y condenación; establece y declara el mismo santo Concilio, que los que se sienten gravados con conciencia de pecado mortal, por arreptidos que se crean, deben para recibirlo, anticipar necesariamente la confesión sacramental, habiendo confesor. Y si alguno presumiere enseñar, predicar o afirmar con pertinacia lo contrario, o también defenderlo en disputas públicas, quede por el mismo caso excomulgado.

[...]

Finalmente, el sacrosanto general Concilio de Trento, [...], concede a todas y a cada una de las personas eclesiásticas o seculares de toda la Alemania, de cualquiera graduación, estado, condición y calidad que sean, que deseen concurrir a este ecuménico y general Concilio, la fe pública, y plena seguridad que llaman Salvoconducto, con todas y cada una de sus cláusulas y decretos necesarios y conducentes, aunque debiesen expresarse en particular, y no en términos generales; los mismos que ha querido se tengan por expresados, para que puedan y tengan facultad de conferenciar, proponer y tratar con toda libertad de las cosas que se han de tratar en el mismo Concilio, así como para venir libre y seguramente al mismo Concilio general, y permanecer y vivir en él, y también para representar, y proponer tanto por escrito, como de viva voz los artículos que les pareciese, y conferenciar y disputar con los Padres o con las personas que eligiere el mismo santo Concilio, sin injurias ni ultrajes; e igualmente para que puedan retirarse cuando fuere su voluntad. Además de esto ha resuelto el mismo santo Concilio, que si desearan por su mayor libertad y seguridad, que se les deputen jueces privativos, tanto respecto de los delitos cometidos, como de los que puedan cometer, nombren personas que les sean favorables, aunque sus delitos sean en extremo enormes, y huelan a herejía.

BIBLIOGRAFÍA

- García Cárcel, R.: *Las culturas del Siglo de Oro*, Historia16, Madrid, 1989.
- García Cárcel, R.: «De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición»: *Manuscripts. Revista d'Història moderna* 16 (1998), pp. 39-63.
- García Cárcel, R.: «La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)», en L. Ribot García (ed.), *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, 2000, pp. 383-404.
- Hsia, R. Po-chia: *The World of the Catholic Renewal, 1540-1770*, CUP, Cambridge, 1998.
- Jedin, H.: *Historia del concilio de Trento*, 5 vols., Universidad de Navarra, Pamplona, 1972-1981.
- Prodi, P. y Reinhard, W. (eds.): *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.

- Prosperi, A.: *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001.
- Reinhard, W.: *Papauté, confessions, modernité*, ed. y prefacio de R. Descimon, EHESS, Paris, 1998.
- Vilanova, E.: *Historia de la teología cristiana II. Prerreforma, reformas, Contrarreforma*, Herder, Barcelona, 1992.

VI

LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA: ¿DESCUBRIMIENTO O NUEVA CREACIÓN?

Doris Moreno Martínez

1. LOS ANTECEDENTES: LA INQUISICIÓN MEDIEVAL

A finales del siglo XII el catarismo se había convertido en una auténtica amenaza para el poder de la Iglesia, tanto en el plano institucional como en el doctrinal. Los cátaros habían estructurado una jerarquía propia, formada por una categoría inferior de fieles y un clero de «perfectos» y obispos, y practicaban una liturgia que incluía la participación del pan, la oración y la predicación.

Incapaz de triunfar sobre el catarismo con los medios normales, el Papado organizó una cruzada contra los cátaros de Languedoc (1209-1229) que extendió el terror sobre la región y tuvo el efecto dominó de extender geográficamente la herejía a través de los huidos. Pero no sólo eso. El Papado recurrió a una nueva forma de represión: la Inquisición.

Desde finales del siglo XII el Papado había empezado a desarrollar un método para combatir la herejía a partir del decreto del papa Luciano III *Ad Abolendam* (1184). El procedimiento, denominado *inquisitio*, se caracterizaba por la formulación de una acusación directa por parte de la autoridad, sin instancia de parte. En este estadio inicial, quedaba circunscrito a la jurisdicción ordinaria de los obispos. El IV concilio de Letrán de 1215 reafirmaba la autoridad de los obispos para inquirir sobre supuestos herejes ateniéndose en todo momento al derecho canónico. Fue Gregorio IX quien con la bula *Excommunicamus* de 1231 asentó la Inquisición papal, otorgada básicamente a los dominicos, bajo un procedimiento penal específico: se establecía la pena de excomunión, y, si al cabo de un año el afectado

no conseguía que se le levantase, se convertía en hereje convicto y, por tanto, podía ser castigado con la pena de muerte; los hijos de herejes convictos hasta la segunda generación tenían prohibido acceder a cargos eclesiásticos; se prohibía apelar a otros tribunales superiores; se establecía la confiscación de bienes y la prohibición de sepultura eclesiástica. A partir de 1254 se autorizó la tortura.

El apogeo de esta Inquisición en Francia tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIII, y las últimas ejecuciones fueron llevadas a cabo entre 1319 y 1321. En el siglo XIV encontramos tribunales inquisitoriales en el norte de Italia, Bohemia, Polonia, Portugal, Bosnia y Alemania.

La Inquisición medieval se extendió a la corona de Aragón en 1232. La presión que el tribunal de Toulouse ejerció sobre las comunidades cátaras al otro lado de los Pirineos determinó la extensión del catarismo por los reinos de la corona de Aragón. El año 1237 se celebró el primer auto de fe en Cataluña: cuarenta y cinco personas fueron reconciliadas, quince condenadas y dieciocho difuntos exhumados. Inquisidor «notable» fue Nicolau Eimeric, inquisidor de 1356 a 1391 y autor de un *Directorium inquisitorum* que, junto al *Manual de inquisidores* de Bernardo Gui, se convirtió en la guía elemental de la Inquisición, no sólo medieval sino también moderna.

En la segunda mitad del siglo XIV la Inquisición medieval entró en una especie de letargo y su actividad quedó bastante reducida. Sólo en 1478 volvió a resurgir con elementos renovados bajo los auspicios de los Reyes Católicos. En 1536 se creará la Inquisición portuguesa a imagen de su hermana española. Y en 1542 resurgirá en Italia dependiente directamente del Papado.

Los orígenes de la Inquisición española no han estado exentos de debate. Se han polarizado básicamente en dos aspectos. Por un lado, las motivaciones que llevaron a su creación: ¿la Inquisición española fue creada realmente por los motivos religiosos que adujeron los Reyes Católicos y Sixto IV? o ¿hubo otras motivaciones como apunta Ben Zion Netanyahu? Por otro lado, se ha discutido si realmente fue una creación *ex novo* o no: ¿la Inquisición española fue un producto original o bien una reactualización de la moribunda Inquisición medieval?, ¿qué hubo de nuevo y qué hubo de viejo en la Inquisición española creada en 1478? En este texto nos aproximaremos a estas dos cuestiones. En primer lugar, pondremos sobre la mesa los argumentos que se han dirimido en el debate Netanyahu. En segundo lugar, mencionaremos algunos de los elementos que,

con raíz en la Inquisición medieval, se prolongaron modernizados, redescubiertos, en la Inquisición española. Finalmente, nos acercaremos a lo que a nuestro juicio es uno de los factores originales del Santo Oficio creado en 1478: su naturaleza híbrida, dependiente de Roma y la Monarquía, expresada en su estructura bicéfala.

2. LOS ORÍGENES DE LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA. LOS ARGUMENTOS DEL DEBATE NETANYAHU

El 1 de noviembre de 1478 el pontífice Sixto IV concedía a petición de los Reyes Católicos la facultad de nombrar dos o tres inquisidores en Castilla. La elección debía recaer sobre varones de reconocida honestidad, maestros o bachilleres en teología y doctores o licenciados en cánones. La bula se concedía a petición de los Reyes Católicos y bajo el argumento del elevado número de judaizantes. Dos años más tarde los Reyes Católicos aplicaron esta concesión y pusieron en marcha el primer tribunal inquisitorial en Sevilla. Progresivamente se extenderían los tribunales por Castilla y la corona de Aragón.

Las resistencias fueron generalizadas y adoptaron diversas formas: de la negociación política con el Papado en Roma, negociación liderada por el elemento converso, a la resistencia armada en Teruel o Zaragoza, pasando por la negociación pactista en los reinos de Aragón. En Zaragoza, Pedro de Arbués, canónigo de la catedral de Zaragoza, fue nombrado inquisidor de la ciudad en 1484, al fundarse el tribunal. La oposición de las élites locales a la implantación del tribunal y la presencia de importantes familias conversas en el gobierno de la ciudad provocaron violentos conflictos que llevaron al asesinato del inquisidor la noche del 15 de septiembre de 1485 en el interior de la catedral. El movimiento de rebeldía ante la implantación del Santo Oficio cambió radicalmente ante lo que parecía un sacrilegio. La prisión y ejecución de los conjurados marcó el inicio del tribunal aragonés, que a partir de ese momento pudo iniciar sus pesquisas en Zaragoza sin problemas.

En los años siguientes las voces discrepantes, centradas las críticas en la identidad de los inquisidores y la defensa de los intereses de los procesados, se hicieron oír en las Cortes catalano-aragonesas de 1484, 1510, 1520 y sucesivas. No se pidió nunca la supresión de la Inquisición pero sí el establecimiento de límites a su jurisdicción para frenar su autoridad en ámbitos no de fe. Lo que se logró fue la

firma de concordias, pactos de funcionamiento entre las diferentes jurisdicciones firmadas en 1512-1514 para Cataluña, 1553 para la corona de Castilla, 1554 sólo para el reino de Valencia y las Concordias de 1568 con los diferentes reinos de la corona de Aragón.

En 1483 fray Tomás de Torquemada era nombrado inquisidor general sobre todos los reinos y en 1488 iniciaba su andadura el Consejo de la General y Suprema Inquisición. La Inquisición española tenía ya una estructura formalizada.

El viejo debate sobre las razones que se ocultan tras la fundación del tribunal del Santo Oficio fue puesto de nuevo sobre la mesa por Ben Zion Netanyahu en su libro *Los orígenes de la Inquisición española* publicado en 1999 (or. inglés 1995). En este extenso libro Netanyahu recupera algunos de los argumentos que había expuesto en obras anteriores (*Isaac Abrabanel*, 1953; *The marranos of Spain*, 1966, trad. española de 1994) buscando ahora las respuestas a las preguntas que habían quedado abiertas. Netanyahu discrepa de la historiografía tradicional judía y católica que acepta el criptojudasmo de los conversos como razón primera y última de la creación de la Inquisición. Ésa es la razón que dan las fuentes cristianas: la documentación que nace de la Corte, la documentación que viene de Roma, las relaciones de los cronistas de la época. Netanyahu vuelve su mirada a la documentación hebrea en su libro sobre los marranos: los *responsa* rabínicos, la literatura filosófica y polémica (Hasday Crescas, Hayyim ibn Musa) y las colecciones de homilías y comentarios exegéticos de la segunda mitad del siglo xv y posteriores a la expulsión (Sem Tov, Bibago, Arama, Abrabanel). El análisis de estos textos arroja una conclusión común: los líderes judíos de la España de la época consideraban a los conversos simplemente como apóstatas del judaísmo. Daban crédito total a su conversión. Del rechazo de la motivación religiosa expresada por los Reyes Católicos y de la aceptación de la visión otorgada por estas fuentes surge la gran pregunta que obsesiona a Netanyahu: ¿qué se esconde entonces detrás de la Inquisición?, ¿por qué nació el Santo Oficio si el problema religioso inicialmente invocado no existía?, ¿por qué atacó tan duramente a una comunidad que ya desde 1391 era esencialmente cristiana?, ¿cuáles son las oscuras y auténticas razones de su creación? Recurrió Netanyahu a los textos de los propios conversos (Ferrán Díaz, Alonso de Cartagena, Tomás de Torquemada y Alonso de Valera) y de los cristianos viejos (unos, proconversos como Lope de Barrientos, Díaz de Montalvo, Pérez de Guzmán y Alonso de Oropesa; otros, anticonversos como Marcos García de Mora,

Alonso de Espina), así como a los cronistas medievales (conversos como Valera o Pulgar, cristianos viejos como Palencia) para buscar respuestas al gran interrogante.

Para comprender la respuesta de Netanyahu es necesario rastrear la presencia judía en la península desde mucho antes. Esa presencia era muy antigua. Las primeras directrices represivas contra los judíos datan del 613 con las medidas del rey visigodo Sisebuto. Pero en 1391 comienza lo que Netanyahu llamó «la era de las conversiones», marcada por figuras como Ferrán Martínez, Pablo de Santa María o Vicente Ferrer, que contribuirán decisivamente a una atmósfera de enorme presión sobre los judíos, presión que desembocó en una serie de asaltos a juderías y matanzas en toda España (salvo Asturias, Vascongadas y Navarra) con la consecuencia derivada de conversiones masivas. Tras un período de relativa calma, la Sentencia-Estatuto de Toledo de 1449 —exclusión de los conversos de todo oficio o cargo público— abrió paso a una nueva estrategia persecutoria contra los conversos. No en vano Netanyahu sitúa el origen de la Inquisición en el Toledo de 1449 como un proyecto «urdido por los racistas eclesiásticos dirigidos por el vicario de la diócesis toledana». Sabemos de intentos de institucionalización de la Inquisición en 1449-1451, 1462 (bula *Cum fidei catholicae*), y con posterioridad a los estallidos anticonversos de Toledo (1467), Córdoba (1476) y otras ciudades castellanas. Netanyahu presenta los componentes ideológicos de las dos facciones a través del análisis de la obra de Alonso de Espina en su *Fortalitiium fidei* y de Alonso de Oropesa en su *Lumen ad revelationem gentium*, el uno con todos los prejuicios del antisemitismo y el otro, inspirado en Alonso de Cartagena, con una visión favorable a los conversos. Estos «preámbulos inquisitoriales» se concretarán finalmente en la petición de los Reyes Católicos de la bula de establecimiento de la Inquisición que el papa Sixto IV otorgó el 1 de noviembre de 1478.

No hubo, pues, motivación religiosa. Tampoco, a juicio de Netanyahu, se puede airear la motivación nacionalista que vio en la Inquisición el instrumento para lograr la «unidad religiosa de España». Igualmente, hay que abandonar la idea de que el móvil esencial de la Inquisición fuera económico: es cierto que la Monarquía se benefició de las confiscaciones de los bienes de los conversos en esos primeros años de vida del tribunal, pero ello fue más una consecuencia que un motivo o fin primario de la creación del Santo Oficio.

La razón principal que llevó a la creación de la Inquisición fue, para Netanyahu, el racismo. Constata un siglo xv en el que el anti-

semitismo fue ganando cotas de poder tanto a nivel social como político. Ese antisemitismo se prolongó sobre los conversos, bajo permanente sospecha de infidelidad a su profesión de fe cristiana. Por otro lado, el creciente poder económico y social converso provocó la hostilidad de las oligarquías urbanas. De ahí concluye Netanyahu que cuando Fernando el Católico estableció la Inquisición en realidad estaba intentando frenar al partido anticonverso ofreciendo una salida institucional controlada a una presión política y social que ponía en peligro a la misma Monarquía. Las reflexiones finales de Netanyahu insisten en las denuncias del racismo hispánico, que se fundamentaría en la creencia de que existiría una conspiración para hacerse con el gobierno de España, la presunta amenaza de contaminación o pureza de sangre y la necesidad de evitar esto mediante una solución radical e incluso genocida.

El libro de Netanyahu no dejó indiferente al colectivo de historiadores, algunos de los cuales intervinieron en una polémica pública a través de las páginas del diario *El País* entre junio de 1999 y mayo de 2000. José Antonio Escudero y Antonio Domínguez Ortiz pusieron en tela de juicio algunos de los ejes esenciales del discurso de Netanyahu, mientras que Ángel Alcalá y el propio autor defendieron las posiciones iniciales.

Las críticas de Escudero y Domínguez Ortiz parten de un tronco común: subrayan cierta parcialidad de Netanyahu en el uso de las fuentes, al aceptar sólo aquellas informaciones que corroboran su tesis y descalificando las contrarias. A partir de aquí, ambos rechazan la premisa mayor: la tesis racista. Y argumentan su rechazo: Fernando el Católico no era racista en absoluto, como lo demuestra su intensa relación con conversos como los Santángel; todas las fuentes de la época apuntan a las razones religiosas que en su momento esgrimieron los reyes para la creación del Santo Oficio; en todo caso, el racismo fue una consecuencia no deseada de la creación de la Inquisición, pero no su origen; los abundantes matrimonios entre conversos y cristianos viejos también son un argumento contra ese racismo generalizado que defiende Netanyahu... Y, finalmente, numerosos conversos penitenciados por el Santo Oficio se reintegraron en el cuerpo católico-social sin problema. Fue el caso de Juan Sánchez de Toledo, abuelo de Teresa de Ávila, que llevó varios años el sambenito; terminada la condena se trasladó a otro lugar y cambió sus apellidos, prosperó en Ávila, sus nietos consiguieron fortuna en Indias y una nieta se carteo con Felipe II y subió a los altares.

Por otro lado, si la motivación era racista, ¿cómo es posible que la Inquisición sólo procesara a 35.000 conversos entre 1480 y 1520 frente a los 600.000 que a juicio de Netanyahu existían?

También Jaime Contreras y Ricardo García Cárcel han contribuido a enmarcar el debate al señalar que en la bula fundacional de Sixto IV de 1478 se alude a que se espera la conquista de Granada —todavía tardará catorce años— para abordar a través de la Inquisición lo que ya se intuye como el problema morisco. No se creó, pues, sólo para conversos judaizantes. Y lo cierto es que la funcionalidad de la Inquisición proyectada a lo largo de más de tres siglos y medio fue infinitamente más amplia que la de la mera solución del problema converso.

Es necesario, además, precisar y matizar mucho más todos los perfiles del mundo converso. En cuanto a su poder político y económico, los conversos no fueron un bloque compacto y sin fisuras y no se les puede etiquetar como clase burguesa sin más, según reflejan los textos de algunos anticonversos militantes como Bernáldez. Si bien es cierto su ascenso al alto clero y su participación como administradores de fincas, no lo es menos que su ascenso a la nobleza fue poco frecuente y, en su mayoría, fueron artesanos de condición media o modesta.

Tampoco es fácil precisar el perfil religioso del converso. Ésa es quizás una de las críticas que con más sentido común hizo Domínguez Ortiz a los planteamientos de Netanyahu que sólo contemplaba dos opciones: el converso-marrano, criptojudío, y el converso-cristiano, plenamente identificado con el dogma cristiano. En cambio, Domínguez Ortiz apuntaba a una realidad mucho más compleja. La cultura de los conversos españoles era una cultura con niveles muy diferentes (creencias, ritos-ceremonias y costumbres) de desarrollo, con situaciones según la geografía muy distintas y dentro de la variedad una marcada mixtificación que les dotaba de la dualidad que Revah bautizó como «cristianos sin querer y judíos sin saber». Los conversos, después de varias generaciones, eran mayoritariamente cristianos. Una minoría más o menos reducida (un cuarto, un quinto, un sexto...) permaneció fiel a la antigua creencia: era lógico que así fuese habiendo sufrido enormes presiones. Netanyahu sigue al pie de la letra la opinión de los rabinos: «No son buenos judíos, luego son cristianos». No admite el autor los «infinitos repliegues del alma humana» (Domínguez Ortiz), la tensión íntima de personas que dudan entre una y otra creencia, o bien conservan las prácticas culturales de una a pesar de haber tomado la opción contraria.

Las argumentaciones de uno y otro lado son realmente de mucho peso. Se trata de un debate complejo del que, probablemente, no se ha dicho aún la última palabra.

3. EL REDESCUBRIMIENTO

3.1. *De la itinerancia al sedentarismo. La creación de los distritos inquisitoriales*

La Inquisición medieval ha sido llamada también monástica porque el papa Gregorio IX desplazó a los tribunales episcopales como audiencia en causas de fe y otorgó esa autoridad a los dominicos. Eran estos frailes quienes bajo delegación debían desplazarse entre los obispados de su jurisdicción para hacer la *inquisitio*. No existía una sede fija para el tribunal del Santo Oficio sino que éste se constituía allí donde el inquisidor era llamado o existía sospecha de herejía.

La Inquisición moderna nunca olvidó que el eje de su actuación radicaba en el severo control del espacio, la proyección horizontal, desplegándose los tentáculos inquisitoriales a lo largo y ancho de los territorios de la Monarquía. Todo inquisidor sabía que su primera función era «hacer información sobre cualesquier estado, condición, prerrogativa y dignidad, habitante y morador en las ciudades, villas, lugares de dicho distrito». La proyección horizontal o territorial de la Inquisición española pasó por tres fases a lo largo del siglo XVI, haciéndose los tribunales progresivamente sedentarios.

La primera fase, de 1478 a 1495, se corresponde con la sucesiva creación de tribunales:

<i>Fecha</i>	<i>Tribunal formado</i>
1482	Sevilla, Córdoba, Valencia, Zaragoza
1483	Jaén, Ciudad Real
1484	Barcelona, Teruel
1485	Toledo, Llerena, Medina del Campo
1486	Segovia, Lérida
1488	Salamanca, Murcia, Alcaraz, Baleares, Valladolid
1489	Burgos, Cuenca, Osma
1490	Ávila
1491	Calahorra, Sigüenza, Jerez
1492	León
1493	Palencia

A partir de 1493, con 23 tribunales instalados, la Inquisición se había asentado prácticamente por todo el territorio con la excepción de Galicia, zona alejada; Navarra, anexionada en 1512; y Granada, recién conquistada y nominalmente perteneciente al tribunal de Córdoba. Cada tribunal tenía un distrito delimitado basado en circunscripciones religiosas, principalmente obispados, aunque también otras más pequeñas como arciprestazgos. Por tanto, en origen la delimitación de los distritos siguió un criterio prioritariamente religioso sobre el político.

En la segunda fase de crisis y concentración, que comprende el período de 1495 a 1510, las persecuciones contra el mundo judaizante decayeron y el Santo Oficio, que se había nutrido económicamente de las confiscaciones, entró en un período de crisis que se afrontó mediante una reorganización espacial y funcional. A partir de 1495 los tribunales se concentraron: desapareció el tribunal de Jerez, absorbido por el de Sevilla, y los distritos de Cuenca, Sigüenza y Calahorra se unificaron. El caso más espectacular de concentración se produjo entre los tribunales de Castilla la Vieja. En Cataluña, desapareció el tribunal de Lérida, repartido entre Zaragoza y Barcelona. En 1498, el obispado de Urgell se integró oficialmente en el distrito del tribunal de Barcelona.

A pesar de estas tempranas delimitaciones geográficas, los tribunales eran itinerantes en estos momentos: los inquisidores de Barcelona celebraron autos de fe en Tarragona, Girona, Perpinyà o Balaguer además de en Barcelona. Se continuaba aplicando un criterio tradicional: los autos de fe se celebraban allí donde se realizaban los procesos, cubriendo áreas de influencia de dimensiones medias, comarcas naturales. Este criterio ya era aplicado por la Inquisición medieval: allí donde está el hereje es necesario que se publique el castigo para ejemplo de sus conciudadanos. La asunción de este criterio está también en relación con el número de procesados en los tiempos iniciales del Santo Oficio. Más adelante, cuando la veta criptojudía empezó a agotarse y la crisis económica asomó en el seno de los tribunales, la Inquisición consideró necesario un uso más racional de los recursos a través de la realización de autos de fe en las sedes urbanas más importantes, reuniendo a un mayor número de procesados recogidos por toda la geografía de cada distrito inquisitorial y con tipologías heréticas variopintas. Esta concentración permitió algunos autos de fe espectaculares como los de Sevilla de 1559 y 1560 o el de Madrid de 1680 inmortalizado por Francisco Rizzi. No es despreciable el que estos autos

de fe se convirtieran en elemento clave de la propaganda social del Santo Oficio.

El último período, de 1510 a 1574, supone la definitiva consolidación de los tribunales: asistimos a la creación del tribunal de Navarra en 1512-1513; en 1520 se dio la primera tentativa para instalar un tribunal de Galicia; y en 1526 se creó definitivamente el tribunal de Granada. Fuera del ámbito peninsular se crearon en 1569 los dos tribunales americanos de México y Lima. También tenemos en 1571 la primera creación de un tribunal sin distrito territorial, la Inquisición de mar. Finalmente, en 1574 se instaló definitivamente, tras algunos intentos previos, la Inquisición de Galicia, desgajando el territorio del macrodistrito de Valladolid. A partir de esta fecha, con la excepción del tribunal de Corte (creado oficialmente en 1659, aunque con intentos oficiosos de instalación, desgajado del tribunal de Toledo desde 1583), el mapa de los distritos quedó definitivamente configurado. Las superficies aproximadas en km² eran las siguientes:

Valladolid	89.873
Toledo	48.151
Zaragoza	43.071
Llerena	42.266
Murcia	33.738
Cuenca	33.078
Calahorra	31.999
Barcelona (con el Rosellón)	30.634
Galicia	29.819
Valencia	29.413
Sevilla	29.203
Granada	28.485
Córdoba	27.258
Barcelona (sin el Rosellón)	26.634
Canarias	7.253
Baleares	5.014

La progresiva sedentarización obligó a la periódica visita del distrito, de obligado cumplimiento como mínimo una vez al año, aunque la falta de recursos económicos y la desidia de los propios inquisidores determinó, tras un periodo intenso en la segunda mitad del siglo XVI, el abandono progresivo del territorio más lejano a los tribunales.

3.2. De los inquisidores medievales al complejo aparato burocrático de la Inquisición española

Los inquisidores de distrito contaron con el apoyo de todo un aparato burocrático para el ejercicio del oficio inquisitorial. En sus orígenes el Tribunal del Santo Oficio se configuró simplemente como un retoque de los tribunales de la Inquisición medieval pontificia. En 1480 iniciaron las actividades en Sevilla dos frailes dominicos con un asesor jurídico para orientarles y un fiscal. Cuatro años más tarde, en las *Instrucciones* de diciembre de 1484, Torquemada perfilaba mejor la composición de los tribunales: dos inquisidores, un asesor, un alguacil y un fiscal, además de los notarios y oficiales de menor rango necesarios para la práctica del Oficio. Posteriormente, se estableció en el marco jurídico del Tribunal una sala o audiencia de bienes confiscados, audiencia a la que se adscribía un juez de bienes, un notario de secuestros y el receptor. Esta estructura burocrática inicial sufrió una inflación progresiva ya a finales del siglo XV. Se hicieron algunos intentos de reforma en 1619, 1629 y 1638, para delimitar el número de funcionarios. La práctica de la venta de oficios por parte de la Corona en estas mismas décadas no ayudó mucho a esa reforma. En 1643 Arce y Reynoso, nuevo inquisidor general, prohibió las ventas hasta nueva orden. No obstante, se constata ventas de oficios durante el siglo XVIII.

En cuanto al inquisidor de distrito, el modelo teórico de inquisidor es muy vago. En la bula inicial de Sixto IV se autorizaba el nombramiento de inquisidores en las personas de dos o tres varones, obispos o presbíteros seculares y regulares, de honestidad reconocida, mayores de cuarenta años, maestro o bachiller en teología y doctores o licenciados en cánones. Pero dictámenes papales y normativas internas flexibilizaron notablemente ese perfil. Las condiciones no pudieron, en definitiva, ser más laxas: «hombres prudentes y capaces, de buena reputación y sana conciencia y celosos de la fe católica». La limpieza de sangre fue obligada, aunque debió de haber mucha falsificación de la memoria al respecto. En el siglo XVIII ya no se insiste en este requisito.

En cuanto a la formación, si bien en los inicios de la Inquisición se nombraron maestros en teología para el ejercicio del oficio, a lo largo del siglo XVI se impuso el perfil de juristas.

Los oficios eran, en principio, vitalicios. Las condiciones exigidas para desempeñar un cargo en el tribunal eran muy simples: edad mínima de treinta años —aunque se rebajó hasta veinte en algunos

momentos—, limpieza de sangre, filiación legítima... El inquisidor general ejercía su poder de nombramiento sobre aquellos ministros que las *Instrucciones* señalaban como indispensables: aparte del inquisidor, alguacil, notarios del secreto, notarios del civil, portero, alcaide y nuncio. Muchos de estos nombramientos no respondían a necesidades reales sino que obedecían a una política nepotista del inquisidor, gravando no sólo la hacienda del Tribunal, sino ralentizando su funcionamiento tanto en causas de fe como en asuntos de jurisdicción.

El Santo Oficio primaba en los oficios importantes a los candidatos con un estatus social cualificado, beneficiándose, institución e individuo, del prestigio mutuo que otorgaba la sociedad estamental. Para el Tribunal era muy importante conseguir formar sus cuadros con individuos ajustados a este perfil, ya que se traducían en una integración social del Tribunal de distrito en su medio social natural. Por otra parte, los individuos buscaban los oficios fundamentalmente porque adheridos al prestigio del Santo Oficio, un oficio podía ser un medio de promoción social en la administración real o eclesiástica.

La atracción por los oficios de la Inquisición se debe en parte fundamental a los privilegios concedidos por el papa y los reyes. En este sentido, cabe recordar las indulgencias plenarias concedidas en ciertas circunstancias y la protección judicial establecida por bula apostólica en el ejercicio de sus cargos mediante la excomunión y relajamiento al brazo secular a quienes se opusiesen a la actividad inquisitorial. Los privilegios reales consistían en exención de impuestos, de obligaciones comunitarias, de prestaciones militares o del alojamiento de tropas; la autorización para llevar armas defensivas y ofensivas; y el privilegio de acogerse al fuero inquisitorial en la mayor parte de los crímenes y disputas judiciales en los que pudiesen verse envueltos los oficiales.

Los abusos de poder de inquisidores y oficiales fueron muy abundantes; las conductas morales, reprobables. Así lo demuestra la abundante documentación generada por las frecuentes visitas de inspección.

En la base de la pirámide inquisitorial encontramos a comisarios y familiares. Eran colaboradores del Santo Oficio sin sueldo, pero con privilegios y exenciones no despreciables, muy similares a las de los oficiales del Tribunal. Ambas figuras gozaron siempre de mala prensa. En su tiempo, sus contemporáneos envidiaron sus privilegios en tanto que servidores del Santo Oficio; otros los persiguieron porque en virtud de esos privilegios cometieron abusos contra sus

vecinos. La historiografía ha tendido a verlos como espías del Tribunal, delatores encargados de «soplar» nombres y hechos. Hoy, sin embargo, sabemos que las delaciones no nacían especialmente de familiares y comisarios y que si éstos fueron tan útiles al Santo Oficio fue más bien porque constituyeran su bisagra social, su herramienta para integrarse social y jurídicamente en territorios diversos, una forma en definitiva de contar con los poderes locales. En el caso específico de los comisarios, éstos eran mayoritariamente párrocos, por lo que reunían en su persona una doble vertiente, la eclesiástica ordinaria y la inquisitorial, que les permitía actuar como auténticos mediadores y controladores del comportamiento de los fieles. En 1584 se ordenó a todos los comisarios que mantuviesen comunicación constante con los tribunales y les informasen de todo lo que ocurriese en sus distritos.

Entre las funciones de los comisarios destacan el papel de *alter ego* de los inquisidores en lugares alejados, la inspección de barcos en los pueblos costeros, las visitas a librerías y la resolución de pleitos de poca cuantía. Su número nunca fue elevado. La caída en la segunda mitad del siglo XVI del número de comisarios parece evidente, pero en el siglo XVII se evidencia una cierta recuperación. En Galicia en 1611 había 100 comisarios; en 1641, 218. Durante el siglo XVIII el descenso vuelve a ser total. En 1705 en Cataluña sólo hay constancia de un comisario en Barcelona y otro en Girona; en 1715 parece que únicamente había en toda Cataluña entre seis y ocho.

En cuanto a los familiares, su número experimenta un crecimiento notable a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII, y un descenso importante en la segunda mitad del XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Aragón tendría 254 familiares en 1559; 506 en 1635; 419 en 1645; 30 en 1712 y 34 en 1748. Cataluña tendría 783 familiares en 1567; 847 en 1600; 220 en 1683 y 135 en 1748. Navarra salta de 138 en 1550 a 54 en 1748. Galicia tendría su momento de máximo crecimiento a fines del siglo XVI (388) para descender después en 1641 a 218 y en 1748 a 44. El número excesivo de familiares intentó ser frenado por las «concordias» (la de Monzón para la corona de Aragón en 1512; la de Castilla en 1553; la de Valencia en 1554; la de Cataluña y Aragón en 1568).

A mediados del siglo XVI la adscripción mayoritariamente urbana de los familiares es evidente, con un 10-15 por ciento de los familiares localizados en las capitales de distrito. Ello estaría en relación con la reciente sedentarización de los tribunales, el desconocimiento de las zonas rurales y la escasez de visitas regulares de distrito. A lo

largo de la segunda mitad del siglo, la Inquisición se ruraliza y los tribunales cubren mayor número de pueblos. En el Tribunal de Aragón existe presencia inquisitorial en 96 pueblos en 1559, en 274 pueblos en 1611 y en 288 en 1635. A partir de la segunda mitad del XVII, se inicia un proceso en el que se vuelven a recuperar los niveles urbanos del XVI, superándolos incluso en algún caso.

La sociología de los familiares es un tanto fluctuante y, desde luego, desigual en la corona de Aragón y en la de Castilla. En la corona de Aragón hubo menor peso de la nobleza y del campesinado con mayor participación de las clases medias y del clero. La evidente tendencia que se observa en Castilla a la señorialización u oligarquización de los familiares no se constata en la corona de Aragón, al menos de manera tan acusada.

3.3. De los manuales medievales a la tratadística moderna. La reactualización jurídica, la legitimación del poder inquisitorial

A lo largo del XVI, a nivel interno, asistimos a la codificación de la metodología procesal del Santo Oficio a través de las *Instrucciones* de Valdés de 1561, las *Instrucciones sobre el procedimiento penal inquisitorial* de Espinosa de 1571, la recopilación sobre el *Orden de procesar* de Pablo García en 1592..., etc. Pero es sobre todo a través del desarrollo de la tratadística inquisitorial como el Santo Oficio conforma una imagen propia de sí mismo, un autorretrato, abordando el propio encaje del Tribunal en la tradición histórica del catolicismo. Ahí tenemos todo un rosario de tratados jurídico-teológicos: Albert (1494); Basin (1506); Simancas (1552); Como (1566); Peña (1578); Cornelio Bernard (1589); Juan de Rojas (1581) y en el siglo XVII los García (1606), Masini (1621), Carena (1636), Villadiego (1641), los *Aforismos inquisitoriales* de Antonio de Sousa... Particularmente en la segunda mitad del siglo XVI asistimos a la creciente voluntad de los diferentes pontífices de elaborar un derecho canónico unificado. En esta voluntad se inserta la elaboración, o mejor reelaboración, de un derecho inquisitorial que adapte la tratadística medieval a las nuevas tipologías delictivas generadas por el protestantismo. De ahí la publicación en Roma de los tratados inquisitoriales de Simancas (1575), Rojas (1583, con comentarios de Francisco Peña), Albertino (1572), Locati (1568), Vignate (1581, con comentarios de Francisco Peña), Grillando (1581, con comentarios de Francisco Peña) y Albert (1575, comentado por Quintiliano Mendoza). Todas estas obras fueron recogidas en una obra con-

junta: *Tractatus Illustrium in utroque tum Pontifici tum Caesari Iuris Facultate iuriconsultorum* (Venecia, 1584).

Virgilio Pinto Crespo llamó la atención sobre la existencia de una corriente de pensamiento jurídico legitimador de la institución inquisitorial. Los fundamentos de esta corriente los encontramos en el siglo XV. El antecedente más temprano es la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada, editada en Colonia en 1480 y con reediciones en Lyon (1496), Salamanca (1560) y Venecia (1561). En esta obra Torquemada definía la Iglesia respecto a un límite externo: la herejía. Ambas se hacían inseparables, se convertían en un todo dialéctico en el que la Iglesia necesitaba de la herejía para existir y viceversa.

Alonso de Espina, confesor de Enrique IV, y su *Fortalitium fidei* representan un importante paso más en ese movimiento legitimador. La obra de Espina, publicada en 1464, cuando aún no existía la Inquisición española moderna, tuvo numerosas ediciones: Nüremberg, 1482 y 1494; Lyon, 1487, 1511 y 1525. Espina estudió el origen y concepto de herejía, qué debía entenderse por hereje, la «utilidad» de la herejía para la Iglesia (como estímulo para la fe de los creyentes) y la actitud personal e institucional ante la herejía. La segunda parte del *Fortalitium* era un contundente alegato contra el criptojudasismo. A partir de una relación de presuntos asesinos rituales atribuidos a los judíos de Europa, Espina proponía una Inquisición muy similar a la que posteriormente se instituyó y apuntaba la expulsión de los judíos de España. Para Espina la única herejía a considerar era la de los conversos, y el tratamiento más adecuado, una Inquisición especial.

Gonzalo de Villadiego, jurista salmantino y obispo de finales del siglo XV, aborda en su *Tractatus contra haereticam pravitatem* el tema de la herejía desde la doble perspectiva, jurídica y práctica, siendo la segunda parte del tratado un auténtico manual de inquisidores. Impreso en Salamanca en 1496, se reeditó en 1519, 1536, 1570 y 1584 (en Venecia) y en 1589.

También tiene singular importancia Alonso de Castro, por la muy posible influencia sobre Carlos V y Felipe II, de quienes fue consejero. Su primer tratado, el *Adversus omnes haereses* publicado en París en 1534, es un auténtico catálogo de herejías ordenado por materias y completado con un índice de autores heréticos, indudablemente útil para la consulta inmediata. Su experiencia como predicador en Flandes le llevó a esbozar una nueva obra que presentara un modelo fuerte y estructurado que pudiese ocuparse de la lucha

contra la herejía en Flandes, del castigo de los herejes rebeldes y del restablecimiento de un *iugum ecclesiasticae oboedientiae*. De aquí surge el tratado *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca, 1547). Aunque España era su punto de partida, el horizonte de Castro era la Europa del norte. El texto instaba a los príncipes cristianos a hacer recaer el peso de las leyes contra los herejes pertinaces como medio de impedir la difusión de herejías, para lo cual defendía obviamente los medios inquisitoriales. Del éxito de Castro dan buena cuenta la relación de múltiples ediciones: el *Adversus* se editó en Colonia (1539 y 1541), Salamanca (1541), Lyon (1546 y 1555), Venecia (1555) y París (1560, 1564 —tres ediciones—, 1565, 1571). El tratado *De iusta haereticorum punitione*: Venecia (1549), Lyon (1556, dos ediciones) y Amberes (1568). Y finalmente, el *Opera Omnia* de Castro se publicó en Venecia (1546-1549), Lyon (1556), Amberes (1557) y París (1565 y 1578, esta última con dos ediciones). No parece casualidad que justamente durante los años de las guerras de religión en Francia, las obras de Castro se impriman en París en siete ediciones diferentes.

Diego de Simancas aporta una elaboración del tema de mayores vuelos. Simancas nació en Córdoba en 1513, hijo de una familia vinculada al Tribunal cordobés. Estudió derecho en Salamanca y en 1548 fue nombrado oidor de la Chancillería de Valladolid. Inquisidor muy próximo al inquisidor general Valdés, tras su nombramiento como consultor de la Suprema en 1545 decide escribir unas *Instituciones católicas*, «no me satisfaciendo de los libros que había en aquella materia». Esta obra se imprimirá en 1552 y se reeditará en Italia en 1575 con importantes adiciones del autor «por la peligrosidad de los tiempos». Entre 1552 y 1575 Simancas ganó amplia experiencia en el campo de la lucha contra la herejía: en 1557 formó parte de la Junta extraordinaria organizada por el inquisidor general para estudiar y votar los procesos de los luteranos en Valladolid; fue consultor de la Corona en el proceso romano de Carranza; y, según él mismo manifestó, escribió junto al inquisidor Valtodano las *Instrucciones del orden de procesar* de Espinosa, impresas en 1571.

En su *Instituciones católicas* Simancas se apresta a defender el Santo Oficio frente a los intentos de redimensionar la figura de los obispos españoles para dar mayor cabida a la confesión como instrumento terapéutico también en casos de herejía. Para Simancas la Inquisición se había hecho indispensable en la tradición católica. Su argumentación se basaba sobre la neta distinción entre tiempos pa-

sados y tiempos actuales, y la constatación contundente de la peligrosidad de los «tiempos nuevos». Las nuevas herejías y los nuevos protagonistas en juego exigían una nueva y adecuada respuesta: la Inquisición española. La del inquisidor era una figura nacida en la sombra, pensada inicialmente como apoyo de la actividad antiherética del obispo. Pero los inquisidores ofrecían un perfil de expertos en la herejía y la coyuntura histórica determinó que el mismo papel subordinado se hiciese principal: ocuparon un lugar preeminente debido a las muchas ocupaciones de los obispos, a las ausencias, a la impericia o a la ignorancia. Sobre esta argumentación el Tribunal inquisitorial introducía las raíces de su propia legitimidad jurídica. Aunque la jurisdicción episcopal sobre la herejía nunca había sido abolida, en la práctica la Inquisición había ocupado ese espacio. Si en teoría el equilibrio definía las relaciones entre obispos e inquisidores, en la práctica éstos se habían impuesto. La normativa, incluso, definía esa colaboración al establecer que las sentencias debían ser votadas por los ordinarios. La realidad, escribía Simancas, era otra en España: en caso de desacuerdo de inquisidores y ordinarios, el proceso no pasaba al papa sino al Consejo. Los obispos no disponían tampoco de la infraestructura necesaria para hacer este tipo de procesos: ni cárceles secretas ni ministros idóneos. La única colaboración se reducía a proporcionar a los inquisidores toda posible información sobre comportamientos heréticos. Las *Instituciones* se editaron en Valladolid en 1552, en Alcalá en 1569; en Roma, en 1575; en Venecia, en 1568, 1569 y 1573; en Amberes, en 1573.

La reedición del *Manual de inquisidores* del inquisidor medieval Nicolau Eimeric en 1578 incorporó las adiciones del canonista Francisco Peña. Aragonés y dominico, Peña fue nombrado por Gregorio XIII miembro de la comisión que llevó a cabo la edición del *Corpus Iuris Canonici* (1582). Posteriormente, en 1588, auditor de la Rota, de la que fue decano a partir de 1604 y hasta su muerte. En sus adiciones Peña hizo una transposición del *Manual* publicado en 1376 a 1578 teniendo en cuenta las nuevas herejías, incorporando prácticas y usos consolidados por la costumbre. Eimeric-Peña empezaban precisando el concepto de herejía y su manifestación pública:

Hay herejía y hay secta cuando hay comprensión o interpretación del Evangelio no conforme a la comprensión y a la interpretación tradicionalmente defendidas por la Iglesia católica [...] hay signo externo de herejía siempre que hay acción o palabra en desacuerdo con las costumbres comunes del pueblo católico.

Una vez precisado el concepto, Peña señala las funestas consecuencias que la herejía tiene a nivel político y social:

Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las sediciones y se alteran la paz y el orden público. De suerte que, cualquier pueblo, cualquier nación que permita en su seno el brote de la herejía, la cultive y no la extirpe a tiempo, se pervierte, se aboca a la subversión y hasta puede desaparecer [...]. [Por ello, la] finalidad primera del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado, sino procurar el bien público y aterrorizar al pueblo (*ut alii terreantur*). Ya que el bien público debe situarse mucho más por encima de cualquier consideración caritativa por el bien de un solo individuo [...] No hay ninguna duda de que instruir y aterrorizar al pueblo con la proclamación de las sentencias, la imposición de sambenitos, etc., es un buen acto.

Desde este punto de vista, la labor de la Inquisición queda plenamente justificada por razones religiosas y socio-políticas:

Esta institución de derecho divino que es el Santo Oficio de la Inquisición. ¿Cuántas ciudades de Europa se hallarían hoy miserablemente inmersas en el desorden si sus magistrados, en tiempos pasados, no hubieran secundado a la Inquisición para luchar contra la herejía y ahogarla? —abogando Peña por el apoyo total del poder temporal a la Inquisición porque— [...] la primera obligación de un príncipe es promover la fe y defenderla, pues nada hay que garantice mejor la integridad y la continuidad de los reinos que una fe bien defendida y una religión bien enraizada.

Era necesario para la tratadística vincular toda la tradición institucional antiherética de la Iglesia con la realidad de la herejía del XVI para poder legitimar el procedimiento e insertar a la Inquisición en esa misma tradición institucional. Peña se esfuerza en subrayar que no hay nuevas herejías, sino una renovación de las antiguas, y que por tanto, las nuevas formas de inquisición son también una renovación, una adaptación de las antiguas, definidas por la patrística y los concilios.

En cuanto a las estrategias procesales, Peña es más estricto de lo que había sido Eimeric, y llama la atención a los inquisidores para exigir rigor punitivo incluso con palabras dichas «por diversión», astucia y sagacidad en los interrogatorios y torturas: «La astucia es la mejor arma del inquisidor [...] respondió a la astucia con astucia.

Haced gala de sagacidad»; y enfatizar el lugar principal que ocupa la confesión del acusado como prueba reina en el proceso inquisitorial: «El delito de herejía se concibe en el entendimiento y se oculta en el alma: luego es evidente que no hay nada más probatorio que la confesión del acusado».

Simancas y Peña eran juristas. Era necesaria también una justificación teológica para un tribunal que se pretendía de derecho divino y jurisdicción apostólica. El gran formulador de este discurso es Luis de Páramo, inquisidor de Sicilia y autor de *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis* (Madrid, 1598). Esta obra es, de alguna forma, la primera historia oficial de la Inquisición, escrita con documentación del propio tribunal en el que Páramo desarrollaba su trabajo.

Páramo, como ya había hecho Baronio en sus *Annales Ecclesiastici* (1579), planteaba el tema Inquisición como subsección del tema historia de la Iglesia, imbricando, homologando, haciendo un todo de ambos temas. Dios sería el primer inquisidor en tanto que procesó y castigó a Adán por su pecado. Páramo consideraba la actuación de Dios con Adán como el prototipo del procedimiento penal de la herejía que estaba en la base jurídica del Santo Oficio. Jesús, para Páramo, fue el «primer inquisidor bajo la ley del Evangelio» y obviamente todos sus seguidores (apóstoles, primeros obispos...) fueron inquisidores. Consideraba la herejía y la idolatría en el Antiguo Testamento de acuerdo con el esquema teológico de las seis edades y, por tanto, la Inquisición no era sino herencia de la Iglesia más primitiva. La Inquisición medieval del siglo XIII se presentaba como alternativa a la negligencia y relajación de obispos que abandonaban sus deberes inquisitoriales. La Inquisición española desde el siglo XV no pretendió otra cosa que reafirmar y robustecer el poder de la Iglesia. Para Páramo la historia de la Iglesia era la historia de la Inquisición y la historia de la salvación la batalla entre la verdad y el error. Así, las funciones inquisitoriales se convertían en la misma esencia de la Iglesia.

Frente a la tesis de la interpretación eclesiástica de la Inquisición de Páramo, el veneciano Paolo Sarpi (1552-1623) escribió su *Sopra l'officio dell'Inquisizione* (1615) y su *Storia della sacra Inquisizione* (1628). La Inquisición romana, creada en 1542, fue vista por los diferentes Estados italianos con sumas reticencias, como una agresión papal a sus respectivos derechos y constituciones. Esta Inquisición se articuló de forma interconectada con la jurisdicción eclesiástica ordinaria como una forma de evitar conflictos y, al mismo tiempo, de

utilizar para fines distintos una estructura ya establecida y consolidada. Asimismo, la Venecia del siglo XVII fue el único poder católico admirado en la Europa protestante por su gobierno republicano, su control de la autoridad eclesiástica y sus conflictos con Roma. En este contexto escribe Sarpi, servidor del Senado veneciano, y autor en buena parte de esa política «jurisdiccionalista» del Senado veneciano frente a Roma.

Para Sarpi la herejía había nacido inmediatamente después de la resurrección de Jesús, mientras que la Inquisición no empezó a funcionar hasta el siglo XIII. En ese lapso de tiempo, había sido el poder político de los emperadores el que había defendido a la Iglesia y había actuado contra las herejías. Federico II había impuesto por primera vez la pena de muerte por herejía. La Inquisición medieval no había hecho sino copiar el modelo original de Inquisición política inserta en la estructura del poder del Estado. Sarpi consideraba la reivindicación de supremacía del Papa sobre la autoridad del Príncipe un abuso de poder. La actividad de la Inquisición, a su juicio, debía ser la de identificar herejías, mientras que las autoridades civiles deben controlar su respectivo enjuiciamiento. La utilización sistemática de referencias históricas permitía al servita italiano socavar los argumentos teológicos legitimadores de una institución de derecho divino para situarla en un contexto político como institución plenamente humana. El éxito de la obra de Sarpi fue incuestionable, con gran proyección en el siglo XVIII. Fue el preámbulo de otras historias católicas críticas como la de Joseph Berington (siglo XVIII), Döllinger (siglo XIX) o el mismo Lord Acton, quien denunció la responsabilidad moral del Papado en la vigencia histórica de las inquisiciones.

4. LA NOVEDAD

4.1. *La ambigüedad jurisdiccional*

Desde el momento en el que la autoridad inquisitorial fue usurpada a los obispos y se la dotó de especificidades jurídico-procesales, las actividades inquisitoriales entraron en la categoría de jurisdicción eclesiástica excepcional o extraordinaria, frente a la ordinaria de los obispos. En época medieval esta Inquisición fue llamada apostólica o monástica porque su dependencia era rigurosamente eclesiástica. Cuando la Inquisición española se crea en 1478 abre un horizonte nuevo.

En la época moderna no era posible distinguir entre el ámbito religioso y el ámbito civil. El mundo del Antiguo Régimen se regía por un principio que aunaba en sí mismo ambas vertientes. El príncipe cristiano era el defensor de la Iglesia en tanto que era la providencia divina quien lo situaba en las más elevadas cotas de poder y responsabilidad. Esta responsabilidad, a imagen de Dios mismo, consistía en la impartición de justicia. De ahí que fuese fundamental al poder la delimitación del espacio jurisdiccional donde debía desempeñar sus funciones de otorgamiento divino. El mismo principio regía para la Iglesia, que a lo largo de la Edad Media había reivindicado a través de la donación constantiniana —que Lorenzo Valla demostró falsa en el siglo XV— la superioridad de la Iglesia sobre los señores temporales en un intento de superponer el poder eclesiástico al temporal de monarcas y príncipes. Lo señaló A. Domínguez Ortiz con su habitual perspicacia:

La imagen bifronte de un soberano que estaba revestido de poderes espirituales y temporales era reflejo de una sociedad en la que lo sagrado y lo profano se mezclaban; nunca se llegó a la identificación entre ambos dominios que se aprecia (con nefastas consecuencias) en el islam; el poder civil siempre mantuvo su autonomía en la cristiandad, pero la línea divisoria no se percibía con claridad; no sólo había intromisiones eclesiásticas en la vida civil; el caso opuesto era frecuentísimo, tanto en las más altas instancias como en las más bajas; si, por ejemplo, los «capítulos de corregidores» les encargaban el castigo de los pecados públicos, había ordenanzas municipales en las que pueden leerse disposiciones realmente pintorescas; en plena Ilustración (1785) las ordenanzas de Fiñana, un pueblecito de Almería, disponían que sus vecinos no sólo guardasen los mandamientos de la ley de Dios sino que defendiesen el misterio de la Inmaculada Concepción (que aún tardaría muchos años en ser objeto de definición dogmática), «y si alguno creyere lo contrario y fuese pertinaz y endurecido incurra en las penas establecidas por las leyes que tratan de los herejes».

En los siglos de la Modernidad, sin embargo, asistimos a la conformación de Estados que van a oponer una mayor resistencia a los ambiciosos principios de jurisdicción eclesiástica. Frente a los criterios religiosos, los nuevos Estados nacionales van a seguir criterios políticos de interés nacional, regalistas frente al poder de Roma. La Francia de Francisco I y Enrique III es una de los ejemplos paradigmáticos de lo que estamos diciendo.

La Inquisición moderna se nutrió de la identificación de intereses entre Iglesia y Estado lo mismo que ya había hecho la Inquisición

medieval. La gran novedad radicó en que la fractura religiosa que supone el protestantismo abrió el sentido de la competencia confesional, convirtió a los fieles-súbditos en potenciales clientes, con la angustia de la amenaza de la pérdida del monopolio por parte de los viejos propietarios, y convirtió a Europa en un gigantesco mercado religioso. La Iglesia del XVI se sintió amenazada y, por ello mismo, necesitada de apoyos políticos que en numerosas ocasiones implicaban contrapartidas jurisdiccionales. Un tira y afloja del que quizá el mejor ejemplo son los avatares que sufrió la bula *In Coena Domini* a lo largo del siglo XVI.

Estado e iglesia católica-española no constituían una misma entidad, por supuesto que no; pero eran esferas de poder que se disputaban la primacía del mismo, que rivalizaban por tal motivo entre sí y que por otra parte tendían a ejercer su respectivo poder en una misma línea: la conservación del orden estamental, del sistema social establecido, de la unidad política y religiosa, de la vigencia de unos valores con exclusión intransigente de otros. Esto, en definitiva, es lo que se ha llamado confesionalización.

La Inquisición fue un poder que basó su legitimidad fundamental en sus oscuras señas de identidad, a su vez motivada por la oscuridad del objeto de la herejía que le servía de coartada. Fue justamente el medido carácter ecléctico, la indeterminación de su naturaleza, la fuente básica de su poder. Una indefinición que permitía una pluralidad funcional de usos. La capacidad camaleónica de la Inquisición para revestirse de tal o cual legitimidad en su ejercicio de poder implacable es extraordinaria. Los inquisidores ejercen como eclesiásticos cuando les interesa; como *sui generis*, de específica y privilegiada jurisdicción, cuando les conviene. Depende del medio en el que se muevan, o mejor del enemigo con el que se enfrenten. Cuando en 1568 se produjo un grave conflicto en Cataluña entre la Inquisición y la Generalitat, los inquisidores no dudaron en apelar primero a su condición de eclesiásticos, como jurisdicción superior a cualquier otra, para posteriormente acogerse a la sombra de la Monarquía tras comprobar que los enviados de la Generalitat en Roma estaban ganando la partida.

En la selva de jurisdicciones, la Inquisición tuvo que competir con la jurisdicción eclesiástica. Ésta se ocupaba, en teoría, de los asuntos propiamente espirituales, a diferencia de la jurisdicción secular, cuyo ámbito de acción se hallaba ligado a lo temporal o transitorio. En la práctica, la Iglesia juzgaba todo tipo de delitos cometidos por sus representantes: los superiores de las órdenes monásticas

tenían competencia sobre el clero regular, y los tribunales episcopales, sobre el clero secolar. En cuanto a los delitos cometidos por el resto de la población, los límites de la jurisdicción eclesiástica no se hallaban completamente definidos. Según Castillo de Bobadilla, la jurisdicción eclesiástica se ocupa de temas laicos como la violación de la paz pública o de la inmunidad eclesiástica, el escándalo, la tiranía de los señores sobre sus vasallos, el robo, el juego, la mentira —falsos clérigos, falsos limosneros, falsas reliquias, falsos milagros, falsos pesos y medidas, falsos documentos...—, el quebranto de juramento, el sacrilegio, el vender armas a los «enemigos de la fe» o tratar con ellos en tiempo de guerra, la usura, la inobservancia de las fiestas religiosas, etcétera.

Pero junto a esos y otros delitos, reservados únicamente a la justicia de los eclesiásticos, existían lo que los juristas de la época denominaban *res mixtae*, esto es, asuntos en los que se mezclaban las facetas temporal y espiritual, o que atañían tanto a la Iglesia como al Estado. Los delitos que se consideraban englobados dentro de dicha categoría pertenecían al llamado *mixti fori* (fuero mixto) y podían ser juzgados por todo tipo de tribunales, ya fueran seculares o eclesiásticos. Para evitar posibles conflictos, se reconocía que el derecho a juzgar tales crímenes de difícil definición pertenecía al primero que iniciara el procedimiento.

Además de los tribunales eclesiásticos, la Inquisición tuvo que luchar contra la jurisdicción del confesor-juez. La competencia, que fue muy fuerte en Italia, como han destacado Adriano Prosperi y Stefania Pastore, fue menor en España. El tema de la posibilidad de absolución en fuero interno de la culpa por parte de los confesores se planteó formalmente por parte de los obispos tridentinos Guerrero y Ayala a mediados del siglo XVI en sus iniciativas pastorales respecto a los moriscos, al mismo tiempo que se desarrollaba una red de misiones populares y se intentaba potenciar una Inquisición alternativa de signo episcopaliano. El modelo de confesión sacramental privada frente a la confesión-abjuración de la herejía como delito público fue también promocionado por los jesuitas que tuvieron el privilegio de poder absolver *in foro conscientiae* a los que hubieran cometido delito de herejía; privilegio al que finalmente se vieron obligados a renunciar en 1593. El concilio de Trento, en noviembre de 1563, en su XXIV sesión, legitimaba a los obispos para poder absolver *in foro interiori* de la culpa de la herejía porque, como decía el obispo González de Mendoza, era el obispo «el inquisidor ordinario y el más legítimo pastor de las almas». Ello supuso paralelamente la promoción

de alternativas pastorales como la corrección fraterna, alejadas del procedimiento inquisitorial. Pero esta proyección de la Inquisición no tuvo continuidad. A fines del siglo XVI, el sueño de «otra Inquisición» no era más que un delirio mental en cabezas lúcidas como la del padre Sigüenza.

La naturaleza mixta de la Inquisición tuvo su reflejo en su propia estructura jerárquica al más alto nivel. Los máximos poderes de la Inquisición fueron compartidos. La Inquisición tuvo una dirección dual: el inquisidor general y el Consejo de la Suprema. El nombramiento del inquisidor general correspondía al papa, que lo hacía a presentación de los reyes como en el caso de los obispos. Se trataba de una jurisdicción delegada directamente por la sede apostólica. Al inquisidor general competía nombrar delegados para un determinado territorio, nombrar al personal subalterno designando todos los cargos y miembros de la burocracia y dirigir las actividades inquisitoriales. Aprobaba o anulaba las sentencias de los tribunales territoriales y presidía las congregaciones del Santo Oficio y las sesiones del Consejo. Era, asimismo, juez de apelaciones, incluso de aquellas causas en cuya tramitación había intervenido el ordinario del lugar. Todo un poder absoluto dentro de la propia Inquisición.

La jurisdicción del inquisidor general fue siempre una jurisdicción delegada del papa. Ello le dio poder superior a la jurisdicción ordinaria de los obispos. La Inquisición sólo estaba sujeta al derecho inquisitorial. Podía proceder contra cualquier autoridad eclesiástica, incluyendo obispos y arzobispos. En este ámbito surgió algún problema con Torquemada por las tirantes relaciones de éste con determinados obispos. Según una bula de Bonifacio VIII le estaba vedado a la Inquisición procesar a un obispo o clérigo investido de dignidad eclesiástica superior. Pero estas limitaciones jurídicas las obvió sistemáticamente la Inquisición con la coartada de la excepcionalidad para tratar a cualquier sospechoso de herejía. El caso de Carranza en el siglo XVI o el de Antonio Trejo, obispo de Cartagena, en conflicto con la Inquisición de Murcia en el siglo XVII, con resultados distintos, son algunos de los que podrían citarse. Tampoco faltaron los conflictos con la administración real, sobre todo por los problemas de excomunión que generaba cualquier medida que tocara al fuero de la burocracia inquisitorial, protegida bajo el manto protector del inquisidor general.

El rey podía destituir al inquisidor general, pero el proceso generado era muy largo y no exento de fricciones con Roma. Al cardenal Zapata se le obligó a renunciar y la designación del sucesor

llevó más de dos años. De los 45 inquisidores generales entre 1480 y 1818, 16 dimitieron o fueron cesados, el primero de ellos Diego de Deza, lo que revela que la sintonía entre el rey y el inquisidor general distó de ser siempre armónica. La adscripción de los inquisidores generales a tal o cual grupo de presión en medio de la batalla entre los patronazgos y las clientelas propias de las élites del poder del momento es evidente y ello condicionó los diseños curriculares. La dialéctica que ha establecido Martínez Millán entre fernandistas y felipistas, primero, ebolistas y albistas, después, continuará en el siglo XVII entre lermistas (Sandoval y Rojas o Aliaga), olivaristas (Pacheco, Sotomayor), antiolivaristas (Zapata) y otras múltiples especies de la fauna política de la época.

El Consejo de la Suprema, en cambio, tuvo una fisiología muy distinta. Constituido en 1488, los que se consideraban consejeros en los primeros tiempos eran subdelegados del inquisidor general. Su sistema de elección era el de que «para la plaza del Consejo propone el Señor Inquisidor General a S. M. tres sujetos en consulta por escrito. S. M. elige y el Inquisidor General le da título». En contraste con los demás Consejos el rey no elige directamente. La elección real está limitada a las propuestas del inquisidor general, quien concede el título y tiene la decisión en última instancia. Las pretensiones del rey por controlar absolutamente los nombramientos fueron frenadas por algún inquisidor general, como Arce y Reynoso en el siglo XVII.

La Suprema no tuvo reconocimiento jurídico por parte de la Santa Sede. Según Lea, León X en 1516 facultó al Consejo para actuar junto al inquisidor general en las apelaciones derivadas de las causas de fe, pero esta afirmación no está probada. Las facultades que el inquisidor general concede al Consejo son las de «conocer todos y cualesquiera negocios, causas y pleitos civiles y criminales mixtos y de cualquier otra calidad, que tocantes al Santo Oficio vieren en qualquier instancia al Consejo por deuda y por costumbre» y proceder haciendo justicia.

La inserción del Consejo de la Inquisición en el sistema polisinodial español fue justamente destacada por F. Tomás y Valiente. Incluso dos miembros del Consejo de Castilla asistían regularmente a las sesiones vespertinas del Consejo de la Inquisición. En el orden de prelación jerárquica entre los diversos Consejos, el de la Inquisición ocupaba el tercer lugar.

La centralización administrativa de la Suprema fue férrea y se denota desde la generalización de las visitas a los distritos al severo

control financiero. Muchos de los consejeros habían sido inquisidores locales y conocían perfectamente el funcionamiento interno del Santo Oficio. Desde finales del siglo XVI, el Consejo dirigió la actividad de los tribunales de provincias a través de las «cartas acordadas», verdaderas circulares cuyo contenido había sido preparado y decidido en el curso de las sesiones de la Suprema. El Consejo juzgaba las apelaciones de causas, arbitraba las situaciones de votos discordantes en los procesos más importantes, se ocupaba de los delitos cometidos por funcionarios del Santo Oficio, etcétera.

En 1533 el Consejo de la Suprema informaba a los tribunales locales que lo que desde allí se ordenaba tenía que ser obedecido a la letra, lo que se repetiría en 1566 y 1588. El número de consejeros fue variable. La cifra más habitual de componentes fue la de seis y, desde luego, nunca se superó el número de diez personas. En el siglo XVI fueron cinco más un fiscal (cargos cubiertos por antiguos inquisidores) y dos miembros del Consejo de Castilla. Desde 1614 se añade otra plaza cubierta por un dominico, a instancias del confesor Aliaga, que será después inquisidor general.

La dialéctica del inquisidor general y del Consejo no fue fácil. La dualidad inquisitorial se apoyaba en la singular dicotomía del objeto herético y como tal de su función religiosa, que representaba el inquisidor general, y del aparato de funcionamiento interno propio de la administración real, que representaba el Consejo. El pensamiento regalista, como ha destacado López Vela, tendió a convertir el Consejo —un cuerpo burocrático más del régimen polisinodial— en el órgano controlador de la jurisdicción del inquisidor general. Desde la óptica eclesiástica, las resistencias a este imperialismo del Consejo fueron fuertes, intentando reducir el papel del rey a mero patrono protector de la Iglesia. En el siglo XVI la dialéctica se mantuvo dentro de un cierto equilibrio, aunque la correlación de fuerzas nunca fue la misma.

En los tiempos de Torquemada, el Consejo tuvo carácter consultivo e irrelevante. Poco a poco su poder fue creciendo. Durante el mandato de Manrique, de 1523 a 1538, la beligerancia del Consejo fue mucho mayor. Durante aquellos años el inquisidor y el Consejo describieron caminos separados hasta el punto de que la fuerza y coherencia interna del grupo de los consejeros —clientes del omnipotente secretario imperial Fernando de los Cobos— dotó al Consejo de unas capacidades ejecutivas muy por encima del inquisidor general. Con Valdés, desde 1547, el control del Consejo fue, de nuevo, firme por parte del inquisidor general, aunque la

crisis de su mandato es evidente desde 1551 con enfrentamientos significativos de Valdés con otros Consejos como el de Castilla —a través de su presidente Fernando Niño—. La ofensiva ebolista que ha estudiado Martínez Millán se deja sentir contra Valdés con la disonancia entre el Consejo y el inquisidor general. Valdés sólo mantuvo su cargo hasta 1566 por la operación antiluterana de 1559. La etapa de Espinosa significará el reequilibrio entre inquisidor general y Consejo, que volverá a romperse con Quiroga a partir de 1572. El proceso de fray Luis de León según Martínez Millán no es sino el reflejo de la disonancia inquisidor general-Consejo. Sería la ofensiva de un Consejo poblado del sector «castellanista» de Mateo Vázquez el que promovería el proceso contra la voluntad de Quiroga, del sector ebolista o papista.

Tras la crisis de 1595, Felipe II recomendará en su *Instrucción* al inquisidor general Manrique un mayor grado de colegialidad. Se recomienda expresamente hacer partícipe al Consejo de la elección de los inquisidores, porque fácilmente uno u otro de los consejeros conocerá al propuesto y será más difícil errar en las provisiones. Esta misma filosofía de promoción del Consejo por la Monarquía la veremos cuando accede al cargo Portocarrero y se constatará en el conflicto de la década de 1630. El fiscal del Consejo, Salazar y Frías, se enfrentará al inquisidor general Zapata por la multiplicación de cargos que la política de éste genera. En 1640 el rey intenta conseguir nombrar como consejero del Santo Oficio a Antonio de Aragón, que no tiene para ello la edad reglamentaria (40 años) y necesita una licencia que el papa no otorga pese al apoyo de Sotomayor, hechura de Olivares. Uno de los problemas surgidos en las relaciones inquisidor general-Consejo fue el de si el Consejo podría seguir actuando a la muerte o dimisión del inquisidor general. Durante los años del gobierno de Sotomayor el Consejo fue omnipotente. El inquisidor general quedará relegado a mero presidente del Consejo. En 1643, sin embargo, a la caída de Olivares, Sotomayor se opone a las directrices que pretenden el vaciado de funciones del inquisidor general.

El proceso de Jerónimo de Villanueva, protonotario de Aragón e íntimo colaborador de Olivares, creó un importante conflicto de la Monarquía con la Santa Sede que sirvió para trascendentalizar el papel del nuevo inquisidor general: Diego de Arce y Reynoso, que supondría la institucionalización de una Inquisición profesionalmente burocratizada y capaz de moverse de manera autónoma. El tercer poder parecía plenamente realizado y la garantía de autonomía de ese poder era el inquisidor general.

Arce garantizará su monopolio de la cuestión de gracia y fijará sus derechos a elegir a los cargos de la propia Inquisición con muy poco margen concedido al Consejo en esa capacidad. El número de consejeros queda fijado en nueve, en dos salas. Las causas de fe se atribuirán de forma regular a un consejero con arreglo a una distribución de tribunales entre éstos.

Con Sarmiento de Valladares el inquisidor general acaparó aún más poder y actuó en cosas de gracia, en decisiones de gobierno y en cuestiones de limpieza de sangre, prescindiendo del Consejo. Éste quedará cada vez más relegado a cuestiones de justicia. Y así se desarrollará en el siglo XVIII.

4.2. *Una vida institucional a caballo entre Madrid y Roma*

La naturaleza de la Inquisición está en función de las fluctuaciones en las relaciones entre Monarquía y Papado. La dialéctica entre Madrid y Roma no fue precisamente idílica. El regalismo español es antiguo. Ahí están el patronato regio (derecho de presentación de obispos, abadías y dignidades), el *exequatur* (todas las disposiciones eclesiásticas debían pasar por el Consejo Real antes de su publicación), los beneficios y subsidios eclesiásticos (tercias-diezmos, bula de la santa Cruzada), que databan del reinado de los Reyes Católicos.

Las relaciones de los Reyes Católicos con Sixto IV e Inocencio VIII pasaron por momentos de tensión que se reflejaron en los vaivenes pontificios ante la Inquisición. Una de las cuestiones más conflictivas fue la de las apelaciones a Roma que los papas apoyaron por su rentabilidad económica. En 1486 Fernando logró que la apelación se hiciera ante el inquisidor general, lo que sería ratificado en 1494 por el propio Alejandro VI, aunque incumplido sistemáticamente. Con Alejandro VI (1492-1503) las relaciones mejoraron notablemente, a lo que contribuyeron, sin duda, la embajada de Lope de Haro y la diplomacia de Garcilaso, así como el establecimiento de la nunciatura permanente con Francisco Prats. En 1498 moría el inquisidor Tomás de Torquemada. Martín Ponce y Alfonso de Fuentesalce, coadjutores de Torquemada, gobernarán la Inquisición durante dos años. Tras una transición difícil porque las relaciones con Alejandro VI se complicaron en sus últimos años de pontificado, asumió las funciones de inquisidor general Diego de Deza.

El gobierno de Deza coincidió con la primera parte del pontificado de Julio II (éste fue papa hasta 1513; Deza sería inquisidor general hasta 1507). Deza se significó especialmente por su apoyo al

corrupto inquisidor Lucero y su enfrentamiento con Hernando de Talavera, arzobispo de Granada. Fue sustituido por Cisneros, inquisidor general de Castilla y León, y por Joan de Enguera, inquisidor general en la corona de Aragón. Son los años de la doble Inquisición que se extendería hasta 1517. La bipartición de la Inquisición se produce en el momento de las relaciones más delicadas entre el Rey Católico y el papa Julio II con conflictos serios por la intromisión de oficiales regios en la jurisdicción eclesiástica. Es posible que la razón de la separación de las dos inquisiciones fuera el que en 1507 Fernando pensara seriamente en una división de la Monarquía en dos ámbitos: Castilla y Aragón, como ha sugerido Hillgarth, pero es también cierto que la escisión se inserta en la voluntad pontificia de debilitar la Inquisición volviendo a la situación previa a 1484 antes de que Torquemada actuara como inquisidor general. Lo cierto es que hasta 1516 el gobierno de la Inquisición por Cisneros-Enguera (al que sucedería Luis Mercader) sería muy débil ante la ofensiva de los conversos, que en la corona de Aragón tomaron una expresión foralista (Cortes de 1510-1512), y en la corona de Castilla adquirirá forma de soborno —la oferta al rey de 600.000 ducados si los procesos se hacen públicos—. El concilio de Letrán de 1512 de nada sirvió para reconducir las relaciones entre la Monarquía y el Papado, y el contencioso de las apelaciones a Roma siguió plenamente vigente.

En 1513 sube al trono pontificio León X. Cisneros colocó en Roma al canónigo de Zaragoza Juan de Loaysa para controlar las maniobras de los conversos. El prestigio de Cisneros fue fundamental para salvar la Inquisición ante las posiciones claramente desfavorables de León X, que apoyó decididamente a los conversos representados en Roma por Diego de las Casas. Adriano de Utrecht, en marzo de 1518, cuatro meses después de la muerte de Cisneros, fue nombrado inquisidor general. Adriano sólo sería inquisidor general hasta 1521, en que sería elegido papa.

La promoción de un inquisidor general a la sede pontificia, en plena revuelta de Comunidades y Germanías —el propio Adriano había recibido como representante del rey a los agermanados—, tuvo una significación evidente. El papa, por primera vez, conocía directamente la naturaleza y la función de la Inquisición. Adriano pudo apostar por la supresión de la Inquisición siguiendo las directrices de la camarilla flamenca de Carlos V de la que él procedía. De hecho, parece que lo pensó. No hubo nombramiento de inquisidor general hasta septiembre de 1523. Mientras tanto, a lo largo de año y medio, ejerció funciones de inquisidor general un miembro del Conse-

jo de la Suprema, García de Loaysa. Pero Adriano, pese a la supuesta neutralidad que le atribuyó Avilés, fue débil frente a las presiones del rey Carlos, que consiguió la administración perpetua de las órdenes militares y, desde luego, el fin de las apelaciones a Roma. La fidelidad clientelista al emperador se impuso sobre toda otra consideración.

Clemente VII, sucesor de Adriano desde 1523, tuvo relaciones conflictivas con el emperador sobre todo desde 1525. Antes, en 1524, los excelentes negociadores de Carlos V consiguieron ampliar el ámbito de las competencias delictivas de la Inquisición al incluir en su jurisdicción delitos nuevos como la sodomía en el ámbito de la corona de Aragón y otras herejías como la blasfemia y la bigamia, de las que se ocupó en su vertiente herética la Inquisición en los años treinta. El hito que marca conflictivas relaciones entre Carlos I y Clemente VII es el saco de Roma de 1527. En estos años el barco inquisitorial estaba gobernado con escasa firmeza por el inquisidor general Manrique de Lara, como lo demuestra la convocatoria de frecuentes reuniones de juntas para tomar decisiones a adoptar respecto a grandes problemas (erasmismo, moriscos granadinos y valencianos, brujas...), juntas controladas por el Consejo de la Suprema, auténtico poder en aquellos años.

Los inquisidores generales Tavera y Loaysa (de 1539 a 1546) cubrirán el gobierno de la Inquisición durante el pontificado de Paulo III. La Inquisición, controlada en estos años por el clan de Cobos, juega la carta de los intereses políticos del emperador por encima de todo. 1530 marcará el momento aparentemente más álgido de las relaciones Monarquía-Papado con la coronación de Carlos V en Bolonia. Pero era una falacia. Los enfrentamientos de Carlos V con Paulo III menudearon por la disonancia de criterios respecto al proyecto conciliar y las estrategias frente al protestantismo con la Dieta de Ratisbona como último recurso fallido del emperador para llegar a algún tipo de acuerdo con los protestantes. En 1542 Paulo III creó la Inquisición en Roma, mal vista en España porque se pensó podría interferir el funcionamiento del Santo Oficio español. 1545 marcará el momento estelar del clan Cobos, que colocará a hombres suyos como Silíceo o Valdés en las diócesis de Toledo y Sevilla, respectivamente. Estamos en un momento de entrega de la Iglesia al Estado que colabora financieramente de modo generoso con la Corona.

La represión inquisitorial en estos años fue más dura de lo que siempre se ha dicho. No contamos con cifras fiables de procesados en los años anteriores a 1547, pero no es difícil deducir que la ma-

quinaria procesal de la Inquisición no se ralentiza, sino todo lo contrario. El problema converso sigue presente hasta 1530. En 1524 fueron procesados los padres de Juan Luis Vives. El problema morisco empieza a surgir hacia 1526. Pese a las concordias de 1525 y 1526 que establecieron una prórroga del mudejarismo, según Lea, de 1529 a 1536 la Inquisición incoó 148 causas de fe contra los moriscos. A partir de 1550 ciertamente se recupera definitivamente toda la estrategia pastoral respecto a los moriscos y la Inquisición entrará de lleno en el problema. Respecto a las brujas, se impuso el criterio «racionalista» o prudente de considerar la brujería un problema ilusorio, con lo que la caza de brujas estuvo momentáneamente aparcada. La gran fijación de la Inquisición en estos años será la emergencia del protestantismo, que obligaría a replantear las relaciones del Papado con la monarquía española. A partir de 1527 y pese a que la Conferencia de Valladolid de este año se manifiesta mayoritariamente favorable, el erasmismo político u oficial se hunde. La represión del alumbradismo había comenzado con el edicto de Toledo de 1525 y el auto de fe de 1529 con los procesos de Pedro Ruiz de Alcaraz y María de Cazalla. En el contexto del reinado de Carlos V tuvo serios problemas con la Inquisición por supuesto alumbradismo el mismísimo Ignacio de Loyola. El primer proceso inquisitorial contra un acusado por «proposiciones luteranas» fue el de Diego de Uceda en 1528, condenado en 1529. Y a partir de esta fecha la catarata de procesos en los que se mezclan alumbrados, erasmistas y luteranos es abrumadora.

El pontificado del terrible Paulo IV fue difícil para la Monarquía. La campaña militar del duque de Alba en Italia parece hacer resucitar el saco de Roma. En abril de 1557 el papa llegará a excomulgar a Carlos V. Las relaciones del rey Felipe II con su sucesor a partir de 1559, Pío IV, serían cordiales en el contexto de la última etapa de Trento. Valdés, inquisidor general desde 1547, representó la estrategia inquisitorial de confrontación con el Papado que dio lugar a frecuentes conflictos jurisdiccionales con la Iglesia. La escalada del círculo ebolista en la Corte en los últimos años del reinado de Carlos V neutralizó el poder de Valdés, en situación de crisis política en 1557, hasta que en 1559 el filón luterano de Valladolid y Sevilla obligó a Felipe II a replantearse la intención de cesar a Valdés. El proceso del arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza fue la gran apuesta de Valdés. Pero no sólo fue una apuesta personal sino también un acontecimiento que se produjo en una coyuntura política singular. El proceso, que duró más de doce años, se convirtió en un tira y

afloja entre Madrid y Roma. La sentencia final, emitida en Roma en 1572, condenaba a Carranza a abjurar. El fracaso del rey pese a la sentencia condenatoria de Carranza era palpable en tanto en cuanto sus esfuerzos para evitar que los negocios de la herejía pudiesen sustanciarse en Roma habían sido inútiles.

El gobierno de Diego de Espinosa al frente de la Inquisición (1566-1573) significó un cambio estratégico en la propia Inquisición en función de la explícita voluntad de pacto de Felipe II con el Papado para aplicar las directrices de Trento. Pío V fue no sólo el papa que compuso el acuerdo político que llevaría a Lepanto sino que aportó importantes ayudas financieras a una Corona en situación económica penosa. Las relaciones con Gregorio XIII (1572-1585) fueron relativamente relajadas rompiéndose la entente Madrid-Roma con Sixto V. El nacionalcatolicismo de Felipe se hundía en los años ochenta a caballo de sus propios fracasos políticos en Europa, que los papas tuvieron bien presentes. Si el gobierno de la Inquisición por Quiroga fue ambiguo en el tema del contencioso Monarquía-Papado, los gobiernos de Jerónimo Manrique de Lara y Pedro de Portocarrero contemplan claramente la victoria de Roma sobre Madrid. La ofensiva eclesiástica del papa Clemente VIII junto a los conflictos competenciales entre el inquisidor general y el Consejo de la Suprema devaluarán al máximo los poderes de la Inquisición. Las apelaciones se harán en adelante ante Roma pese a la versión que Zurita o Páramo dan, por razones interesadas, al respecto.

La Contrarreforma en España tendría dos tiempos. El primero estaría marcado por la iniciativa de la Monarquía: su papel fundamental en la convocatoria y conclusión del concilio de Trento y los conflictos regalistas son el mejor ejemplo; la iglesia española estaría, en parte, dirigida por letrados-eclesiásticos (modelo Espinosa) y el problema que agobiaba entonces esencialmente era el protestantismo. Después de la muerte de Felipe II se impone un proceso distinto, difícil y controlado por la propia Iglesia; los conflictos son más fiscales que jurisdiccionales, la iglesia española estaría dirigida por eclesiásticos-políticos (modelo Ribera, Azevedo, Portocarrero) y el problema que angustiaba colectivamente era la recristianización de una sociedad cristiano-vieja que se encontraba en la transición del paganismo al catolicismo sin haber pasado prácticamente por el cristianismo.

La Inquisición en la primera Contrarreforma se convierte en perfecta colaboradora de los intereses comunes de Iglesia y Estado. A lo largo de la década de los años ochenta del siglo XVI, como ha

apuntado Domínguez Ortiz, la politización del Santo Oficio entra en crisis. Los signos de decepción del rey Felipe II ante la Inquisición no son pocos. Los procesos a Arias Montano y Sigüenza marcan el final de la época de la Inquisición más vinculada a los intereses de la Monarquía. En el siglo XVII la pauta no la marcará el rey sino la Iglesia triunfante.

Por otro lado, y desde el punto de la represión inquisitorial, la Inquisición en el reinado de Felipe II procesará a unas 25.000 personas. Entre los procesados brillan con luz propia los luteranos y las proposiciones heréticas, seguidos de los moriscos, que constituirán el otro gran problema político de la Inquisición en estos años. Los judaizantes no son más que unos 1.500, y ello, naturalmente, desde el impacto de la anexión de Portugal. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI se constata la emergencia de la costumbre, el control del modo de vida, la relación socio-familiar, como objetos nuevos en la atención inquisitorial hasta polarizar la acción de la Inquisición en el siglo XVII.

En 1605 fue elegido León XI y tras su precoz muerte subió al trono pontificio, el mismo año, Paulo V, un papa relativamente hispanófilo que prolongó con su pontificado hasta 1621. Pero, pese a un cierto rearme de la influencia española en Roma en estos primeros años del siglo XVII, continúan algunas de las viejas suspicacias que habían lastrado las relaciones Madrid-Roma. La prueba más evidente fue el memorial de 1607 del cardenal Zapata, que estudió Quintín Aldea y que parece heredado de las tesis del indigenismo jurisdiccional español de Felipe II.

El asesinato de Enrique IV suavizó la tirantez existente entre España y Francia e indirectamente alivió las tensiones precedentes con la Santa Sede, que quería mantenerse neutral entre ambas potencias. El conflicto renació con la elección de Urbano VIII en 1623. La presión fiscal sobre el clero, con motivo de la guerra de los Treinta Años, desató el enfrentamiento. La protesta del cardenal Borja ante el papa en 1632 provocó un incidente diplomático.

En el mismo año dictaminaba la llamada Junta Grande —integrada entre otros por el confesor del rey, Sotomayor, y el del conde-duque, el jesuita Salazar— sobre los conflictos con la Iglesia por parte de la Monarquía haciendo un repaso de agravios que la sociedad española tenía respecto a Roma. Un año después fueron enviados Juan Chumacero, consejero de Castilla, y el dominico fray Diego de Pimentel a Roma con objeto de reiterar tales agravios y detraer para la Monarquía parte de los beneficios eclesiásticos. Las gestiones

fueron inútiles y el papa Urbano VIII ratificó su política más bien francófila en las relaciones internacionales y desde luego celosamente acumulativa de recursos económicos hasta su muerte en 1644.

Las revoluciones de Cataluña y Portugal en 1640 crearon enormes problemas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los obispos catalanes fueron en su mayoría fieles al gobierno central con Pau Durán, obispo de Urgell, a la cabeza, en contraste con los canónigos, que adoptaron una actitud favorable a los revolucionarios, con Pau Claris, canónigo de Urgell, como presidente de la Generalitat. A partir de la adscripción de Cataluña a la monarquía francesa, las posiciones del clero variaron e iniciaron un viraje contrario a partir de 1643. En esta beligerancia antifrancesa destacaron personajes como el propio presidente de la Generalitat, abad de Galligans, y el obispo de Vic, Ramón de Sentmenat.

Las intrigas de los nuncios Monte y sobre todo Campeggio en España, lejos de facilitar las relaciones de la Iglesia y el Estado, las entorpecieron hasta la llamada concordia Fachinetti, que abre una nueva etapa en la diplomacia española en Roma, sin duda facilitada por la personalidad del nuevo papa Panfilo, Inocencio X, el papa inmortalizado por el pincel de Velázquez. La sintonía de la monarquía española con este papa se constató en la Paz de Westfalia (1648), en la que los españoles defendieron la tendencia rigorista de la Curia romana. En la década siguiente, temas clave como la provisión de episcopados vacantes en la rebelde Portugal o en la Cataluña ahora francesa determinaron un deterioro en las relaciones del que es bien expresivo el hecho de que la Paz de los Pirineos (1659) se firma sin la presencia de un diplomático pontificio.

La historia, pues, de las relaciones entre Madrid y Roma a lo largo de la primera mitad del siglo XVII es la historia del fracaso de la monarquía española en su batalla particular con la iglesia romana. De la falta de sintonía de papas y reyes es un buen indicador el éxito editorial que en España tuvieron los tratados regalistas más famosos de la época que, sin embargo, fueron incluidos en los *Índices de libros prohibidos* por Roma. Es significativo que la Inquisición española sólo jugó netamente a favor de los intereses de Roma en obras de autores extranjeros (se prohibieron, por ejemplo, las obras de Sarpi o Bodino), pero el pensamiento español antipontificio no fue censurado salvo cuando cayó en lo irreverente (Illescas) o en un maquiavelismo descarado (Narbona, Castillo de Bobadilla). Los *Índices* españoles hasta 1612 priorizaron siempre los intereses políticos españoles sobre los del papa (de ahí la ofensiva contra Antonio

Pérez, Scaligero y Mercator, contra determinados jesuitas papistas como Salas).

La Inquisición va a ir perdiendo las señas de identidad que habían caracterizado su desarrollo desde los tiempos de Torquemada, una identidad fundamentada en la sincronización de intereses de la Iglesia y el Estado, con personalidades fuertes, con inquisidores generales garantes del equilibrio entre las múltiples presiones recibidas y un proyecto en el que la función pública del hecho religioso constituiría el eje legitimador del Santo Oficio con la confusión súbditos-fieles, pecado moral-delito político, salvación-servicio público. Todo ello va a ir rompiéndose poco a poco a lo largo del siglo XVII con una Inquisición que oscila de bandazo en bandazo entre los dos poderes en juego.

En la primera mitad del siglo XVII, desde luego, dominará una Inquisición más desideologizada y alejada de la sociedad en beneficio de la tosca instrumentalización política de la misma a escala cortesana, siguiendo el modelo de la operación Antonio Pérez (1591). Procesos como el del ex valido caído en desgracia, Rodrigo Calderón, a la postre decapitado en 1621, por corrupción, o los procesos incoados al secretario de Estado Jerónimo de Villanueva en 1628 y 1647, son testimonio incuestionable de la involucración de la Inquisición en las batallas internas por el poder en la Corte, pero al mismo tiempo, reflejo de la devaluación de la Monarquía respecto a su capacidad de controlar la Inquisición y el inmenso poder del Papado, representado entonces por Inocencio X.

La Inquisición entra en una sensible decadencia. Cambian los cuadros dirigentes. Constatamos hasta mediados del siglo XVII una gran movilidad de inquisidores generales, en pocos años, a caballo ciertamente de los vaivenes de la clase política española. Y así vemos como inquisidores generales en este período a Fernando Niño de Guevara (1599-1602), cardenal-arzobispo de Sevilla; Juan de Zúñiga (1602), obispo de Cartagena; Juan Bautista de Acevedo (1603-1607), patriarca de Indias; Bernardo de Sandoval y Rojas (1608-1618), cardenal-arzobispo de Toledo; el citado Aliaga; Andrés Pacheco (1622-1626), obispo de Cuenca; Antonio de Zapata (1627-1632), cardenal-arzobispo de Burgos; fray Antonio de Sotomayor (1632-1647), arzobispo de Damasco; y Diego de Arce y Reynoso (1647-1665), obispo de Tuy, Ávila y Plasencia. Como puede verse, una pléyade de obispos con un único fraile, el dominico fray Antonio de Sotomayor, confesor del rey. Todos ellos serán gente de escasa personalidad. El giro copernicano hacia el rigor y el puri-

tanismo administrativo lo representará Arce y Reynoso, que será inquisidor general hasta 1665.

El gobierno de la Inquisición por Arce y Reynoso representará uno de los pocos períodos en los que el tercer poder inquisitorial se ejerció de manera bastante autónoma respecto a la Iglesia y el Estado. Pero duró poco. Los tirones de la Iglesia y el Estado por controlarla siguieron. La Iglesia impuso su hegemonía sobre la Inquisición a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII. El jesuita Nithard, inquisidor general al mismo tiempo que valido, es todo un signo de la decadencia del poder monárquico. Los conflictos jurisdiccionales de la Inquisición con los poderes de la administración real serían continuos.

Más que de crisis de la Inquisición en el siglo XVII hemos de hablar de replanteamiento de la función inquisitorial. De la instrumentalización política pasamos a la colaboración con la iglesia tridentina. El objetivo, superado el fantasma del protestantismo, se centrará ahora con renovado esfuerzo en la recristianización de la sociedad. La Inquisición se situará de lleno en el campo de la moral y las costumbres, aliándose con la Iglesia en su tarea pastoral. Las cifras proporcionan la evidencia: aunque continuará en el siglo XVII la represión del protestantismo (de 1615 a 1700 un total de 3.127 procesos, que suponen un 22,1 por ciento del total), constatamos paralelamente la gran ofensiva sobre supersticiones (2.520, un 17,4 por ciento), costumbres sexuales (1.093, un 7,7 por ciento), solicitud del clero (584, un 4 por ciento), bigamia (980, un 6,8 por ciento)..., aparte, naturalmente de la gran caza de los judeoconversos (2.673, un 18 por ciento) y la continuidad de la represión de los moriscos residuales o retornados después de la expulsión (1.462, un 10 por ciento).

¿El resultado de esta colaboración? Desigual. La catequización fue impregnando las conductas en lo referente al conocimiento de la doctrina cristiana y el control de las conductas morales, como han demostrado Miguel Jiménez Monteserín para Cuenca o J.-P. Dedieu para Toledo. Pero el control del espacio fue muy limitado y, sobre todo, el miedo a la contestación social generó un tratamiento mixtificador de la cultura popular o de la religión local de extracción pagana, de un cierto sincretismo integrador y mixtificador.

La guerra de Sucesión abrió un conflicto bélico que aparte de su reflejo internacional, supuso de puertas adentro la confrontación de dos Españas: Castilla, en líneas generales, se alineó con Felipe V y la corona de Aragón con el archiduque Carlos. La Inquisición jugó claramente la carta borbónica. Cuando Barcelona es ocupada por los

austracistas, los dos inquisidores del Tribunal de Barcelona en 1706 huyeron. Cataluña propuso una nueva planta inquisitorial al archiduque con vistas al futuro. El nombramiento del inquisidor general debía seguir un riguroso turno entre los distintos reinos de España empezando por Cataluña y debía residir en Barcelona. Los inquisidores del Tribunal tenían que ser catalanes. Las competencias de los tribunales se reducirían a los ámbitos propios de la fe, se rebajarían las inmunidades y se sustraerían delitos tradicionales de su jurisdicción. Pero el archiduque en aquel contexto bélico no estaba por la labor de esta Inquisición «a la catalana».

En la zona borbónica, la Inquisición siguió actuando según lo que se esperaba de ella. Parece ser que se preparó un auto de fe en la Corte de 1701 que no se sabe con certeza si llegó a celebrarse; y actuó recogiendo y procesando publicística favorable al archiduque y a través del edicto del 9 de octubre de 1706 que solicitaba a los españoles que delatasen ante la Inquisición a los religiosos que en el acto de la confesión indujesen a los feligreses a la inobservancia del juramento de fidelidad prestado a Felipe V. En el conflicto Iglesia-Estado se posicionaba claramente en contra de la Iglesia.

El reconocimiento de Felipe V como rey legítimo de España en Utrecht abrió la puerta a una nueva situación. Por un lado, en 1717 se firmó un concordato que restableció de momento la relación de Felipe V con el papa. La Inquisición se convirtió en territorio de combate.

En 1713 fue nombrado Melchor de Macanaz fiscal general de la Monarquía. Macanaz fue el autor del llamado «Pedimento de los 55 puntos», que constituyó la síntesis del programa de los regalistas cortesanos que pretendían recortar radicalmente la jurisdicción eclesiástica. El texto fue denunciado por los sectores más ultraconservadores. Obligada la Inquisición a intervenir, el inquisidor general Iudice ordenó la retirada de la circulación del texto. Macanaz fue, pese a ello, apoyado por el rey. La propuesta de reforma fracasará. Macanaz y todo el equipo francés de la Corte caerán en desgracia. Desde 1715 en adelante la ofensiva integrista del clero convertirá la Inquisición en «inexpugnable fortaleza, incontrastable muro y robustez de los que creen».

A lo largo del reinado de Felipe V se celebraron más de 125 autos de fe. La cifra del total de procesados en estos años asciende a 1.463 con 111 quemados (el mayor número entre 1721 y 1725) con predominio absoluto del judaísmo (un 78,8 por ciento), seguido de moriscos (6,58 por ciento), hechicería (5,82) y bigamia

(3,84 por ciento). Una Inquisición diferente a la de la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII hasta 1680, tan proyectada contra las costumbres y la vida social o privada.

Con Fernando VI la Inquisición cambiará. El conflicto Madrid-Roma se deslindará a favor de los intereses del rey. En 1753 se firmará un nuevo concordato por el que Fernando VI consigue el Real Patronato Universal. El jesuitismo de la Corte contribuyó a suavizar las viejas heridas con respecto a Roma y la Inquisición española vivirá la euforia de una ofensiva antijansenista promocionada por el confesor del rey, el jesuita Rávago, y que se reflejó bien en el *Índice de libros prohibidos* de 1747. La labor inquisitorial se proyectará debidamente hacia el territorio del consumo cultural (libros prohibidos).

Carlos III radicalizará la estrategia regalista exigiendo la sumisión de inquisidores generales como Quintano Bonifaz (cesado por su independencia), Felipe Beltrán o Rubín de Ceballos. Durante este reinado se produjeron varios intentos de reforma del Santo Oficio. En 1768 Campomanes y Moñino pretendieron subordinar el procedimiento inquisitorial del control de libros a la jurisdicción civil. La Inquisición abrió un expediente contra Campomanes en el que se le acusaba de wiclefita, husita y luterano. Viejas etiquetas para un ilustrado liberal que no lograron su procesamiento. En 1770 se promulgaba una cédula real que limitaba la jurisdicción de la Inquisición a causas estrictamente de fe, dejando fuera delitos como la bigamia, que pasaba a ser de jurisdicción real. Aranda intentó someter la Inquisición a la «protección de la Corona», frenando la autonomía del Santo Oficio.

Hacia 1770 parecía que el fin de la Inquisición podría ser inmediato. Pero el proceso a Pablo de Olavide en 1776 truncó ese sueño. Las acusaciones eran las típicas que podía suscitar un ilustrado: leer libros prohibidos, no respetar las fiestas o negar el infierno. Olavide fue condenado al destierro a perpetuidad. El procesado huyó antes de recibir la sentencia, pero el golpe que ello significó para la Ilustración nunca se superó.

En 1788 moría Carlos III y la Revolución francesa estallaba un año después. El pánico se desató y la Inquisición, tan despreciada por los ilustrados, se encontró liderando el establecimiento del cordón sanitario que tenía que evitar la contaminación francesa. ¿La contraprestación a los servicios prestados? El procesamiento o alejamiento de la Corte de individuos «peligrosos»: Cabarrús era denunciado al Santo Oficio y encarcelado en 1790, Jovellanos enviado a Asturias y Campomanes retirado de la política. En 1792 fue procesado Urqui-

jo por haber traducido *La muerte de César* de Voltaire. En 1796 son delatados ante el Consejo de la Inquisición varios párrafos del *Informe sobre la Ley Agraria* de Jovellanos. Logra salir indemne, pero su carrera política pasaría por múltiples intermitencias.

La situación se hizo insostenible. La figura de los inquisidores generales restaba reducida casi a lo simbólico, mientras los sectores ultraconservadores controlaban el Santo Oficio. De ahí las renunciaciones de Lorenzana y Ramón José de Arce.

En diciembre de 1808 Napoleón decretaba la supresión de la Inquisición «como atentatoria a la soberanía y a la autoridad civil». En las Cortes de Cádiz se volvió a debatir el futuro del Tribunal. Los diputados defensores de la Inquisición (Blas de Ostolaza, Inguanzo, Martínez Dávila, Riesco de Llerena) denuncian lo que en la supresión de la Inquisición había de usurpación de la autoridad pontificia. Los diputados abolicionistas (Argüelles, Ruiz de Padrón, Joaquín Lorenzo Villanueva) apelaron a argumentos regalistas. Por 90 contra 60 votos se aprobó el decreto de Abolición el 22 de febrero de 1813.

El retorno de Fernando VII en 1814 supuso la restauración del Santo Oficio. La ola revolucionaria a la que abrió paso el Trienio liberal en marzo de 1820 volvió a suprimir la Inquisición. A la vuelta de Fernando VII, el rey no se atrevió a restaurar totalmente el Santo Oficio, pero ante la exigencia de los obispos creó las Juntas de Fe, en manos de los obispos más reaccionarios como Simón López, arzobispo de Valencia, principal responsable de la última condenada a muerte: el maestro de escuela Cayetano Ripoll, acusado de deísmo.

Muerto Fernando VII, el 15 de julio de 1834 se publicaba el decreto que definitivamente suprimía el Tribunal del Santo Oficio.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Bula del papa Sixto IV [de 1478] otorgando a los Reyes Católicos facultad para nombrar tres obispos, arzobispos, sacerdotes seculares o religiosos en cada ciudad o diócesis de sus reinos de España dotados, para la averiguación y castigo de los herejes, de los mismos poderes que los Ordinarios u otros Inquisidores pontificios*

SIXTO obispo, siervo de los siervos de Dios, al carísimo en Cristo hijo nuestro Fernando y a la carísima en Cristo hija nuestra Isabel, ilustres rey y reina de Castilla y de León, salud y bendición apostólica.

Exige el afecto de sincera devoción y la fe íntegra con que vosotros reverenciáis a Nos y a la Iglesia Romana, que accedamos a vuestras peticiones en la medida que nos es posible delante de Dios, sobre todo en aquellas cosas que conciernen a la exaltación de la fe y a la salvación de las almas.

En verdad, una petición que poco ha nos fue presentada de vuestra parte alegaba que en diversas ciudades, tierras y lugares de los reinos de las Españas de vuestra jurisdicción han aparecido muchos que, regenerados en Cristo por el sagrado baño del bautismo sin haber sido coaccionados para ello y adoptando apariencia de cristianos, no han temido hasta ahora pasar o volver a los ritos y usos de los judíos, ni conservar las creencias y los mandamientos de la superstición e infidelidad judaica, ni abandonar la verdad de la fe ortodoxa, su culto y la creencia en los artículos de esa misma fe, ni incurrir por tanto en las penas y censuras promulgadas contra los secuaces de la pravedad herética, penas declaradas además en las constituciones de nuestro predecesor, de feliz recordación, el papa Bonifacio VIII.

Y más libres de temor cada día, no sólo persisten ellos mismos en su ceguera, sino que a aquellos que nacen de ellos y a otros con los que tratan les contagian de su perfidia, creciendo así su número no poco; y a causa de sus pecados y de nuestra negligencia y la de los prelados eclesiásticos, a los que toca investigar acerca de estas materias, brotan también en esos reinos, permitiéndolas Dios, como piadosamente se piensa, las guerras, las matanzas de hombres y otras desgracias, para ofensa de la Divina Majestad, menosprecio de dicha fe, peligro de las almas y escándalo de muchos.

Por todo esto vosotros nos suplicasteis humildemente que por nuestra benignidad apostólica nos dignásemos arrancar de raíz en los mencionados reinos tan perniciosa secta, y poner en práctica en ellos aquellos remedios que se juzgaren más oportunos para el mantenimiento de dicha fe y para la salvación de las almas de los fieles que habitan en dichos reinos.

Por lo tanto, Nos, alegrándonos en el Señor de vuestro laudable celo en la fe para la salvación de las almas, y esperando que lograréis efectivamente con ayuda de la Divina Providencia no sólo erradicar de vuestros reinos la tal infidelidad, sino también someter en nuestros tiempos a vuestra autoridad el reino de Granada y las tierras a él agregadas que habitan los infieles, y convertir a estos mismos a la fe verdadera, lo que vuestros predecesores impedidos en diversas formas no pudieron, y todo ello para exaltación de la tal verdadera fe y salvación de las almas y para vuestra perfecta alabanza con la apetecida ganancia del premio eterno de la bienaventuranza; y deseando Nos aprobar estas vuestras peticiones y utilizar los remedios oportunos para ello, accediendo a vuestras súplicas, queremos y os concedemos:

Que tres obispos o superiores a ellos u otros probos varones presbíteros seculares o religiosos de órdenes mendicantes o no mendicantes, de 40 años cumplidos, de buena conciencia y laudable vida, maestros o bachilleres en Teología o doctores en Derecho Canónico o tras riguroso examen licenciados, temerosos de Dios, que vosotros creyereis en cada ocasión oportuno elegir en cada ciudad o diócesis de los dichos reinos, o al menos dos de ellos, detenten respecto de los reos de dichos crímenes, sus encubridores

y fautores la misma completa jurisdicción, autoridad y dominio de que gozan por derecho y costumbre los Ordinarios del lugar y los Inquisidores de la maldad herética.

No obstante cualesquiera constituciones y ordenaciones apostólicas contrarias, o cualquier privilegio existente otorgado por la Sede Apostólica a algunos, en común o por separado, por el cual no pueda ser decretado contra ellos interdicto, suspensión o excomunión por letras pontificias, que no hagan plena y expresa mención del mencionado indulto de la primera a la última palabra.

Nos, pues, os concedemos a vosotros por las presentes letras facultad de designar tales probos varones tantas veces como os pareciere, y de remover a los designados y colocar a otros en su lugar; y a los tales probos varones que por vos fueren designados en cada ocasión, les otorgamos poder para usar la jurisdicción, dominio y autoridad antedichas contra los reos de tales crímenes, sus fautores y encubridores.

Esforzaos en elegir y designar para las dichas tareas personas tales, con cuya honradez, integridad y diligencia estimulados, esperemos sin duda se alcancen incesantemente frutos de exaltación de la fe y de salvación de las almas.

A nadie le sea lícito en manera alguna infringir este nuestro escrito de concesión y voluntad, ni ir contra él con osadía temeraria. Si alguien presumiere intentar lo susodicho, sepa que incurrirá en la indignación de Dios Todopoderoso y de sus apóstoles, los bienaventurados Pedro y Pablo.

Dado en Roma junto a San Pedro, año de la Encarnación del Señor 1478, en las calendas de noviembre, año octavo de nuestro pontificado.

(G. Martínez Díez, SI, *Bulario de la Inquisición española*, Editorial Complutense, Madrid, 1998, pp. 75-799.)

2. Instrucciones de Torquemada a los inquisidores (diciembre de 1484)

Otras Capitulaciones por el Reverendo Señor Padre Prior de Santa Cruz hechas por sus Altezas é confirmadas:

Por mandado de los serenísimos rey é Reyna nuestros señores yo el prior de santa cruz, confesor de sus altezas, inquisidor general por la abtoridad apostólica en los reynos de Castilla é de Aragón, hordené los artículos siguientes cerca de algunas cosas tocantes a la sancta inquisición é á sus ministros é oficiales los quales dichos capítulos mandan sus altezas que se guarden é cumplan é yo de parte de sus altezas é por la abtoridad susodicha así lo mando é son las que se siguen.

1. Primeramente que en cada partido donde fuere necesario poner inquisición é en los que agora la hay é se facen, aya Idos inquisidores con un buen asesor los quales sean personas letrados de buena fama é conciencia los más idóneos que se puedan haber é que se les dé alguacil é fiscal é notarios y los otros oficiales que son necesarios para la inquisición los quales sean asi mesmo personas áviles é diligentes en su calidad é que á los dichos

inquisidores é oficiales les den é sean situados sus salarios que deben haber, y es la merced de sus altezas é mandan que ninguno de los dichos oficiales lleve de su oficio derechos algunos por los abtos que hiciere en la dicha inquisición ó en los negocios é cosas della dependientes so pena de perder el oficio, é mandan que ninguno de los inquisidores tengan oficial ninguno del dicho oficio por su familiar porque al bien del negocio é al servicio de sus altezas así cumple.

2. Item plaze á sus altezas que en corte de Roma se ponga una buena persona que sea letrado é de buen celo para que procure los negocios tocantes á toda la inquisición destos reinos é que sea pagado competentemente de los bienes confiscados por el delito de la heregía é apostasía que pertinescen á sus altezas é que así lo mandan á sus tesoreros.

3. Item por quanto en tiempo de Sixto papa quarto de buena memoria hemanaran de la corte Romana algunos rescriptos é bulas é confesionarios exorvitantes é contra derecho mucho en perjuicio de la inquisición e ministros della, mandan sus altezas que se libren cartas é provisiones que juntas sean generales para todo el reino con las quales se impida é pueda impedir justamente la ejecución de los tales rescriptos é bulas, si alguno los impetrare é quisiere usar dellos fasta que con el papa sea consultado é informado de la verdad por parte de sus altezas, por quanto no es de presumir que la intención del santo padre sea dar impedimento en los negocios de la santa fe católica, pero que las dichas provisiones de sus altezas no se publiquen fasta ver si el papa Inoscencio octavo moderno algunas bulas ó requisitos concede ó dé lugar que se expidan en su corte en perjuicio de la sancta inquisición.

4. Item es la merced de sus altezas porque los inquisidores é sus oficiales clérigos que trabajan en la dicha inquisición sean aprovechados é honrados de mandar á sus embajadores que procuren en su nombre un indulto del papa para que sus altezas puedan nombrar á las dichas personas de la dicha inquisición en ciertas iglesias de sus reinos en las primeras dignidades é beneficios que vacaren é que aquéllos sean reservados para los nombrados de sus altezas.

5. Otrosí mandan sus altezas que por quanto tienen por bien de hacer merced de sus bienes á todos aquellos que como quier que fuesen culpados en el delito de la herética pravedat se reconciliaren bien é como deben en el tiempo de la gracia que los tales reconciliados puedan cobrar cualesquier debdas de cualesquier tiempo que les fuese debidas para sí é que su fisco no les embargue así mesmo si algunos bienes muebles é raíces hayan vendido, dado ó otorgado ó obligado antes de su reconciliación que los dichos contractos queden firmes a las personas que administren los dichos bienes porque es la merced de sus altezas é mandan que los dichos reconciliados no puedan vender ni enagenar ni obligar dende en adelante los bienes raíces que toviere sin especial licentia de sus altezas porque quieren ser primero informados de cómo guardan la santa fe católica é si son verdaderamente convertido á ella.

6. Item como quiera que sus altezas no tienen por bien de hacer gracia de

los bienes á los hereges é apóstatas que fueron reconciliados fuera del tiempo de la gracia para la reconciliación y les pertenezcan todos los bienes de los hereges condempnados e reconciliados desde el día que cometieron el dicho delito de la heregía según el derecho dispone y podría el fisco de sus altezas mandar los bienes que los tales ovieren vendido ó enagenado en qualquier manera é escusarse de pagar las debdas que los tales debiesen por qualquier obligaciones, salvo si en lugar de las tales ventas é enagenaciones pareciere y se hallare el prescio é otra cosa equivalente en los bienes de tos tales hereges, pero por más de clemencia é humanidad con sus vasallos y porque si algunos con buena fe contrataron con dos dichos hereges que no sean condempnados que sean reconciliados como dicho es hicieron antes que començase el año de setenta é nueve, valgan é sean firmes, con tanto que se prueben legítimamente por testigos dignos de fe ó por scripturas abténticas que sean verdaderas é no simuladas en tal manera que si alguna persona hiciere alguna ynfinita ó simulación en fraude del fisco cerca de qualquier contrato ó fuere participante en la dicha fraude ó colusión y fuere reconciliado le den cien azotes y le hierren con una señal de hierro en el rostro, y si fuere qualquier otro que no sea reconciliado aunque sea cristiano haya perdido todos sus bienes é el oficio é oficios que toviere é que su persona quede á su merced de sus altezas, é mandan que este capítulo sea pregonado públicamente en los lugares de la inquisición porque ninguno pueda pretender ignorancia.

7. Otrosí que si algún caballero de los que han acogido ó acogieren en sus tierras los hereges que por temor de la inquisición huyan y huyeron de las ciudades, villas é lugares realengos demandaren qualesquier debdas que digan serles debidas por qualesquier hereges que sean huydos á sus tierras que ni el tesorero no les pague las debdas ya dichas ni el juez de los bienes confiscados se las mande pagar fasta que los dichos caballeros restituyan todo lo que los dichos confesos que cogieron en sus tierras llevaron consigo, pues es cierto que aquélla pertenecía é pertenesce á sus altezas é que si sobre tales debdas fuere puesta demanda al procurador fiscal que el dicho procurador ponga por reconvencción é compensación la cantidad en que poco más ó menos le parescere que es obligado el caballero que pide su debda jurando que no lo alega maliciosamente.

8. Otrosí mandan sus altezas que ningún tesorero de los que son ó fueron puestos para recibir é recabdar los bienes confiscados por el dicho delito no secresten ni ocupen bienes de ningun herege ni apóstata sin mandamiento especial de los dichos inquisidores é quando ellos dieren mandamiento para ello hagase la secrestación por su alguacil é por ante notario de la inquisición é por antel escribano del tesorero para que cada uno dellos haga registro del dicho secreto el qual mandan que se haga en personas llanas vecinos del lugar que tengan los dichos bienes é quel tesorero no toque en ellos fasta que la persona cuyos eran los dichos bienes sea condenada ó por reconciliación declarada que fue herege é manda é mandan sus altezas que al tiempo de la secrestación se ovriere de hacer el tesorero sea requerido por el alguacil para que vaya á ver cómo se face.

9. Que si en los bienes así secrestados como dicho es ovriere é se falla-

ren algunas cosas que guardándolas se perderían así como pan é vino é otras cosas semejantes que el tesorero procure con los inquisidores que las manden vender é al presente se vendan en pública almoneda é que el prescio de las tales cosas sea puesto en el dicho secresto en poder de los dichos secrestadores ó en un cambio como mejor los dichos inquisidores y el tesorero vieren, asi mismo si algunos bienes raíces ovieren que se deban arrendar manden los dichos inquisidores al secrestador que juntamente con el dicho tesorero los arriende en pública almoneda.

10. Otrosí que el tesorero no venda bienes algunos ni reciba dineros ni qualesquier bienes algunos otros que sean confiscados é pertenesçian al fisco de sus altezas sin que estén delante de dos notarios uno suyo del dicho tesorero é otro que sea puesto por mando de sus altezas para que cada uno dellos escriba sobre si los bienes é maravedises que el dicho tesorero rescibiere é haga registro é libro ordenado de todo ello para que [de] los dichos libros é registros se tomen después las cuentas al dicho recebdor.

11. Otrosí mandan sus altezas que cada uno de los recebtores que fueren puestos por su mandado recabten é resciban los bienes que fueren de los herejes vecinos é moradores en el partido donde son puestos é no se entremetan á ocupar ni tomar bienes de ningún hereje que pertenezcan á otra inquisición más que luego qualquier de los dichos tesoreros hobiere noticia de algunos bienes confiscados por el dicho delito que pertenezcan á otro tesoro que lo hagan luego saber para que lo cobre é recabte so pena que el que lo encubriera pierda el oficio ó sea obligado al daño é menoscabo que por su negligencia se recresciere al patrimonio de sus altezas con el doblo.

12. Otrosí mandan sus altezas que a los inquisidores é oficiales que en este negocio de la inquisición entienden el tesoro les pague los tercios de sus salarios adelantados en el principio de cada tercio porque tengan que comer é se les quite ocasión de recibir dádivas é que se comience el tiempo de su paga desde el día que salieren de sus casas á entender en la dicha inquisición, é que así mismo pague los mensageros que á sus altezas enviaren los dichos inquisidores é qualquier otras cosas que los inquisidores vieren que cumple al oficio así como en cárceles perpetuas ó mantenimientos de los presos ó otras qualesquier cosas é espensas.

13. Item que todos los mandamientos de qualquier calidad que sean que los inquisidores mandaren dar así para su alguacil como para su tesoro ó para qualesquier otras personas cerca de los bienes ó prisión de las personas de los herejes, los negocios de la inquisición, sean tenidos de los asentar é asienten en sus registros é hagan libros dellos aparte, porque si alguna dubda se ofresciere se pueda saber la verdad de lo que pasó.

14. Otrosí que las otras cosas que aquí no son declarados queden é se remitan á la buena discrección de los inquisidores para que si se ofrescieren casos tales que á su parescer se puedan expedir sin consultar á sus altezas hagan según Dios é derecho é sus buenas conciencias lo que les paresciere é en las cosas graves escriban luego con diligencia á sus altezas é á mí el dicho procurador para que sus altezas manden proveer en ello como cumpla al servicio de Dios nuestro señor é suyo, ensalzamiento de nuestra sancta fe

católica é á buena edificación de la cristiandad. Dada en la ciudad de Sevilla, seis del mes de Deziembre, año del nascimiento de nuestro salvador Jesucristo, de mil é quatrocientos é ochenta é quatro años.

(Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección Inquisición, Libro 1225, s.f.)

3. Instrucciones de Torquemada a los inquisidores (enero de 1485)

La forma que se debe tener en el proceder de los Inquisidores es la siguiente: Primeramente que los inquisidores luego en legando en el lugar donde se ha de hacer la inquisición pongan sus cartas e edictos de treinta ó quarenta días ó como mejor visto les fuese que todos los que en algún caso de heregía ó apostasía se fallaran culpados y en este dicho tiempo vernan con dolor sin fuerza ninguna á confesar sus errores y dirán la verdad de todo lo que supiere no solamente de sí mismos más de los otros que con ellos participaren en el dicho error que estos tales sean recibidos con toda caridad, y abjurando sus errores en forma les sean dadas penitencias públicas ó secreta según la infamia ó calidad del delito á alvedrío de los inquisidores y dénseles algunas penitencias pecuniarias que paguen en cierto tiempo, y estos dineros sean puestos en mano de una persona fiable y den los inquisidores ó los escribanos la copia dellos al rey nuestro señor ó á mí como á inquisidor principal, para que se gasten en la guerra ó en otras obras pías y para que se paguen los salarios de los inquisidores y otros ministros que en la santa inquisición entenderán, y seanles dexados todas los otros bienes que tuvieren así muebles como raíces, y cerca de los oficios públicos que tienen deben por ahora ser privados fasta que se vea su forma de venir, y si fueren buenos cristianos y conocidamente se viere la enmienda en ellos pueden ser habilitados para que ayan los dichos oficios si fueren vacos ó otros semejables.

1. Otrosí si después del tiempo del edicto algunos vinieren á se reconciliar, los cuales non dejaron de venir por temor ni por menosprecio más por enfermedad ó por otro justo impedimento, que con estos tales se use de misericordia como en el capítulo primero, pero si al tiempo que se vinieren á reconciliar fueron ya citados ó tienen contra sí provantes, éstos non gocen de la gracia de los bienes, pero los inquisidores se hayan con ellos misericordiosamente quanto de derecho y buena conciencia podieren hacer según la calidad del delito é infamia requiere é segun esto consultando con el rey nuestro señor se verá si se debiera fazer gracia de los bienes ó no.

2. Otrosí si a estos que así bien se vinieren á reconciliar son debidas algunas deudas, que los deudores sean obligados sin embargo del fisco á se les pagar, y si algunas ventas de sus bienes ovieren fechas que valgan y que por parte del fisco del rey nuestro señor no les sean impedidos, pero si estos tales tovieren esclavos cristianos que sean libres y forros [sic], y si los hobieren vendido los que les compraren non los puedan retener más que luego lo dejen forros [sic] y ellos recauden el precio de los vendedores.

3. Otrosí si algunos de los susodichos que se vinieren a reconciliar y no dizieren la verdad de sus errores é de los que fueron particioneros con ellos

é después se fallaren por las probanzas el contrario, estos tales sean havidos por contumaces é que vinieron fingidos á la confesión, no gocen de nada de lo susodicho mas antes se proceda contra ellos con todo rigor segun que el derecho en tal caso dispone.

4. Otrosí que ningún receptor debe sequestrar bienes de ningún herege nin apóstata sin especial mandamiento en escrito de los inquisidores é que se pongan los tales bienes no en manos del receptor más en manos de una persona fiable y que hagan el secuestro el receptor con el alguacil de la inquisición y por delante de dos escribanos, uno del alguazil y otro del receptor, y estos escribanos cada una escriba por sí todo lo que se sequestrare, y sean pagados los dichos escribanos de los bienes de los dichos hereges aunque después se hayan de reconciliar, y el salario sea lo que los inquisidores mandaren.

5. Otrosí si algunos fueren absentados antes del tiempo del edicto y asi mesmo absentaren sus bienes y estos tales vinieren en el tiempo del dicho edicto confesando sus errores como arriba dicho es, gocen de la misma gracia de los bienes é fagase con ellos en la misma forma que en el capítulo primero está escrito, pero si en el tiempo del edicto non quisieren venir procédase contra ellos según que en este caso el derecho dispone.

6. Otrosí que ni por los procesos de los vivos se deben de dejar de hacer los de los muertos é los que se fallaren averse ydo é muerto como herejes ó judíos los deben desenterrar para que se quemen y dar lugar al fisco para que ocupe los bienes según que de derecho se debe hacer.

7. Otrosí que el receptor no venda bienes ningunos ni reciba sin que estén dos escribanos delante, los cuales sean puestos ó por manos del rey nuestro señor ó de los inquisidores y cada uno dellos escriba los bienes que el receptor recibe y el precio por que los vende porque después por aquellos libros se les tomarán las quantas.

8. Otrosí que á los inquisidores y oficiales que en este sancto negocio entienden les debe el receptor pagar sus tercios adelantados, porque tengan de comer y se les quiten la ocasión de recibir dádivas de ninguno y debe de comenzar el tiempo de su pago des del día que salieren de sus casas para entender en este sancto negocio.

9. Otrosí que continuamente los inquisidores fagan saber al rey nuestro señor é á mí todas las cosas que sucedieren en la dicha inquisición é conosciere que se deban escrivir, é que el receptor luego que por ellos le será mandado pague el trotero que ellos quieran enviar.

10. Otrosí que todos los mandamientos de qualquier calidad que sean que los inquisidores mandaren dar así al alguazil como al receptor ó á otras qualesquier personas manden á los escribanos de la inquisición los asienten en sus registros porque por allí se conozca la verdad de todo lo que pasare.

11. Otrosí que los inquisidores y el asesor estén juntos y muy conformes en la ejecución de la justicia y buena administración della y finalmente en todo quanto pertenece é se habrá de hacer en la inquisición, de manera que ni el inquisidor sin el asesor ni el asesor sin el inquisidor faga cosa alguna, é si lo ficiere que por el mismo caso sea ninguno.

12. Otrosí que estén los inquisidores é todos los oficiales de la inquisición aposentados dentro de una casa, pudiéndose haber, porque estén juntamente é que quando ovieren de escrebir dichos negocios de la inquisición é del estado della escriban los inquisidores y el asesor juntamente.

13. Otrosí que ningún oficial de la dicha inquisición no tiene ningún derecho por cosa ninguna de su oficio pues que el rey nuestro señor les manda dar su mantenimiento razonable y les fará mercedes andando el tiempo é haciendo ellos lo que deben é que no recivan dádivas ni sobornaciones de ninguna persona y si se fallare que alguno el contrario ficiere por el mismo caso sea privado del oficio y más esté á la pena que los inquisidores darle quisieren, é á un cada vez que un tal caso conteciere informen á su alteza del rey nuestro señor porque se provea de otro oficial y entre tanto se ponga otro en lugar del tal delincente aquel que los inquisidores acordaren fasta que el rey nuestro señor é yo proveamos.

14. Otrosí que en todas las otras cosas que á la santa inquisición se requieren queda á juicio y buena discreción de los inquisidores que ellos las fagan según Dios é derecho é buenas conciencias se deben facer, y si algunas otras cosas vieren que el rey nuestro señor debe remediar las escriban y que se farán como cumple al servicio de Jesucristo nuestro señor y ensalzamiento de su santa fe y buena edificación de la cristiandad.

FR. THOMÁS, prior et inquisitor generalis.

(Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección Inquisición, Libro 1225, s.f.)

4. Edicto de fe
(según se publicó en México el 3 de noviembre de 1571)

Nos, el Doctor Don Pedro Moya de Contreras, Inquisidor Apostólico, etc. A todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de los dichos arzobispados, obispados y distrito de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sean, exentos y non exentos, y a cada uno y cualesquier de vos a cuya noticia viniere lo contenido en esta nuestra carta en cualquier manera, Salud en Jesu Cristo que es verdadera salud y a los nuestros mandamientos que mas verdaderamente son dichos Apostólicos, firmemente obedecer, guardar y cumplir. Sabed que [...] por parte del promotor fiscal de este Santo Oficio nos ha sido hecha relación diciendo que por no se haber publicado carta de Edicto ni hecho visita general por el Santo Oficio de la Inquisición en esta ciudad y arzobispado y distrito no habría venido a nuestra noticia muchos delitos que se habían cometido y perpetrado contra nuestra Santa Fe católica y ley evangélica y estaban por punir y castigar y que de ello se seguía deservicio a nuestro Señor y Gran daño y perjuicio a la religión cristiana. Por ende que nos pedía mandásemos hacer y hiciésemos la dicha Inquisición y visita general leyendo para ello edictos públicos y castigando a los que se hallaren culpados, de manera que nuestra Santa Fe católica siempre fuese ensalzada y aumentada, y por nos visto ser justo su pedimento y quisiendo proveer y remediar acerca de ello lo que conviene al

servicio de nuestro Señor mandamos dar y dimos la presente para vos en la dicha razón. Por lo qual vos exortamos y requerimos que si alguno de vos supieredes o hubieredes visto u oído decir que alguna o algunas personas vivas, presentes o ausentes o difuntas ayan hecho o dicho alguna cosa contra nuestra Santa Fe católica y contra lo que esta ordenado y establecido por la sagrada escritura y ley evangélica y por los sacros concilios y doctrina común de los santos y contra lo que tiene y enseña la Santa Iglesia católica Romana, usos y ceremonias de ella, especialmente los que hubieren hecho o dicho alguna cosa en favor de la ley muerta de Moisen de los Judios o hecho ceremonias de ella o de la malvada secta de Mahoma o de la secta de Martin Lutero y sus secuaces y de los otros hereges condenados por la Iglesia, y si saben que alguna o algunas personas hayan tenido y tengan libros de la secta y opiniones del dicho Martin Lutero y sus secuaces, o el Alcoran y otros libros de la secta de Mahoma, o biblias en romance o otros cualesquier libros de los reprobados por las censuras y catalogos dados y publicados por el santo oficio de la Inquisición. Los cuales mandamos se traigan ante nos dentro del termino que de juso irá declarado. Y si saben que algunas personas no cumpliendo lo que son obligadas han dejado de decir y manifestar lo que saben, o que hayan dicho y persuadido a otras personas que no vinieren a decir y manifestar lo que sabian tocante el Santo Oficio, o que hayan subornado testigos para tachar falsamente lo que han depuesto en el Santo Oficio, o si algunas personas hubiesen depuesto falsamente contra otras por hacerles mal y daño y macular su honra, o que hayan encubierto, receptado o favorecido algunos hereges dandoles favor y ayuda u ocultando o encubriendo sus personas o sus bienes, o que hayan impedido o puesto impedimento por si o por otros a la libre administración del Santo Oficio de la Inquisición para efecto que los tales hereges no pudiesen ser acusados ni castigados, o hayan dicho palabras en desacato del Santo Oficio, oficiales y ministros, o de lo que hayan quitado o hecho quitar algunos Sambenitos de donde estabas puestos por el Santo Oficio, o los que han sido reconciliados o penitenciados por el Santo Oficio no han guardado ni cumplido las carcelerias y penitencias que les fueron impuestas, o si han dejado de traer públicamente el habito de reconciliación sobre sus vestiduras, o si saben que alguno de los reconciliados o penitenciados haya dicho publica o secretamente que lo que confeso en el Santo Oficio ansi de si como de otras personas no fuere verdad, ni la habia hecho ni cometido y que lo dijo por temor o por otros respetos, o que hayan descubierto el secreto que les fue encomendado, o si saben que alguno haya dicho que los relajados por el Santo Oficio fueron condenados sin culpa y que murieron mártires, o si saben que algunos que hayan sido reconciliados o hijos o nietos de condenados por el crimen de la heregia hayan usado de las cosas que les son prohibidas por derecho común, leyes y pragmatias de los Reinos e instrucciones del Santo Oficio, así como si han sido corregidores, alcaldes, jueces, notarios, regidores, jurados, mayordomos, alcaldes, maestresalas, fieles publicos, mercaderes, escribanos, abogados, procuradores, secretarios, contadores, concilleres, tesoreros, medicos, cirujanos, sangradores, boticarios, corredores, cambiadores, cogedores, arrendadores de rentas, alguaciles, o hayan usado de

otros oficios publicos o de honra por si por interpositas personas, o que se hayan hecho clerigos o que tengan alguna dignidad eclesiastica o seglar o insignias de ella, o hayan traído armas, seda, oro, plata, corales, perlas, chamelotes, paño fino o cabalgado a caballo, o si alguno tubiere habilitacion para poder usar de los dichos oficios o de las cosas prohibidas, lo traiga y presente ante nos en el termino aqui contenido. Ansi mismo mandamos a cualesquier escribanos o notarios ante quien hayan pasado o esten cualesquier provanzas, dichos de testigos, autos y procesos de algunos de los dichos crímenes y delitos en esta nuestra carta referidos o de otro alguno tocante a heregia, lo traigan exhiben y presenten ante nos originalmente, ya las personas que supieren o hubieren oído decir en cuyo poder estan los tales procesos y denunciaciones lo vengam a decir y manifestar ante nos, y por la presente prohibimos y mandamos a todos los confesores y clerigos, presbiteros y religiosos y seglares no absuelvan a las personas que algunas cosas de lo en esta carta contenido supieren sino antes los remitan ante nos por cuanto la absolucion de los que ansi hubieren incurrido nos es reservada, y ansi la reservamos. Lo cual los unos y los otros ansi hagan y cumplan so pena de excomunion, y mandamos que para que mejor se sepa la verdad y se guarde el secreto, los que alguna cosa supieredes y entendieredes o hayais visto o entendido u oído en cualquiera manera sabido de lo que en esta carta contenido, no lo comuniqueis con persona alguna eclesiastica ni seglar, sino solamente lo vengais diciendo y manifestando ante nos con todo el secreto que ser pueda, y por el mejor modo que os pareciere por que cuando lo dijeredes y manifestaredes se vera y acordara si es caso que el Santo Oficio deba conocer. Por ende, por el tenor de la presente vos mandamos en virtud de Santa obediencia y so pena de excomunion mayor, trina canonica monitione premissa, que dentro de seis dias primeros siguientes después que esta nuestra carta fuere leida y publicada y de ella supieredes manera, los cuales os damos y asignamos por tres plazos y termino, cada dos dias por un termino y todos seis dias por tres terminos y el ultimo perentorio, vengais y parezcáis ante nos personalmente en la sala de nuestra audiencia a decir y manifestar lo que supieredes, hubieredes hecho, visto hazer o decir cerca de las cosas arriba dichas y declaradas o otras cualesquier cosas de cualquier calidad que sean tocantes a nuestra Santa Fe catolica y al Santo Oficio, ansi de vivos, presentes, ausentes como de difuntos, por manera que la verdad se sepa y los malos sean castigados y los buenos y fieles cristianos conocidos y honrados y nuestra Santa Fe catolica aumentada y ensalzada, y por que lo susodicho venga a noticia de todos y ninguno de ello pueda pretender ignorancia se manda publicar. Dado en Mexico, tres dias del mes de Noviembre de 1571 años.

El Doctor Moya de Contreras. Por mandato del S. Inquisidor, Pedro de los Ríos.

(H. Ch. Lea, *Historia de la Inquisición española*, FVE, Madrid, 1982, vol. I, pp. 891-893.)

BIBLIOGRAFÍA

- Bennassar, B. (dir.): *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1981.
- Bethencourt, F.: *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Akal, Madrid, 1997.
- Contreras, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*, Akal, Madrid, 1982.
- Dedieu, J.-P.: *L'Administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (ss. XVI-XIX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989.
- Eimeric, N.: *El manual de los inquisidores*, introd. y notas de L. Sala Molins, Barcelona, 1983.
- Errera, A.: *Processus in Causa Fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale di un inquisitore perugino*, Monduzzi, Bologna, 2000.
- García Cárcel, R. y Moreno Martínez, D.: *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid, 2000.
- Lea, H. Ch.: *Historia de la Inquisición española*, FUE, Madrid, 1983.
- Moreno Martínez, D.: *La invención de la Inquisición*, Marcial Pons, Madrid, 2004.
- Netanyahu, B.: *Los orígenes de la Inquisición*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Pérez Villanueva, J. y Escandell, B. (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 vols., BAC-CEI, Madrid, 1984-2000.

VII

EL CRISTIANISMO Y LOS ORÍGENES DEL CAPITALISMO

Bernat Hernández

La economía, en el sentido moderno del término, ocupó en la época moderna una posición subordinada a otras disciplinas, sin alcanzar jamás una autonomía plena. Fue, principalmente, vista como una materia legal y ética relacionada con la justa aplicación del derecho natural a los contratos civiles. La cuestión principal de las aproximaciones económicas fue determinar el justo precio y la posible existencia de usura, pero rápidamente se abordaron la moralidad de problemas como el salario justo, la inflación, la tributación, monopolios, cambios, etc., que aparecieron recogidos en tratados de teología moral con los títulos *De contractibus* (Sobre los contratos) o *De iustitia et iure* (Sobre la justicia y la ley), así como en los manuales de confesores. Entre estos temas, el de la prohibición cristiana del interés fue crucial en el desarrollo social y económico de Europa, y su reconsideración por algunos teólogos calvinistas en el siglo XVI generó uno de los debates historiográficos más apasionantes: el que establecía una vinculación entre el triunfo de la Reforma protestante y el surgimiento del capitalismo moderno en determinadas zonas de Europa. En Alemania, Max Weber, Ernst Troeltsch, Lujo Brentano y Werner Sombart; en Inglaterra, R. H. Tawney; en Bélgica, Léon Hennebicq, entre otros..., plantearon que los calvinistas, y especialmente los puritanos, tuvieron un concepto activo y comercial del mundo económico, profesando una filosofía ética y económica, el denominado espíritu del capitalismo, que consideró la riqueza no como algo sospechoso o meramente tolerable, sino como una muestra de la bendición divina, que debía ser cultivada. Con un entusiasmo conquistador, el capitalismo protestante conduciría al

predominio de la Europa septentrional y occidental sobre el resto del continente primero y, posteriormente, sobre el conjunto del planeta. En este apartado, no obstante, observaremos que hay que restar trascendencia al protestantismo en la creación de un nuevo código moral y ético aplicable sobre el mundo de los negocios. Este proceso se dio también en el mundo católico y la Iglesia estuvo en un permanente *aggiornamento* ante la realidad económica, gracias al peculiar desarrollo metodológico de la Escolástica. En definitiva, en el marco del proceso de confesionalización que define a la época moderna, los credos procuraron adecuarse al progreso económico y, en correlación, permitieron una mayor capacidad decisoria del mundo civil y los poderes laicos en ámbitos que, hasta este momento, habían quedado sustraídos a su legislación. De este modo, las «condiciones de laboratorio» de la Europa de los siglos XVI a XVIII para estudiar la interrelación entre religión y economía son inusualmente buenas.

1. PLANTEAMIENTOS INICIALES DE LA IGLESIA SOBRE LA USURA

De manera general, la iglesia medieval y moderna condenó el préstamo con interés. Aunque los padres de la Iglesia tuvieron opiniones dispares, los canonistas, teólogos, concilios y papas fueron unánimes en la condena. Los fundamentos doctrinales eran determinados pasajes bíblicos que censuraban el interés en los préstamos como algo que atentaba a la fraternidad cristiana, que en la Escolástica, además, se conjugaban con la consideración aristotélica del dinero como bien estéril muy extendida en el mundo clásico (recuérdese la cita de Catón: «¿Qué es prestar con interés?, ¿qué es matar?»). Si al principio la prohibición sólo afectó a los eclesiásticos, pronto se extendió al mundo laico. En todo caso, en la baja Edad Media, al margen de consideraciones patrísticas y bíblicas, se había alcanzado una notable autonomía de la propia Escolástica en el tema de la usura. Había creado su propio lenguaje y su propio razonamiento.

Los escolásticos vieron en la usura uno de los peores demonios de la sociedad. Pero no se limitaron a censurarlo, apoyados en los textos bíblicos y patrísticos, sino que elaboraron un análisis económico muy complejo sobre este asunto. Los sermones y tratados de Bernardino de Siena (1380-1444) y Antonino de Florencia (1389-1459) fueron los más destacados durante la época bajomedieval, al lograr la exposición sistemática de lo que entendemos por *visión*

económica de la Escolástica, originada, pero indefinida, en la obra de Tomás de Aquino (1226-1274). En cualquier caso, no debemos identificar a la Escolástica con una presunta doctrina económica medieval, sino que debe tenerse en cuenta que las grandes obras de esta escuela de pensamiento cristiano aparecerán en época moderna, con la escuela de Salamanca o con intelectuales de la importancia de Leonardo Lessio (1554-1623).

Bernardino de Siena estableció una definición de la usura, entendiendo que ésta era cualquier exceso reclamado sobre el principal de un préstamo (*mutuum*), sin atender a criterios cuantitativos ni a la riqueza o pobreza de las partes implicadas en el crédito. De este modo, la usura sólo podía darse en relación con un préstamo y no en cualquier otro contrato. El *mutuum*, siguiendo la estela del derecho romano, era el préstamo de bienes materiales y, más específicamente, aquellos que pudieran pesarse (granos), medirse (vino) o numerarse (dinero). En el caso de otros bienes, por ejemplo de casas o medios de transporte, el *mutuum* pasaba a considerarse un *commodatum*. A su vez, si el *commodatum* dejaba de ser gratuito, nos encontrábamos con la *locatio*, el simple arrendamiento. La cuestión más importante era la clasificación escolástica del dinero como bien fungible, que podía ser consumido y que, en este punto, seguía la doctrina aristotélica sobre la esterilidad del dinero.

Esto no implicaba una censura escolástica sobre las posibilidades productivas del dinero, pues se aceptaba su uso en las compañías comerciales, aunque siempre con las reticencias provocadas por la posibilidad de que se amañaran préstamos con interés bajo la fórmula de estos contratos de compañía o similares (*in fraudem usurarum*). De aquí surgió la distinción entre la usura simple, producida directamente por la percepción de intereses sobre un préstamo, y la usura paliada, aquella otra que era generada por un préstamo acordado mediante un subterfugio contractual. No obstante, incluso una simple operación de compraventa (*emptio-venditio*), si conllevaba el cobro de un alto precio u ocultaba un crédito, podía caer en la condición de usuraria. En el caso de los censales o censos consignativos, se señaló que no se trataba tanto de un crédito, como de una compraventa del derecho a percibir una renta anual estipulada. El prestamista, de este modo, pagaba sólo el derecho a recibir una renta, tal y como planteaba la bula *Regiminis universalis*, de Calixto III, en 1455. Sin embargo, las dificultades morales y canónicas para trazar una delimitación entre contratos lícitos e ilícitos fueron enormes.

Sobre todo, porque los escolásticos desarrollaron paulatinamente teorías que legitimaban el cobro de intereses. Era usura exigir cualquier cantidad suplementaria sobre el principal en razón de un préstamo, pero se permitió solicitar una compensación en virtud de otras razones o títulos no inherentes al préstamo. Es la doctrina de los denominados «títulos extrínsecos», que complicó más la casuística. Fue tal la difusión de estos preceptos que, ya en el siglo XIII, Enrique de Susa, el cardenal Hostiensis, llegó a componer una poesía para memorizar los diversos títulos extrínsecos. La doctrina escolástica, pues, comenzó a asumir la posibilidad de los préstamos con interés, siempre que se cumplieran las condiciones del *lucrum cessans* (que implicaba que el prestamista podía exigir una remuneración adecuada a los beneficios que habría obtenido en un uso alternativo del dinero prestado; en la actualidad equivaldría a los costes de oportunidad), el *damnum emergens* (una compensación por los perjuicios sufridos por el prestamista al no disponer del dinero prestado) o el *periculum sortis* (*poena conventionalis* o *poena detentoris*; una compensación por el retraso en el reembolso y los riesgos de cobro del préstamo, que vendría establecida judicialmente —*judicialis*— o según un acuerdo previo al contrato —*conventionalis*—). Sólo el *lucrum cessans* fue discutido por algunos teólogos. De este modo, se asumía que la entrega de dinero por el prestamista significaba una pérdida para éste y que el valor presente del dinero era superior a su valor futuro, por lo que todo ello debía ser compensado. Este sofisticado argumento moral vino facilitado por seguir la doctrina según la cual no era posible poner un precio al uso del dinero, pues, según la opinión canónica, una misma cosa no podía venderse dos veces. Y la propiedad y el uso en la moneda eran inseparables.

Este diseño doctrinal y erudito sirvió de argumento a la Iglesia, que condenó la usura, aunque no impidió la generosidad de los banqueros, que devolvían habitualmente los depósitos de sus clientes aumentados con una gratificación. Ya que no existía una garantía contractual del pago de estos intereses, estos *depositi a discrezione*, muy extendidos en Italia, parecían no incurrir en los supuestos usurarios. La severidad escolástica, no obstante, consideró que el ahorrador pecaba si, al depositar su dinero en el banco, lo hacía esperando el cobro de la gratificación, con lo que se incurría en la denominada «usura mental», punible canónicamente. En la época moderna, el concepto de usura mental se amplió, al presentarse también como contraria al derecho natural. Cualquier cantidad de más que alguien percibiera, regalo u otro presente, si se recibía con la intención

de un beneficio realizado en tanto que resultado de una operación de préstamo, comportaba la usura mental, que obligaba a la restitución penitencial de la cantidad cobrada. Sin embargo, si alguien aceptaba dicha cantidad como un regalo y como un testimonio de gratitud por el servicio realizado, no se consideraba incluido en el supuesto usurario.

Junto a esta rigurosidad moral, los escolásticos ampliaron el campo de las prohibiciones económicas más allá de la usura. En este sentido, consideraron la existencia de un *turpe lucrum*, toda ganancia proveniente de actividades prohibidas por la legislación eclesiástica o civil (prostitución, monopolios, apuestas y juegos, torneos, simonía, etc.). De este modo, se llegó a asimilar moralmente los prostíbulos a las casas de empeño. La doctrina moral establecía que para reparar la usura o el lucro infame, el pecador debía devolver las ganancias a la persona agraviada o bien hacerlo mediante una donación a los pobres (*erogatio pauperibus*). Sin embargo, el nacimiento de instituciones crediticias avaladas por la Iglesia provocó una adaptación de la rigurosidad escolástica al variado y complejo marco de las relaciones comerciales y financieras cotidianas. Ésta sería, por otra parte, la tónica general durante la época moderna, la justificación de la excepción y la ruptura de las prohibiciones draconianas.

2. LA IGLESIA BAJOMEDIEVAL Y LOS MONTES DE PIEDAD

Precisamente, un discípulo de Antonino de Florencia, Bernardino de Feltre (1439-1494), planteó la necesidad de un acercamiento más constructivo a la realidad, defendiendo los intereses cobrados por los montes de piedad para hacer frente a los gastos administrativos. Estos montes de piedad constituyen una de las intervenciones más decisivas de la Iglesia en la vida económica moderna. La Iglesia encontró en los montes de piedad que surgen a partir del siglo XV un remedio parcial para proveer de crédito a los sectores más desfavorecidos, mientras mantenía una implacable persecución de la usura. En la baja Edad Media, los financieros lombardos se habían especializado en las operaciones de empeño. Pero la abundancia de estos créditos demandados por los sectores más marginados provocó una reacción trascendental. Los frailes menores subrayaron la injusticia que afectaba a la población más pobre. A partir de estas críticas surgió la reclamación de que una parte del costo de estos préstamos repercutiera sobre instituciones públicas. De este modo, en 1431 el

papa Eugenio IV aprobó los estatutos de las nueve «arcas de limosnas», establecidas por el conde de Haro en los obispados de Burgos, Calahorra y Palencia. Estas arcas fueron administradas por frailes menores, que prestaban gratuitamente sobre prendas por el plazo de un año, transcurrido el cual se producía el reembolso o la ejecución de la deuda sobre el objeto empeñado.

Pero fue en 1461 en la ciudad italiana de Perusa cuando se creó el primer monte de piedad (*Monte dei Poveri*), impulsado también por frailes menores. Sus operaciones quedaban restringidas a los pobres y los créditos concedidos eran de escasa cuantía. Lo más destacable de esta institución es que se autorizaba el cobro de intereses en determinados créditos, con una tasa comprendida entre el seis y el doce por ciento. Estas ordenanzas fundacionales serían adoptadas por el *Mons Christi* fundado en 1463 en la ciudad de Orvieto. A comienzos del siglo XVI, existían ya más de 80 montes de piedad en Italia, todos sostenidos con los caudales de la comunidad.

No obstante, la cuestión crucial para la Iglesia en el momento de autorizar estas entidades fue la del cobro de intereses en los créditos. Ello provocó un largo debate entre los dominicos y agustinos, que asimilaban el cobro de intereses a la práctica de la usura, por una parte, y los franciscanos, por la otra, que consideraban imprescindible el cobro de un interés moderado, que generaba los recursos para mantener los montes de piedad. La Iglesia se definiría en el V concilio de Letrán (1515-1517), aceptando el principio de una tasa razonable de interés aplicable a los préstamos para garantizar la viabilidad de estas instituciones (bula *Inter multiplices*). Desde entonces, la expansión de los montes de piedad fue imparable. En 1534, en Ypres se crea una *Leenbeurze* (Bolsa de préstamos); en 1573 Brujas crea el *Berg van Charitate*, un banco municipal de crédito mediante empeños; en 1590 se funda en Augsburgo la *Leihhaus*; en 1610 se establece un monte en Lille... En España sólo en 1702 se crea el primer monte de piedad en Madrid. En Francia e Inglaterra, la preeminencia de las casas de empeños privadas será tal que hará inviables las pocas fundaciones colectivas.

3. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA, LA REFORMA Y LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS

El siglo XVI corresponde al período de la segunda Escolástica, que tuvo su mejor desarrollo en los teólogos y canonistas de la universidad de

Salamanca. Las ideas económicas de la segunda Escolástica están dispersas en los numerosos compendios de teología (*Summae*), sermonarios, manuales de confesores y tratados de derecho (*De iustitia et iure*), aunque paulatinamente aparecieron pequeñas monografías sobre la usura o las operaciones de cambio. En el catálogo de la *Kress Collection* de la biblioteca Baker de Harvard, especializada en literatura económica, hay referencias a doscientos libros e impresos para el siglo XVI, mientras que en el XVII ya se alcanzan otras dos mil, y hasta 1776, cinco mil nuevas obras. Por supuesto, se está muy lejos de considerar algo parecido a una disciplina específica denominada economía, pero la necesidad de analizar los cambios experimentados por las sociedades europeas entre 1450 y 1750 fue asumida satisfactoriamente. La Iglesia, la Escolástica y los teólogos del cristianismo reformado trataron de racionalizar las prácticas mercantiles de la época.

En este sentido, más que un epígono, el jesuita belga Leonardo Lessio realizó un análisis muy original y pragmático de las doctrinas neoescolásticas aplicadas a la sociedad burguesa y mercantil de la Europa septentrional moderna. Lessio convivió con el ambiente mercantil y financiero de la plaza de Amberes y aceptó la actividad en el mundo de los negocios como una forma de vida plenamente lícita. Por ello, su obra *De iustitia et iure*, editada en 1605 pero largamente reimpressa a lo largo del siglo XVII, tiende a ser analizada en la actualidad como una justificación ética y económica de una serie de actividades y contratos mercantiles que habían sido condenados como usurarios por los doctores precedentes. En esta tarea de legitimación de las prácticas financieras usuales, Lessio aprobó el cambio seco y los intereses resultantes de la circulación de letras de cambio entre las ferias europeas, avanzando en la línea teórica de un beneficio monetario obtenido justamente por la actividad mercantil. En relación concreta con la usura, Lessio planteó un nuevo título extrínseco para los préstamos, la *carentia pecuniae* (falta de dinero), que justificaría el cobro de intereses, pues el interés era entendido únicamente como el justo precio para el dinero prestado, con lo que Lessio contribuyó a tender puentes en la distancia abierta entre preceptos canónicos y realidades comerciales. Sin embargo, su teoría fue rechazada por el papa Inocencio XI en 1679. Sin embargo, hasta cierto punto, al margen de su discusión, las ideas de Lessio hacen presentar como retrógrados muchos de los planteamientos de la primera Reforma.

El origen eclesiástico de Martín Lutero, monje agustino, explica en gran parte sus suspicacias ante el comercialismo de su tiempo,

que le llevaron hacia posiciones muy conservadoras respecto a la cuestión de la usura. En síntesis, Lutero mantuvo doctrinas sobre la usura y el justo precio similares a las de la Escolástica medieval. Aunque los protestantes, cuando comenzaron a reflexionar sobre la usura, lo hicieron a partir de consideraciones bíblicas, al margen del análisis de los escolásticos. Lutero mantuvo una rigurosidad inusitada, pues no aceptó ninguno de los «títulos extrínsecos» para justificar el interés. El conservadurismo de Lutero sobre la usura es evidente en su largo sermón sobre la usura (1520), en el que señala que Jesucristo ha dado a los cristianos diversos instrumentos para confraternizar, entre los cuales el préstamo libre de intereses. Su odio hacia los usureros fue proverbial. Los insultó y afirmó que «se les debería poner un freno en el hocico». En sus escritos, criticó fervientemente a los banqueros católicos del Emperador, los Fugger. Prestamistas también de la Iglesia, los Fugger habían logrado que Johann Eck, el dominico adversario de Lutero, defendiera en Bolonia en 1520 la legitimidad del préstamo con interés comercial. León X agradeció los servicios de los Fugger nombrándolos condes palatinos del Vaticano y otorgándoles la dignidad de *eques aureatus*. Para Lutero, la palabra *fuggerii*, que aparece en sus escritos, fue sinónimo de enredo, explotación, codicia... Sin embargo, el luteranismo propugnaba una separación entre las esferas religiosas y el mundo secular, por lo que paulatinamente la cuestión de la usura y su reglamentación fueron quedando en manos de las autoridades civiles, que dictaminaron su legalidad. Felipe Melancton, el principal teólogo luterano, por ejemplo, se mostró partidario de la legislación exclusivamente civil sobre la usura. Era cierto, señaló Melancton, que la usura era contraria a la justicia, pero también que los ministros del Evangelio no tenían ninguna autoridad sobre los contratos. Los intereses eran legítimos, pues estaban basados en el principio de que nadie debía enriquecerse a costa de otros.

No obstante, hubo discrepancias notables. Y, entre los luteranos, Martín Bucero fue el primero en señalar que el préstamo con interés no estaba prohibido ni por el derecho natural ni por la ley evangélica. De la misma manera, entre los calvinistas, el precursor de las nuevas teorías sobre la usura fue Heinrich Bullinger. En un tratado contra los anabaptistas de 1530 discutió la prohibición del interés, con el argumento de una nueva consideración del mandamiento del amor entre cristianos y, sobre todo, al constatar que era necesario comprender el asunto de la usura en relación con el contexto social e histórico de su necesaria regulación.

Para Juan Calvino (1509-1564), la percepción del éxito económico como una prueba de salvación en el marco de la doctrina sobre la predestinación y su valoración social en las comunidades de calvinistas y puritanos, condujo a una amplia tolerancia en cuestiones mercantiles. Calvino permitió el cobro de intereses en las operaciones de préstamo como norma general, añadiendo a continuación una extensa lista de excepciones que, en ningún caso, impidieron el desarrollo de estos negocios. Calvino, sobre todo, diferencia aquellos créditos negociados por razones mercantiles de los solicitados por causas angustiosas o de pobreza. La consideración de usura quedó sólo aplicada a los intereses excesivos o a los solicitados en los préstamos a los pobres, lo que equivalía a la imposición de un tributo o carga sobre la desgracia. El calvinismo resultó ser la única forma de cristianismo que aceptó plenamente las bases financieras del moderno sistema económico, como resultado del repudio de Calvino hacia la ética medieval y de su apoyo a las nuevas consideraciones del dinero, el crédito y la usura. Calvino reinterpretó el pasaje prohibitivo del Deuteronomio para probar que el interés estaba permitido entre cristianos. Consideró las normas bíblicas a la luz de las conciencias individuales, el mandamiento del amor entre hermanos y las necesidades de bienestar público. Según Calvino, la prohibición deuteronomica sólo se aplicó a los judíos. No era una ley espiritual universal, sino solamente política. De este modo, la prohibición bíblica de la práctica del interés entre hermanos y la posibilidad de aplicarlo a extranjeros desaparecieron.

La opinión de Calvino se encuentra en su comentario al capítulo 18 de *Ezequiel* y en su exposición del octavo mandamiento. Calvino se pronunció absolutamente opuesto a las prohibiciones canónicas, pues la usura no era contraria a la ley divina sino que su prohibición procedía de un principio de caridad pura. A partir de este razonamiento, Calvino distinguió la usura del interés y se mostró muy severo con los usureros:

Todo aquel que se dedica a dar con interés excesivo, debe ser totalmente apartado de la compañía y sociedad de los hombres. Pues, si una ocupación deshonesta convierte en odiosos y despreciables a los que la practican, más cierto es que dar con usura es una ganancia no sólo vil y deshonesto sino que también indigna de un hombre cristiano y decente. Y he aquí por qué decía Catón que dar a interés es como matar a un hombre, y, en verdad, quien haga de prestar con usura su estado de vida será siempre un bandido.

Pero, junto a la usura, aparecerá el lícito interés:

Una cosa es prestar con interés y otra distinta pedir algún interés. Pues cuando una persona ha establecido su banco, hace de esta ocupación su vida, del mismo modo que un campesino se ocupa del cultivo de los campos y de la labranza; entonces tal persona podrá pedir algún interés, que jamás será usurario.

He aquí la advertencia del interés moderado y nunca excesivo, de la misma manera que advierte contra el prestamista que se aprovecha de la pobreza o la miseria:

Pero si un hombre rico y acomodado que tiene grandes rentas y un buen patrimonio pide un préstamo a su vecino, ¿acaso este otro vecino actuará mal si saca algún beneficio de su dinero? Aquel que ha pedido el préstamo es más rico que el otro y podría fácilmente prescindir del dinero, pero quiere comprar otra posesión de la que sacará una buena renta. ¿En qué medida el acreedor no sería defraudado en su derecho, cuando su préstamo aportará provecho al otro, que incluso es más rico que él?

Y, finalmente, conviene subrayar la originalidad de Calvino al probar la productividad del dinero, discutiendo la argumentación de Aristóteles:

Prestar dinero para comprar una casa o prestar esa misma casa da igualmente derecho a una remuneración, pues el mismo valor representado por una suma o un objeto da derecho al mismo producto. El dinero produce, pues, rentas, no directamente, por supuesto, sino gracias al empleo que se le da.

La doctrina de Calvino ha parecido a los historiadores del capitalismo como mejor fundamentada para el desarrollo del *homo oeconomicus* moderno, pero no fue así para los razonamientos de los escolásticos y sus sucesores, los casuistas de los siglos XVII y XVIII, quienes escribieron abundantes obras para refutar estos planteamientos como inspirados por el demonio. Pero, como ha señalado Charles H. George, las tesis de Calvino no tuvieron una trascendencia destacable. Y, precisamente en la Inglaterra puritana y capitalista de la primera mitad del siglo XVII, no fueron seguidas unívocamente. Pese a su familiaridad con los grupos mercantiles, las predicaciones y publicaciones puritanas en Inglaterra fueron «la más poderosa y consistente doctrina anti-usura jamás conocida por el mundo cris-

tiano». Tan vehementes fueron sus opiniones que se ha llegado a considerarlas anticristianas, en el sentido de ajenas a toda la tradición cristiana.

A partir de los planteamientos calvinistas se desarrolló una literatura polémica en torno al asunto de la doble consideración civil y eclesiástica de la usura. Y, sobre todo, los juristas comenzaron a reclamar su competencia absoluta sobre el asunto, al dictaminar que la usura era una regalía del príncipe, en el marco de nacimiento del absolutismo monárquico. En realidad, este avance civil sobre la cuestión venía de siglos antes y se prolongó hasta los comienzos de la época contemporánea. Entre 1230 y 1777, por ejemplo, más de treinta ordenanzas regias en Francia permitieron el cobro de intereses moderados. De este modo, el derecho romano comenzó a tener un papel decisivo en estos asuntos, centrándose ya no en la prohibición sino en la reglamentación de la usura. La *ratio scripta* caló en la línea que señaló el moralista La Bruyère: «Hay en el mundo, desde hace mucho tiempo, una manera de hacer valer su bondad, que continúa siendo practicada siempre por las gentes honestas y que es condenada por los hábiles doctores». Muy pronto, la «centésima romana», el 12 por ciento anual, fue asumida civilmente como interés adecuado a determinadas operaciones mercantiles y crediticias. Con todo, este criterio civil tuvo una divulgación imperfecta y limitada, y el mundo de los negocios utilizó otros argumentos. Entre estos últimos, la consideración temporal fue muy importante. Según ésta, se podía prestar dinero para establecer un negocio a la espera de compartir beneficios o pérdidas con quien solicitó el préstamo, pero jamás se podía esperar un cierto porcentaje de interés en una fecha determinada, al margen del saldo contable de la compañía. Éste es el caso presentado por Shakespeare en *El mercader de Venecia*: la conducta del judío Shylock es reprobable no sólo por la obligación que impone a Antonio de cobrarse una libra de la carne de su cuerpo a manera de interés, sino que además pretende cobrarla pese al fracaso de la operación comercial marítima de Antonio. Mientras, éste se muestra como el pío prestamista de Bassanio. La acomodación doctrinal también se produjo formulando nuevos modelos prácticos de préstamo que cumplieran las reglas de la moralidad católica. Éste fue el caso de Johann Eck, que defendió el denominado *contractus trinus*, adecuado para los asuntos mercantiles, entre otros muchos eruditos que buscaron armonizar la vida económica a la doctrina eclesiástica. El contrato triple fue muy popular en época medieval y en el Renacimiento como

subterfugio para el cobro de intereses. Como su nombre indica, combinaba tres contratos en uno: un acuerdo entre el prestamista y el prestatario para compartir beneficios y pérdidas del negocio emprendido por el prestatario; un contrato de seguro, por el que el prestatario garantizaba al prestamista una compensación por las posibles pérdidas en el negocio; y, finalmente, otro contrato de seguro por el que el prestatario garantizaba la restitución de una parte del capital al prestamista, expresada en un porcentaje que sería realizable en una fecha determinada. En el siglo XVI, este porcentaje de retorno estaba en torno al cinco por ciento. Aunque en 1586 Sixto V condenó el triple contrato, a lo largo del siglo XVII su legitimidad fue una de las principales discusiones de los casuistas.

4. LA RECONSIDERACIÓN DE LA USURA EN LA ALTA EDAD MODERNA

Unos 40 títulos de los 217 impresos publicados antes de 1600 trataron monográficamente el tema de la usura en la *Kress Collection* de la biblioteca Baker de Harvard. Las consideraciones fueron muy diversas y estas obras se escribieron en circunstancias también muy particulares. Mientras que en Inglaterra se legisló la posibilidad de establecer en un diez por ciento el interés habitual para los préstamos, al margen del parecer puritano, Thomas Wilson publicó en 1572 su *Discurso sobre la usura* condenando el pago de cualquier interés. Años antes, Charles Dumoulin había publicado en Francia su *Tratado sobre los contratos y la usura* (1546), que refleja las influencias calvinistas sobre el autor, al manifestar que era necesario un análisis profundo de la situación económica para determinar la posibilidad e imposibilidad de la prohibición canónica. Dumoulin abogó por la tolerancia de moderadas tasas de interés, pues toda prohibición de la usura provocaba una indefensión de los necesitados, al encarecer y dificultar las posibles ayudas. Los planteamientos de Dumoulin serían divulgados y reafirmados por Claude Saumaise en su trilogía sobre la usura de los años 1638 a 1640.

En 1673 Dutertre (que profesaría como padre Thorentier entre los del Oratorio) mantuvo posiciones severas y ortodoxas en su libro, de título muy explícito, *La usura aplicada y condenada por las Santas Escrituras y por la Tradición universales*. El asunto tuvo enorme trascendencia, pues como señaló el canónigo Lecorreur en su *Tratado de los billetes entre los negociantes* (1682-1684), legiti-

mar el cobro del interés era «cuestión de una gran consecuencia, porque si la práctica de los billetes es mala, se sigue necesariamente que casi todos los negociantes y muchas otras personas serán afectadas, porque viven en esa práctica sin ningún remordimiento, sin pensar que Dios esté interesado en ello [...] Pero, si esta práctica es buena, se sigue que no se puede condenarla y que muchos doctores que la condenan como mala están felizmente embrollados en un error tan pernicioso que arruina la mayor parte de las familias y que destruye el comercio». Sin embargo, la obra de Lecorreur no hizo más que provocar un aluvión de refutaciones y obras defensoras de los planteamientos eclesiásticos: Gaitte, Bulteau, Thomassino, Carrel, Lemaire, Gibonays... Entre ellos, el padre Semelier, que, a instancias del cardenal de Noailles, llegaría al extremo de falsificar textos históricos para reafirmar sus argumentaciones y conciliar la doctrina de la Iglesia con la jurisprudencia francesa (*Conferencias eclesiásticas de París sobre la usura y la restitución*, 1711).

En este panorama con varios siglos de polémica auestas, la Iglesia realizaría una intervención decisiva en 1745, promulgando la encíclica *Vix pervenit* (véase Apéndice, texto 2). Sus antecedentes se remontan al concilio de Constanza en 1414, en el que el obispo de París, Jean Gerson, ante las discusiones sobre la simonía y la usura, solicitó que deberían definirse qué era cada uno de estos conceptos, antes de legislar sobre estos delitos. La encíclica de Benedicto XIV *Vix pervenit* establecía que la usura nacía con el contrato llamado *mutuum* (préstamo), pero también señalaba que, junto a este contrato, aparecían otros en los que era legítimo el cobro de intereses. La encíclica reafirmaba la ortodoxia católica: consideraba al préstamo sólo como un acto de caridad o de bondad, en el que no se podía reclamar una cantidad superior a la entregada, fuera cual fuera la denominación que se le diera. Pero, si antes del préstamo, o en el momento de su acuerdo, el prestamista estipulara como condición recibir intereses, entonces ya no se trataba de un *mutuum*, sino de un préstamo convencional. Es interesante cotejar esta encíclica con un escrito anterior del pontífice, elaborado cuando sólo era obispo de Bolonia, el capítulo décimo de su *De synodo diocesana* (1748), aunque publicado con posterioridad a la encíclica. En el *De synodo* se afirmaba:

Todo provecho sacado del *mutuum*, precisamente en virtud del *mutuum*, como dicen los teólogos, es usurario, cuando el prestamista

no tiene el título de provecho cesante o de daño naciente, o cualquier otro título extrínseco al *mutuum*.

La encíclica conservadora se había promulgado en el clima polémico suscitado por el libro del marqués Scipione Maffei (1675-1755) *Del empleo del dinero*, 1744, escrito en defensa de un préstamo público al cuatro por ciento hecho por la villa de Verona, cuyas ideas fueron posteriormente seguidas por el abate Antonio Genovesi. Ambos plantearon, desde una óptica católica, posiciones similares a las sostenidas por el jansenista Nicklaus Broedersen. Maffei defendía en su libro la doctrina tradicional sobre la usura, pero, en el último capítulo, incorporaba un nuevo título extrínseco rechazado por los teólogos: la *lex principis*, la ley o costumbre del lugar, que podría justificar el interés en un préstamo. Con todo, la encíclica tuvo defensores, y su apologética fue escrita por el padre Daniel Concina en su *Exposición del dogma que la Iglesia romana propone creer sobre la usura* (1747). Asimismo, en 1787 Michele Azuni, uno de los mejores especialistas en derecho mercantil, continuaba asumiendo de forma plena la ortodoxia católica, sirviéndose de la *Vix pervenit* para reafirmar la gratuidad del préstamo. Sin embargo, los hombres de negocios encontraron los medios para garantizar el cobro de intereses. Puesto que la Iglesia no prohibió los regalos, los banqueros italianos continuaron en estos años remunerando los depósitos a plazo con un interés fijo, la ya mencionada *discrezione*.

Los tiempos cambiaban, definitivamente. En 1765 se imprimió el artículo sobre la usura en la *Enciclopedia* y en 1769 Turgot presentó su memoria sobre los préstamos de dinero. En la memoria se demuestra la legitimidad de los préstamos de dinero con interés, como consecuencia inmediata de la propiedad de las sumas prestadas, aunque censurando la usura (cobro de un interés excesivo). Más adelante llegaría el famoso ensayo de Bentham. Después del Código napoleónico de 1804, aceptado rápidamente por los principales países europeos, la Iglesia comenzó a abandonar su vieja doctrina sobre el interés. En 1830 la Sagrada Penitenciaría Romana dio instrucciones a los confesores para no molestar a los penitentes que prestaran dinero, siempre y cuando lo hicieran con las tasas legales de interés sancionadas por la legislación civil. La doctrina eclesiástica, sin embargo, continuó defendiendo el principio de que el *mutuum* era un contrato específico *per se*.

5. OTRAS DISCUSIONES ECONÓMICAS DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Pero la usura sólo fue uno de los temas económicos abordados por la Iglesia y los intelectuales cristianos. Particularmente, los escolásticos, desde la primacía de la defensa de la libertad individual, avanzaron muchas problemáticas contemporáneas. Hasta al punto de que la escuela de Viena del siglo XX ha visto en la Neoescolástica hispánica sus raíces. Todas estas cuestiones fueron muy tratadas por los escolásticos, como asuntos muy trascendentes en la ética social propugnada por el cristianismo. Recordemos que el primer elemento de acercamiento a las cuestiones económicas por estos eruditos fue ético y legal: la justicia social. En este sentido, sin embargo, se estaba lejos de la acepción actual del término. Desde Tomás de Aquino, los escolásticos distinguieron entre la justicia distributiva y la justicia conmutativa. La justicia distributiva se vinculaba al lugar que cada uno ocupara en el orden estamental y no se basaba en criterios de igualdad; pues cada persona, de acuerdo con su lugar social, participaba con una parte determinada de la riqueza global. La justicia distributiva, de esta forma, regulaba fundamentalmente la distribución de la riqueza y la renta. Las formas de distribución variaban entre sociedades, de acuerdo con sus estructuras particulares. Mientras, la justicia conmutativa se refería a las relaciones entre individuos y se fundamentaba en el principio de igualdad absoluta. Su norma fundamental prescribía que todo lo recibido debía ser igual a todo lo devuelto por cada individuo en el intercambio de riqueza. Esta justicia conmutativa se aplicó en el establecimiento de las doctrinas sobre valor y precios.

En las siguientes páginas abordamos las principales cuestiones suscitadas: la defensa de la propiedad privada y la problemática de la comunidad de bienes; la obligación de la limosna; el justo precio, el monopolio y la libertad de mercado; los impuestos y la moneda; y la cuestión de los cambios, que abordaba la licitud del gran instrumento financiero de la época, la letra de cambio.

5.1. La defensa de la propiedad privada

Respecto a los temas de la comunidad (o comunicación) de bienes y de la propiedad privada en la época moderna, cabe recordar que su consideración había dado lugar a obras muy importantes entre los grandes escritores cristianos Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y Tomás Moro. En este punto, los escolásticos españoles explicaron

la posibilidad de reconciliar el principio de la ley natural, que afirmaba la entrega en común de los bienes a la humanidad por Dios, con la propiedad privada. Para ello se planteó el derecho de gentes, que habría impuesto la *divisio rerum* en determinadas sociedades o debido a circunstancias concretas, sin alterar el acuerdo en que el derecho natural o el derecho divino asumieran la comunidad de bienes, sin que ello obligara a la humanidad a la adopción de una obligatoria solidaridad. En relación con todo ello se planteó la problemática de la limosna, una reflexión comprometida con la situación de incremento de la pobreza en la Europa del siglo XVI. En este marco tendría lugar la famosa polémica entre Domingo de Soto y Juan de Medina sobre el derecho de los pobres a mendigar y la actitud social para con ellos. La defensa de la libertad de ser pobre por parte de Soto contrastó con las posiciones más disciplinarias de Medina. El debate español sólo fue un episodio de la discusión a nivel europeo que desencadenó las leyes de represión de la mendicidad, en el marco del disciplinamiento social que se impuso entre católicos y protestantes.

5.2. El tratamiento del precio justo

En lo relativo al justo precio (justiprecio), los monopolios y el comercio, las consideraciones escolásticas fueron muy liberales. Para los escolásticos, el justo precio de los bienes fue muy claro: era el establecido por el juego libre de la demanda y la oferta (o que denominaban precio natural), basado en una estimación libre entre compradores y vendedores, aunque jamás se discutiera la posibilidad de que la autoridad civil establecería leyes regulando los precios en casos de emergencia o colusión (entonces se trataba del precio legal). Acordar precios entraba dentro de la categoría prohibida de los monopolios, muy censurados por la Iglesia, en todas sus formas (salarios, comercio, producción, distribución...).

Uno de los más autorizados comentaristas de la *Summa* de santo Tomás de Aquino, el cardenal Cayetano (Tomás de Vío, 1468-1534), aportó una definición concreta, en su análisis de la cuestión *77 secunda secundae*, que trata sobre los contratos. Afirmó que el precio justo era aquel que «en un momento dado, puede ser acordado por los compradores de común acuerdo y sin ningún fraude ni coerción», garantizando el mecanismo del mercado como variable en la fijación de los precios. Por su parte, el fraile dominico Tommaso Buoninsegni (m. 1609), en su tratado sobre los negocios lícitos, ad-

virtió que el justo precio no permitía gradaciones, ya que toda mercancía sólo tenía un precio en el mismo mercado, fijado por estimación común (*communis aestimatio*, término que en la literatura escolástica aparece indiferentemente con el de *aestimatio fori*, estimación del mercado). Durante el siglo XVI aparecieron dos detractores de estas teorías, seguidores de John Duns Scoto. Tanto John Mayor (1469-1550) como Johannes Consobrinus (João Sobrinho, m. 1486) mantuvieron que el justo precio correspondía al precio de costo más una cantidad de beneficio y una compensación por el riesgo. Este planteamiento sería muy discutido por la escuela de Salamanca, en la que destacó la posición de Francisco de Vitoria (1480-1546) y la de Luis de Molina (1535-1600), el primero en utilizar el término «competencia» (*concurrentium*) en la explicación de la formación de precios. Sin embargo, Molina y Martín de Azpilcueta (1491-1586) mostraron reticencias a asumir la regulación de precios por parte de la autoridad pública.

Los autores españoles de los siglos XVI y XVIII consideraron que existían cuatro clases de precios: legales y naturales, justos e injustos. Esto es, los establecidos por un «precio justo, que viene fijado por la autoridad pública mediante ley o decreto público» (precio legal, Luis de Molina); aquellos precios, «que las cosas tienen por sí mismas, independientemente de cualquier ley humana o decreto público» (precio natural, Luis de Molina), definidos a través de un criterio más o menos objetivo, que después podían tener distintas consideraciones morales de justicia o injusticia.

En conexión con el justo precio, se establecía la necesidad de la libre competencia y se censuraban los monopolios.

Para el jesuita Luis de Molina, los monopolios eran los pactos entre mercaderes para fijar un precio máximo a partir del cual no compraban o un precio mínimo por debajo del cual no vendían, pero sería Leonardo Lessio quien desarrolló más refinadamente el concepto. Para ello, Lessio distinguió cuatro clases de monopolio: el basado en vendedores que fijaban un precio mínimo; el conseguido mediante algún privilegio del príncipe; el consistente en la acaparación de bienes; y el basado en impedimentos a la importación de mercancías por parte de otros. A partir de esta distinción, Lessio señala que quien incurre en estas prácticas resulta punible eclesiástica y civilmente, porque atenta contra la caridad y contra la justicia conmutativa, con lo que resultaba una ofensa pública que debía ser perseguida por los tribunales. Esta doble consideración de la doctrina escolástica acabó por reflejarse en la legislación del reino, hasta

el punto de que muchas leyes incluían en su argumentación jurídica la distinción escolástica entre el *forum conscientiae* y el *forum iudicii*. Conviene recordar, en cualquier caso, que Lessio se mostrará favorable a la actuación del príncipe en la fijación de precios, en atención a circunstancias determinadas (*spectatio circumstantiis omnibus*), como el coste, el riesgo y las condiciones de mercado, en un intento de buscar el compromiso entre posiciones contrarias.

Asimismo, en el mundo protestante se continuó el espíritu escolástico en el tratamiento de la cuestión del monopolio. Martín Lutero se mostró tan apegado a la visión escolástica de los monopolios como a la de la usura. También es evidente la influencia en William Ames, Philippus Caesar, Thomas Rogers, Thomas Wilson o Richard Baxter, varios de los ideólogos que Weber consideró ejemplares de la ética protestante que favoreció el desarrollo del capitalismo. El predicador puritano Richard Baxter (1615-1691), por ejemplo, defendió que el justo precio era el precio de mercado en ausencia de cualquier tasación que estuviera fijada legalmente. Desde Europa, estas doctrinas pasarían a la América inglesa colonial de la mano del reverendo John Cotton (1584-1642). Además, tal y como señaló E. Heckscher, las ideas escolásticas estarían en la base de muchas de las primeras doctrinas del mercantilismo inglés.

En el mismo siglo XVII, desde ópticas calvinistas (Johann Althusius) o católicas (Giovanni Domenico Peri), el monopolio continuó siendo la suma de todas las perversidades, siendo definido como la práctica de comprar o vender a un injusto precio con el deseo de una ganancia ilícita. En este sentido, Peri subrayó que una de las características del monopolio era su carácter conspirativo, que se extendía a las compraventas de mercancías, pero también al acaparamiento de monedas por los banqueros, que creaban situaciones artificiales de falta de capitales. Estas teorías escolásticas, en las que la teoría del monopolio sólo era un apéndice a las consideraciones sobre el precio justo, seguidas por el mundo protestante, llegarían a través de Hugo Grocio y Samuel Pufendorf hasta Adam Smith.

5.3. Dinero, moneda y fiscalidad

La preocupación de los escolásticos por el interés y la usura les condujo a discutir también sobre el tema del dinero y de la moneda. En este sentido, los escolásticos españoles colocaron en el siglo XVI los fundamentos de la teoría cuantitativa del dinero. Domingo de Soto (1553), Martín de Azpilcueta (*Comentario resolutorio de cambios*,

1556) y Tomás de Mercado (*Suma de tratos y contratos*, 1571), luego seguidos por Luis de Molina y Juan de Mariana, siguieron siendo metalistas, partidarios de una moneda fuerte de contenido mineral puro, pero avanzaron una explicación del valor del dinero mediante el análisis de su oferta y su demanda, de su cantidad. De este modo establecieron una estrecha vinculación entre dinero y precios y la relación de causalidad entre aquéllos y éstos.

La Iglesia y el estamento religioso durante la época moderna hubieron de hacer frente al nacimiento de las fiscalidades regias y, en consecuencia, al pavoroso y crónico déficit fiscal de las monarquías confesionales. La bula *In coena Domini* estableció, en este panorama, la inmunidad fiscal del clero y, sobre todo, señaló la injusticia de la imposición de nuevos tributos de forma arbitraria. En muchos sentidos, la Iglesia y el pensamiento escolástico se hicieron eco de las reflexiones de autores contractualistas, que advirtieron sobre los límites de ejercicio del poder regio. Como señalaba Philippe de Commines, «¿Existe algún rey o señor en la tierra que tenga poder, al margen de su dominio, de imponer un tributo de dinero sobre sus súbditos, sin otorgación o consentimiento de aquellos que deben pagarlo, si no es con tiranía o violencia?». En esta línea, el jesuita Juan de Mariana realizó una serie de reflexiones muy particulares sobre la fiscalidad en sus *De rege et regis institutione* (1599) y en el *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (1609). Mariana defendió el precepto escolástico de la superioridad del pueblo sobre el monarca. De este modo, al margen del necesario consenso en los tributos, su producto debía principalmente servir a las necesidades del pueblo. De lo contrario, se convertiría en tirano, como todo aquel que cargara «pechos sobre sus vasallos sin consentimiento del pueblo». Estos principios tributarios los extendía a la moneda, realizando una crítica feroz sobre las manipulaciones del vellón castellano y afirmando su carácter fraudulento.

5.4. Las ferias de cambio y sus operaciones

Otro punto tratado por los escolásticos fue el relativo a los cambios. La historia del mercado de letras de cambio tiene un origen medieval, pero alcanza su mayor desarrollo a partir del siglo XVI. Los intercambios comerciales y financieros en esta época se concentraron en ferias periódicas que liquidaban, en gran parte, las operaciones mediante la compensación de los saldos contables, emitiendo nuevas letras de cambio sobre las futuras ferias. Los cambios habían

sido secularmente tachados de usurarios durante la época medieval y, en el siglo xv, Antonino de Siena había recrudescido estos ataques. En todo caso, los escolásticos de comienzos de la época moderna seguían sin percibir la crucial conexión establecida entre las operaciones de cambio (*cambium*) y la banca. El *cambium minutum*, el simple cambio de una moneda por otra, era el mecanismo más rudimentario en las operaciones financieras, pero implicaba normalmente la especulación con la diferencia de valor de la moneda en los mercados. Junto a esta simple acción se fueron generalizando prácticas muy complejas, que permiten hablar en esta época de una auténtica ingeniería financiera, con lo que Domingo de Soto (1494-1560) llegaría a escribir de las operaciones de cambio que eran «siempre suficientemente abstrusas por sí mismas, pero que acababan por hacerse más intrincadas, a causa de los subterfugios inventados cada día por los mercaderes, y más oscuras, a causa de las opiniones contradictorias de los doctores». Paradójicamente, pequeños cambiadores y propietarios de casas de empeño fueron víctimas de periódicas campañas de persecución, mientras que los grandes banqueros, con conexiones internacionales, no fueron perturbados en sus negocios.

En todo caso, el tema principal de debate giró en torno al *cambium per litteram*, el practicado mediante letras de cambio, uno de los aprobados por Antonino. En este sentido, su doctrina fue completada con la del cardenal Cayetano, que, en su tratado sobre los cambios, evidenció estar muy bien informado sobre las cuestiones bancarias. Cayetano definió, en conformidad con la dialéctica escolástica de la época medieval, el *cambium* como *permutatio*, uno de los tradicionales contratos recogidos por el derecho romano, y no lo asimiló al *mutuum*. Así otorgó una carta de legitimidad a lo que conocemos como cambio real, con la salvedad que dicha operación, según Cayetano, debía implicar necesariamente que la letra de cambio se pagara en una plaza diferente a la de emisión del documento. Con ello se buscaba evitar el cambio seco (*cambium siccum*), que establecía emisión y pago en una misma plaza, acordándose el pago de unos intereses al margen del mercado de cambios, que encubría una operación de préstamo. En esta operación de cambio sólo intervenía la *distantia temporis* (en distinto momento), pero no se cumplía con el requisito de la *distantia loci* (en distinto lugar).

En relación con la trascendencia de estas operaciones, la Iglesia legisló en diversas ocasiones sobre los cambios. En 1560 Pío IV censuraba los cambios secos y establecía la pena de excomunión y el

pago de 2.000 ducados a la Cámara Apostólica para quienes se enriquecieran mediante el uso de cambios y recambios a costa de los curiales. En *Ex debito pastoralis officii* Pío V aprobaba, el 25 de noviembre de 1569, los estatutos presentados por los mercaderes de Bolonia. Estipulaba los días laborables y ordenaba hacer los cambios en escudos de oro, con indiferencia de las plazas. Este *motu proprio*, asimismo, detallaba el calendario de plazo de pago de las letras en las diversas plazas italianas, francesas, inglesas, españolas y flamencas. Era un documento ambicioso que, sin embargo, no tuvo una gran aceptación.

Por ello, en 1571 Pío V promulgó una decretal o constitución contra los abusos cometidos en las operaciones de cambio (*In eam pro nostro*), el documento más importante sobre esta cuestión durante toda la época moderna (véase Apéndice, texto 7). El 28 de enero de 1571, el Pontífice condenó todos aquellos cambios en los que estuviera convenido pagar un «interés fijo y determinado», además de prohibir todas las operaciones con letras de cambio en que no se respetara la efectiva circulación de la letra entre ferias celebradas en lugares distintos. De este modo, el documento sólo daba legitimidad a los cambios reales, negociados en un «mercado fijado por el libre juego de la oferta y de la demanda. Señalemos, en todo caso, que el mercado al fijar la cotización tenía en cuenta el interés» (Roover). Finalmente, el papa censuraba a los monopolizadores y acaparadores de moneda, que creaban crisis de liquidez e insolvencia. Asimilaba las penas de los infractores a las de los usureros.

Lo más importante de este documento es que establecía las condiciones para considerar la operación de cambio como real, y por tanto verdadera y legal: 1) el cambista debía respetar el plazo de pago acordado; 2) no debía en ningún caso pactarse un porcentaje de interés; 3) se debía evitar «recambiar» entre las distintas ferias de un lugar, sólo era lícito el cambio referido a las ferias primeras de cada plaza; 4) para evitar malentendidos debía fijarse el plazo de pago, acorde con la distancia de los lugares implicados en la operación.

Pero, tras la decretal de 1571, la doctrina sobre los cambios se vio afectada por una falta de nitidez. Muchas obras de teólogos y moralistas se perdieron en las consideraciones de casos particulares —que llenaron de ambigüedades el cerebro de los teólogos, apostilló el autor del mejor manual de mercaderes de la época, Giovanni Domenico Peri— en los que la amenaza de la usura parecía, finalmente, no cumplirse.

De este modo, en 1574 Gregorio XIII elaboró un rescripto dirigido al arzobispo de Palermo que trataba sobre las operaciones de «retorno» de letras de cambio, un medio especulativo usado por los cambistas, que daban dinero a cambio mediante letras y luego se hacían cargo ellos mismos de su pago en otra plaza, para garantizar una posterior remisión con ganancias. En el rescripto se planteaba si esta operación estaba incluida entre las prohibiciones de Pío V. La respuesta papal manifestó una falta extrema de unidad doctrinal. Consideró que los recambios no constituían cambios secos y abrió la puerta a la creación de nuevas ferias. Los teólogos católicos dispondrán, desde entonces, de dos fuentes alternativas de legitimación pontificia, con posturas más severas o más laxas.

Precisamente en el siglo XVI se había producido una expansión de las redes de crédito, con la aparición de las ferias de Castilla, Lyon, Fráncfort y, sobre todo, Besançon, como centros de compensación a nivel europeo. Las principales, desde 1579, fueron las ferias itinerantes de Besançon (Piacenza, Nove), iniciativa de los banqueros genoveses, que monopolizaron los negocios financieros de la monarquía hispánica. En estas ferias las operaciones financieras alcanzaron un grado de sofisticación altísimo, que provocó complejos juicios escolásticos. Estas divagaciones sobre contratos llegarían a su máxima complejidad en las extensas y laberínticas obras de Sigismondo Scaccia (1568-1618), *Tractatus de commerciis et cambiis*, 1619, y Raffaele della Torre (1578-1666), *Tractatus de cambiis*, 1641, en cuyas páginas varios capítulos se dedicarían a dilucidar si la operación de cambio era un préstamo, una permuta, una compraventa o un contrato *sui generis*. El principal problema fue el *cambio con la ricsorsa*, una operación que consistía en continuos reenvíos de letras y protestos de estas letras entre Génova, u otra plaza, y las diferentes ferias celebradas anualmente en Besançon. Lo que simplemente era un descuento aplicado bajo la forma de transacciones de cambios ficticios obsesionó a teólogos y juristas, que cayeron en una red de tecnicismos y contradicciones explicativas que contribuyó, sin duda alguna, al desprestigio de la economía escolástica. De este modo, con las monumentales obras de los cardenales Juan de Lugo (1583-1660) y Giambattista de Lucca (1613-1683), se ponía de manifiesto el agotamiento del método y la teoría escolásticos en torno a la cuestión cambiaria y que «un desarrollo posterior no dependería de mayores elaboraciones o refinamientos, sino de una completa renovación del aparato analítico» (Roover). Todo ello siempre estuvo acompañado por las dificultades de armonizar la práctica comercial

con las tesis canónicas. En 1625 el papa Urbano VIII decretó la nulidad de dos de las tres operaciones habituales de recambio practicadas en Génova. Pero la reacción de los mercaderes fue tan opuesta al parecer pontificio que, en 1631, la Iglesia reconsideró su posición y aprobó la praxis genovesa.

6. CONCLUSIONES

Esta continua adaptación es un ejemplo, de entre tantos, de cómo, más allá de la Escolástica y de sus disposiciones legales, el catolicismo consiguió también hacerse un hueco en el mundo moderno. El neoestoicismo, por ejemplo, recuperó entre 1580 y 1640 las doctrinas estoicas clásicas tardías, principalmente romanas, conformando un discurso político y social dirigido sobre todo a la nobleza pero que contaba con elementos de innovación económica destacables. El neoestoicismo rescataba el *sustine et abstine* de Séneca o Epitecto y, en líneas generales, subrayaba para la vida pública y privada la bondad de los valores de la firmeza, paciencia y disciplina. En parte, al ser un estilo de vida se ha relacionado al neoestoicismo con la aparición paulatina de una sociedad civil europea articulada en torno a valores de amistad, la práctica de la conversación, la ética pública o la beneficencia y, sobre todo, con unos valores económicos y sociales que avanzaban la teoría y la práctica del mercantilismo. Aunque muchos de sus preceptos se basaban en una defensa del estamento nobiliario, que debía asumir no sólo el gobierno de los ejércitos sino también convertirse en consejero principal del monarca (la extracción honesta de los ministros del rey, exceptuando a aquellos que ya tuvieran una *virtus eximia*, era imprescindible, y deberían ser también muy piadosos), lo cierto es que, a través de su defensa del intervencionismo regio en los asuntos eclesiásticos y de una visión utilitaria de la riqueza, el neoestoicismo intentó incidir en una renovación del orden europeo de esta época. La figura de Justo Lipsio es, en este sentido, paradigmática, pues se pronuncia en defensa de la unión íntima de los dos poderes, de un yugo humano que debe acompañar al yugo divino («No conferimos ninguna preeminencia al príncipe sobre la Iglesia; lo que queremos es que él elimine de ella la violencia, el fraude, el tumulto y los males exteriores»), y aborda en sus escritos el necesario enriquecimiento del príncipe y de sus súbditos, desechando las consideraciones habituales de la opulencia como primer paso a la decadencia engendrada por la

molice. El neostoicismo representó una posibilidad de desarrollo de ideas más proclives al bienestar del reino en relación con un aumento de las actividades económicas de los súbditos y de una dirección firme de la política comercial por parte de los monarcas. Desde el catolicismo se siguieron, pues, ideas y prácticas económicas comunes a las del ámbito protestante, donde supuestamente éstas se habrían dado en exclusiva.

Ciertamente, en su estudio publicado en 1905, Max Weber defendió la idea de un protestantismo, y más específicamente el calvinismo, facilitador del nacimiento del capitalismo. Las consideraciones actuales sobre la poca trascendencia del calvinismo en la doctrina sobre la usura y la mayor importancia de las legislaciones civiles en la regulación de los intereses —consecuencia directa de la extensión de las regalías, la reclamación por los poderes absolutos del control de las economías nacionales— han matizado mucho este argumento. Hoy sabemos que la teoría social y económica calvinista inglesa que se desarrolló en Inglaterra fue mucho menos permisiva sobre la usura que la coetánea tratadística católica. Por su parte, los escolásticos proporcionaron argumentos y justificaciones para lograr escapatórias a la prohibición tajante de la usura en el mundo católico. En este sentido, el desarrollo del capitalismo no quedó tan obstaculizado como sugirieron las tesis de Weber y Tawney. Con todo, Hoover destacó que la casuística sofisticada y la intrincada serie de excepciones aportadas por la Escolástica redundaron en un desprestigio de ésta ante los pensadores reformistas y los primeros economistas laicos, reflejado en el actual componente peyorativo de esta palabra y sus derivados. Ahora bien, cabe reconsiderar esta acusación de hipocresía, que se ha convertido en una especie de tópico. Teólogos y canonistas católicos han sido presentados como pensadores que en la base de su razonamiento económico y ético prohibían absolutamente el interés, pero minaban (y adulteraban) su doctrina original añadiendo un gran número de excepciones. Estas críticas de oportunismo e hipocresía abundaron en la misma época moderna, pero tuvieron un relanzamiento en el debate de Luján Brentano con Max Weber y han llegado hasta nuestros días. Sin embargo, como señala Van Houdt, tal juicio no merece sino el calificativo de reduccionista, como caricaturizador y desconocedor del funcionamiento complejo de la teología moral escolástica. Más aún si consideramos que tan intrínseca a la Escolástica económica fue la tradición como la permanente renovación e innovación intelectual. En realidad, esta innovación o renovación obedecía a la propia ló-

gica del método escolástico. Un proceso dialéctico en el que opiniones divergentes o en conflicto sobre problemas específicos eran confrontadas y argumentadas para encontrar una síntesis, que muy bien podía ser discutida con posterioridad por otros autores que usarían un procedimiento idéntico de evaluar opiniones contrarias.

En este sentido, tampoco podemos olvidar la importancia de la casuística jesuita, que de forma latente facilitó la concordia entre la práctica católica y las operaciones comerciales y financieras del naciente capitalismo. La actitud jesuita ante los conceptos y situaciones de bancarrota, moneda, préstamo de dinero, libertad comercial y específicas condonaciones de la usura y el interés, permitieron que, también en el mundo católico, el cristianismo no obstaculizara de forma irremediable la expansión económica de Occidente. En su estudio *The Rise of Economic Individualism*, publicado en 1933, H. M. Robertson concluyó:

El argumento según el cual el calvinismo relajó la disciplina del cristiano en su comportamiento ante los asuntos económicos es incierto. El jesuitismo relajó mucha más que cualquier otra rama religiosa esta disciplina. Pero ello no fue debido a que el jesuitismo fuera especialmente favorable al estímulo del espíritu capitalista, sino porque los jesuitas fueron, como los más preeminentes casuistas y confesores, quienes estuvieron más en contacto con el mundo laico, con sus anhelos y sus dificultades.

Otra válvula de escape, pues, para esa necesaria adaptación del catolicismo a la realidad social y económica europea durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Si la doctrina sobre la usura no impidió el desarrollo capitalista, sí que tuvo posibles efectos importantes al incrementar los costes de las operaciones de crédito y, por consiguiente, los costos y el riesgo de la puesta en marcha de actividades económicas. Pero al menos cuantitativamente, siguiendo el trabajo de Cavalcanti, Parente y Zhao sobre Inglaterra (2003), la permanencia dentro del catolicismo y la consiguiente no adopción del «espíritu capitalista» calvinista en ese reino únicamente habrían supuesto un retraso de sólo 35 años en sus pautas de desarrollo económico. Por ello, las únicas dos importantes razones que conectaron el protestantismo y el capitalismo fueron que: 1) la Reforma protestante coincidió temporalmente con la expansión de la economía europea y la consiguiente revolución en el uso y negociación de las inversiones de capital; y 2) en los territo-

rios en que triunfó el protestantismo, el poder tradicional de la Iglesia desapareció o quedó seriamente mermado y las censuras sobre la usura (que persistieron) no tuvieron un mecanismo de aplicación, más allá de la apelación a la conciencia individual cristiana. La conciencia cristiana protestante, en su desarrollo histórico, fundamentalmente se articuló a partir de este tipo de apelaciones confesionales muy individualizadas. Posiblemente, por ello se avanzó en la senda del desarrollo capitalista. De este modo, el espíritu puritano no engendró necesariamente el capitalismo, pero quizá sí que contribuyó a crear un marco ético favorable a su desarrollo. El mismo proceso se daría, en menor grado, en el mundo católico. La confesionalización adecuaría el mundo civil al canónico en la Europa moderna, con un desarrollo teórico que avanzaría muchas de las inquietudes y temas planteados por los economistas contemporáneos.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Decretal sobre los cambios de 1571, comentada por Tomás de Mercado*

Capítulo XII: Do se contiene y explica la decretal, que nuestro Santísimo Padre Pío V Pontífice Romano promulgó agora sobre los cambios.

Mas a tiempo estamos de probar, si este su deseo que tienen, de que la Sede Apostólica les determine lo que deben hacer, y evitar, es verdadero y eficaz, o vano y tibio. Pues ya nuestro Santísimo Padre Pío quinto, ha establecido y promulgado, una decretal sobre los cambios. Do *de verbo ad verbum* ordena, manda, determina, cuanto en esta obra enseñamos.

Lo primero, como en la primera edición dije, que si la Iglesia desto tratase, no había de reprobador generalmente el arte, sino el mal que en ella se comete. Así en esta decretal se hace, que no condena del todo del oficio, ni su uso, sino los males que en él se ejercitan. Así en las primeras palabras, lo llama uso lícito, aunque muchas veces viciado y corrupto, con la demasiada codicia. Cuyo tenor y sentencia a la letra interpretada en nuestro lenguaje es ésta que se sigue: con aviso, que lo que va de letra menuda, es nuestra breve glosa y comentario.

Pío Obispo, Siervo de los siervos de Dios, *ad perpetuam rei memoriam*. Lo que según nuestro oficio pastoral con diligencia cuidamos, es no diferir a las ovejas de nuestro Señor, los remedios oportunos, para la salud de sus almas. Por lo cual oyendo decir, que el uso lícito de los cambios (que la necesidad y utilidad pública introdujo) muchas veces por la codicia de ganancias ilícitas, de tal manera se deprava, y corrompe, que so título de cambio,

muchos ejercitan la maldad usuraria, juzgamos ser muy conveniente responder con esta decretal (que siempre ha de durar) a las preguntas y peticiones, que sobre estos negocios de cambios, poco ha se propusieron. Para que ni a los engañadores, su engaño les ayude, ni a los simples su ignorancia los pierda. Que así ejercitamos el oficio pastoral, estudiando y procurando con toda diligencia escapar por todas las vías positivas del peligro del infierno, el ganado que a cargo tenemos.

Cerca de este texto, es de saber. Que entre los oficios principales de la Sede Apostólica, uno es ser maestro de la Iglesia católica, para enseñar el camino de su salud con toda la doctrina católica, verdadera y necesaria para conseguirla.

Este magisterio le dio Cristo a San Pedro y a sus sucesores: constituyéndolo pastor universal de sus fieles. Cuyo pasto principal es verdad y ley. Verdad que conozca, ame y siga: ley que obedezca. Y todo en fin es verdad, y es justo lo sea. Porque la verdad es el manjar del alma. Sino que entre las verdades, unas son prácticas, que son las leyes que debemos guardar otras especulativas, que son los artículos, que hemos de creer. Mas porque a nuestra seguridad, y aun dignidad, no conviene que estribemos en ciencia, ni en ingenio del hombre, que es sumo Pontífice, sino (como dice San Pablo) en Dios, este magisterio Pontifical, es en el Papa cosa sobrenatural como también lo es su autoridad, no dada por los hombres sino recibida inmediatamente de Dios. El cual no se funda en la prudencia ni saber humano. Aunque es muy justo sea doctísimo en estas letras, mayormente teologales, sino en la asistencia del Espíritu Santo, que le da a entender sin falencia alguna, todas las verdades necesarias a nuestra salud.

Esta doctrina es certísima y antiquísima, sobre la cual principales varones han tratado doctísimamente grandes cosas. Tiene firmísimos fundamentos, mas tales que no conviene descubrirlos en este lugar, sino suponerlos. Una sola razón bastará a manifestar: cuán verdad es. Conviene a saber, que desde la muerte de los Apóstoles, siempre los fieles en cualquier parte del mundo viviesen, han acudido con sus dudas tocantes a la ley, y a la fe por declaración y enseñanza a la Sede Apostólica. Según parece evidente por los libros, así canónicos como seculares escritos en diversas edades y reinos del orbe. Do vemos que en todos los siglos, que desde el fallecimiento de los apóstoles acá han pasado, siempre los Cristianos, así simples como doctos (esto es) todos los Obispos, todo el clero, y el pueblo: han ido al Papa proponiéndoles las dudas y cuestiones más graves, concernientes a nuestra religión, suplicándole con humildad, les enseñase y determinase lo que en aquella materia habían de tener, o creer, o hacer: y él les ha respondido de palabra, o por escrito siempre la verdad. Y como a tal perpetuamente la Iglesia católica ha recibido sus respuestas y determinaciones, quietándose, y sosegándose con ellas.

Porque dado sean respuestas de hombres, son lo uno inspiradas por Dios, y dichas por boca de hombre, que él nos dejó, y pone en su lugar, y a quien nos manda, que en semejantes causas acudamos, como a columna inexpugnable de la verdad para saberla.

Por las cuales razones está Dios (hablando a nuestro modo) obligado a tener siempre de su mano al hombre que en su lugar nos preside, para que jamás en lo que nos muestra, yerre, y nosotros quedamos obligados a tener y obedecer sus estatutos y decretos como preceptos divinos.

Estas cartas responsivas de su Santidad (porque en ellas se contiene su parecer) que en latín, se dice decreto, se llaman epístolas decretales. Así que decretal es una epístola pontifical que contiene la definición, y determinación de la Sede Apostólica, con que responde a lo que, o todos o algunos fieles le preguntan como a pastor y doctor general suyo. Siguiendo pues este uso necesario, y costumbre antiquísima de todos los católicos, algunos tratantes ofrecieron habrá poco, algunas dudas que tenían en esta materia de cambios al Papa, suplicando les determinase en ellos lo lícito e ilícito. Y esto es lo que el texto dice. Acordé responder en esta decretal a las preguntas que se me pusieron poco acerca de los cambios. De todo lo cual se sigue cuán verdadero es todo lo en ella determinado, y cuán necesario obedecer todo lo que en ella se manda.

Por lo cual primeramente condenamos todos los cambios, que nombran secos. Que se hacen desta manera. Unas veces fingien que dan a cambio para alguna feria, a do quien recibe el dinero, da sus letras, mas no se envían.

Éste es el primero que condenamos en el capítulo séptimo, y octavo.

Otras veces, ya que se envían, se vuelven, sin cobrarlas, y se cobran en el mismo lugar, que el cambio se celebró.

Éste es el segundo embuste, que abominamos. Especialmente, como allí advertimos, y la decretal da a entender, cuando el enviarla fue una pura ceremonia. Esto se hace las más de las veces que se cambia a caballeros, y señores. Que dan sus letras unas veces fingiendo el nombre del responsal (porque no tienen ninguno real ni verdadero) otras a su mismo factor del cambiador, o a quien él señala, y quiere. Las cuales se vuelven como se fueron, sin cobrarse. También cuando dan a cambio a muchos mercaderes, que no tienen hacienda en ferias, ni pretenden en tomar el dinero, más de hacer tiempo, hasta que alías cobren, o venga la flota. Porque también las letras destes, se vienen a pagar aquí. Aquí entran juntamente todos los cambios, que se hacen con las letras en el viento, entre el cambiador, y su agente, unas veces con licencia del que sacó, otras sin ella. Lo cual también se condena en otro párrafo más abajo. Porque siempre se vienen a pagar en el mesmo lugar do se escribieron, o en otro cercano, no do se libraba.

La razón en que se funda esta Decretal extensamente se explicó arriba. Y a lo que podría alguno decir, ¿por qué he de perder yo por el ser el otro ruin? ¿O qué podré ganar en caso falte la paga? Allí advertimos, que hacía mucho al caso, para interesar algo en caso la letra no se cumpliese, si sabía, o sospechaba de vehemente el cambiador, al principio, que no se habían de cumplir acullá las quitanzas. O si creyó de cierto, que se cobrarían. Que a

saber la falta, no puede interesar cosa, por ninguno destes colores, cuanto más el mismo interés del cambio. Mas si no lo supo, podrá pretender, no el interés del cambio, que hizo (pues realmente no es cambio, cobrándose en el mismo lugar) sino, o la pena concertada entre los dos, o el daño que incurrió, de haberle faltado. De lo cual abajo hablaremos, declarando cómo permite esta decretal se haya este interés, y con qué condiciones es lícito.

Aunque en esto se me ofrece de nuevo advertir. Que también si quien tomó a cambio, sabía que no se cumplirían sus letras, queda obligado a los daños, mas si libró en persona que suele pagar sus cédulas (de arte que como quien dio trató el negocio con buena fe, también quien recibió libró creyendo cumpliría su factor) a muy menos está obligado, si por ruindad, y tiro del responsal, o por ausencia o muerte no se cumpliesen. Que en estos cargos, que se incurren indirectamente, mucho releva o agravia la buena, o mala fe e intención. Lo cual no hace en los otros, que directamente se incurren. Como si vendo a más del justo precio, creyendo, o que es el justo, o que dado sea demasiado, lo puedo llevar, debo restituir ensabiendo la verdad. Mas en este cambio, que vamos deslindando, si me fío con razón de un tercero, que pagará, como otras veces ha hecho, e izquierdea, por ventura no debo nada. Parece que no le soy yo tanto causa en semejante falta del nocumento¹, cuando el factor que faltó. Inconvenientes, y riesgos son, que no se pueden del todo excusar, ni impedir, ni menos prevenir. Volviendo a la decretal, condena el cobrar la quitanza por entero en el mismo lugar do se dio el dinero por no haberse pagado, do se remitió. En cuya reprobación no pocas palabras gastamos en los capítulos ya citados.

Lo tercero sin recibir letras algunas dan su dinero, y lo cobran en el mismo pueblo que lo dieron, y así concertaron al principio que ésta era su intención y así se entendían. Que ni había en la feria verdaderamente responsal.

Este cambio seco, no creo es raro, aunque mucha confianza parece darlos sin letra. Porque no dejan de hacer su escritura, que las letras, que la decretal dice, que no se dan, son letras de cambio. Y puédese y hácese lo que la ley dice, de dos maneras. Lo primero dejando el interés, que se ha de haber en confuso, concertando, que se pague como vinieren los cambios de tal parte, a tal tiempo. Lo segundo, tasando luego un tanto dos o cuatro por ciento, negocio todo a la clara usurario.

Semejante a esto es. Cuando so título de cambio, o depósito, o otro nombre, se dan, y reciben los dineros, para que en el mismo lugar se vuelvan con algún interés.

Bien dice, semejante a esto es. Porque es tan semejante que es lo mismo, sólo difiere en las palabras (conviene a saber) que se hace debajo de otros

1. Nocumento. Latinismo derivado de *nocere*, dañar, equivalente a daño (Restituto Sierra Bravo).

muchos títulos, como de préstamo, depósito. So título de cambio se hace todas las veces que se cambia de feria a feria, ambas dentro de un mismo pueblo, como de la feria de Mayo, a la de octubre de Medina. Los cuales cambios son muy continuos con ser secos y usurarios. Porque en fin todas las veces que se paga el cambio en el mismo lugar do se recibió, es cambio seco. Aun cuando se remiten las letras a otro pueblo, si allá no se cobran, sino que en el primero se pagan, lo condena con razón por seco y usurario, cuanto más, cuando desde el principio se concertaron de volverlo en el mismo pueblo. Como se hace en estos cambios de feria a feria, ambas en el mismo lugar. Hácese también esto so color de compañía, dando uno a otro su dinero, para que trate con él, con que cada tantos meses le acuda con algún interés, sin exponer el principal a riesgo.

Cosa que dado sea algo raro entre nosotros, entre extranjeros, como italianos, flamencos, es continuo. Dan por excusa que los otros reciben buena obra, y ganan su vida con la hacienda, o dinero, que les entregan. Mas desta injusticia ya hablamos en el 2.º y 5.º libro. De todas estas determinaciones pontificales, no digo las razones y fundamentos, que sería repetir toda la obra. Porque condenando estos mismos contratos arriba, no como Pontífices, ni príncipes, que mandan, y determinan, sino como maestros que enseñan, fue necesario diésemos razón de lo que aprobábamos, o condenábamos. Y como nuestras resoluciones son las mismas, que las desta decretal. Las razones y fundamentos de nuestras conclusiones son también do estriban los decretos de esta ley, y así no es menester repetir las.

Demás desto en los mismos cambios reales, a las veces difieren el plazo ya puesto por interés que se les da, o se les promete. Todos los cuales contratos declaramos ser usurarios: y prohibimos con todo rigor en adelante se hagan.

Esto abraza dos vicios. El primero cuando por mayor interés cambió desde el principio a mayores plazos. Como si a la feria inmediata, o a cuatro meses, a seis. El segundo, cuando hecho una vez el cambio para tal feria, o a un cierto tiempo por nuevo otro interés, se prolonga sin cobrar, el primero a otra feria, o a más tiempo. Y esto propiamente se condena en este párrafo. Pues dice, que por nuevo interés se alarga el plazo ya puesto. Do parece no habla del primer abuso. Do desde el principio se da por mayor plazo, mayor interés. Sino cuando ya el puesto una vez se prolonga. Lo cual sucede de dos maneras, o concertándolo así al principio. Pagaréis a tal plazo, y si no correrá por vos, con tanto más del interés por tanto más tiempo hasta que paguéis. En lo cual se encierran todos aquellos abusos y males de recambios, que explicamos en el capítulo décimo. Cuando el cambiador anda enviando, y recibiendo la letra del otro, con nuevos intereses. Porque en todos ellos, por nuevo interés se dilata la paga, aunque a las veces se concertó al principio darle este nuevo interés cada tantos meses, que el cambio no se pagase, mas no por esto deja de ser nuevo cada vez que se añade, y prohibido en este párrafo.

La segunda manera es, cuando no pagándose al tiempo aplazado, se conciertan de nuevo las partes, o sus factores, recámbiese por vos a tal lugar.

Y pues el texto dice, que se usa este embuste en los cambios reales, y lo condena por usurario, entenderán, que puede ser cambio real, y haber en él usura. Y así es que todas las veces que se lleva más interés del que se llevara a letra vista, por razón de dar mayores plazos, es usura por mucho que sea cambio real. V. g. dar aquí para Flandes, cambio real es cobrándose allá. Mas si a letra vista había de interesar cinco por ciento, y porque lo di a tres o cuatro meses, llevó siete, y por después esperar otra feria otros tres, cambio real es en fin si allá me lo pagan: mas mezclóse al cambio tanto de usura, quanto lleve más interés al principio, o al medio del contrato, por dar más tiempo, o más esperas.

Y si bien advierten, hallarán, que en estas pocas palabras encierra en sí esta ley, todo lo que en esta obra con tantas hemos tratado, y condena, y reprobaba, todo lo que hemos reprobado así de cambios, como de recambios. En estas tres especies, y modos de secos, se encierran formalmente, quantos nosotros hemos relatado, mas no convino al estilo con que se hace una ley pontifical, hablar en particular de cada uno. Nosotros aplicamos en lo pasado a cada cual dellos, las palabras desta decretal. Con lo cual quien no se quisiere hacer sordo, o ciego, tendrá bastante lumbre. Do es de considerar, que dos partes principales tiene esta decretal. La primera llega hasta aquí, la segunda es la siguiente. La primera es de ley natural. La segunda de derecho positivo (esto es) que lo que la primera condena, es también contra ley natural, y sin que el Papa lo condene, está ya reprobado por Dios y por la naturaleza. Lo cual de cuanta fuerza sea, en el primer libro se explicó. Y esto mismo es también lo que siempre los doctores condenaron, y lo que nosotros antes que se hiciese esta decretal, condenamos siguiendo la ley divina y natural.

A cuya causa concluye muy bien el texto esta parte con estas palabras. Todos los cuales contratos declaramos ser usurarios. Como si dijera, todo esto de suyo es ilícito y en ello, no hago más que decirle, y manifestar al pueblo, que todo es usura, y por consiguiente malo. Do se sigue no sólo pecar e incurrir restitución, todos los que en adelante llevaren los intereses aquí infamados, sino también los que antes de agora los han llevado. Porque no podían más llevarlos, que pueden agora. Lo uno porque hacer estos cambios secos, o reales, más usurarios es de suyo ilícito. Antes aunque ningún príncipe eclesiástico ni seglar lo determine, y por consiguiente vedado. Lo otro, porque se sabía, y entendía antes de agora ser malo. Y lo uno, y lo otro obliga a volver lo mal llevado. Por lo cual no cumple uno con abstenerse ya de tal ganancia, es menester vuelva a su dueño, lo que en semejantes cambios hubo, por ser mal habido.

De todos estos cambios que aquí declara y condena por secos el Papa, sacarán una regla general. Que todas las veces que el dinero se cobra en el mismo lugar, que se dio, es cambio seco. Porque en todos estos modos que relata, pone esto, que se cobra do se desembolsó. Y esto mismo da razón y causa de ser usurario. Mas preguntará ¿por qué es usura cobrar el cambio en el mismo lugar, siendo usura prestar, no cambiar? Respondo que todas las veces que así se cobra, es el cambio realmente préstamo, do si algo se interesa, claramente es usura, pero si se hubiese cambiado horro, tanto por tanto, no sería

ilícito cobrarlo en el mismo pueblo. Como no es prohibido prestar sin interés, y cobrar el préstamo en la misma casa, cuanto más en la misma ciudad.

Y si todo cambio seco (que es otra regla universal de todos los doctores la cual también se colige desta misma decretal) es usura, síguese otro documento no menos común. Que no puede llevar interés de cambio, quien cobra la póliza en el lugar que celebró el cambio.

Demás desto, en esta decretal la Sede Apostólica habla de todos los cambios en común. No distingue los de fuera del reino de los para dentro. Como vemos, que ni vocablo, reino, hay en toda ella, ni más aprueba los unos que los otros. De todos trata universalmente. Y en todos condena los secos y usuarios reales, y aprueba los justos.

Y para quitar con el favor divino todas las ocasiones de pecar, y los engaños de los usureros, establecemos que de aquí adelante, nadie se atreva a concertar al principio, o después que le den algún cierto interés, aun en caso que le falte la paga.

Aquí comienza la segunda parte principal de la decretal, que casi toda es de derecho positivo, y tiene tres proposiciones o estatutos justos cierto y necesarios, tales que quien los guardare ahorrará en sus cambios de mil escrúpulos.

En esta primera se veda no se concierte al principio, ni después interés determinado (y entiéndase otro distinto del primer cambio real que entonces se celebra) ni por vía de recambio, ni de lucro cesante, ni daño emergente, ni en caso aunque no se le cumplan las letras.

En esta cláusula se prohíben todas las diligencias demasiadas o por mejor hablar se refrena la gran codicia de algunos cambiadores, que quieren, de tal manera ganar con dinero sólo en dinero, que no le cese, y pare de fructificar ningún tiempo, ni mes, ni día. Y atan con tantas condiciones su dedo, que más parece testamento, y última voluntad, do se suele disponer, y proveer a todo lo que puede suceder, que no contrato entre vivos. Según también éstos ponen adiciones, y siempre a provecho suyo. Conviene a saber que se hará, si su responsal estuviese ausente, o si presente dilatase el pagamento a otra feria, o si del todo no pagare, con otras a este tono, o del lucro cesante, y particular, y principalmente de daño emergente, que a la continua lloran, diciendo que habían de hacer con aquella moneda ciertas pagas, y que coxquearán² su crédito si falta.

En las cuales declaraciones (como ellos dicen) aunque más propiamente exacciones, no prudencia, y sagacidad, sino astucia y codicia, siempre procuran de salir con algún nuevo interés. Desta manera, si estuviere ausente el tuyo, que el mío la pueda recambiar, o si difiere la paga, por cada dos meses un tanto, tres por ciento, y así de los demás. De todos los cuales

2. Coxquearán. Forma del verbo anticuado coxquear, que significa «cojear» (Restituto Sierra Bravo).

ya trate extensamente los lícitos, e ilícitos, al menos de ley natural. Y sobre todo, que hacer con las letras del otro recambios, y los intereses dellos era de suyo malísimo, ora esté ausente el factor, ora difiriese la paga. Y si concertar no se puede el recambio al principio, menos se podrá recambiar sin concertarlo primero. Siendo mayor injusticia el recambio no consentido por la parte. Todos estos males y otros no menores se cercenan por esa ley pontifical. Porque viendo el cambiador no poder asegurar ni concertar interés al principio, ni después, dado no se cumpla la póliza, mirará con quién trueque su dinero, y darlo ha a quien conoce pagará. Serán sus cambios breves y reales. Excusará todas estas marañas, en que voluntariamente entra, sabiendo que ha de interesar, ora se pague luego, o se deje de pagar.

En las demás condiciones, lo primero esta Decretal no prohíbe ponerse alguna pena moderadísima. Porque por este nombre interés, se entiende la ganancia adquirida, mediante el principal: y la pena jamás entre gentes se llamó interés: y las leyes prohibitivas y penales (según sienten los juristas) no se han de extender, sino estrechar. A cuya causa no prohibiendo aquí sino el interés, no se entiende prohibir la pena. Demás de esto, estas penas moderadísimas (que afirmamos ser lícitas) no se acostumbran, ni están en uso, y la Sede apostólica, cierto vedó aquí lo que se suele hacer, no madrugó a prohibir, lo que no se hacía.

Cerca del interés que se pretende, a las veces por el título de lucro cesante, o daño emergente, absolutamente se prohíbe aquí, no se tase nada por él antes que suceda. Pues manda generalmente no concierten las partes algún cierto interés otro distinto del cambio en evento ninguno aunque sea no pagándose las letras. Porque sería ocasión y color para algunas usuras. Dado que después verdaderamente no hubiese cesado lucro, ni incurrido daño. Y la intención de su Santidad en este párrafo (como la misma ley explica) es prohibir, no lo que es pecado, sino ocasión de pecado, y de engaño. De arte que dado sea justo satisfacer lo uno y lo otro, no pagándose las letras (como poco ha declaramos) quiere el Papa se deje el cuánto por decidir y tasar al evento, y efecto (esto es) que se pague, si realmente después sucediere. Como si dejó en efecto de ganar, o si incurrió daño de no cobrar. Que muchas veces no había de cierto en que ganar dado cobrara, ni tampoco pierde, dado no cobre.

Esto mismo es lo seguro y cierto de ley natural, que no se satisfaga lucro, ni daño, sino cuando por mi causa realmente cesó, o se padeció. Y pues no se debe sino cuando verdaderamente se incurre, con razón se veda el tasarse, hasta que se incurra. Lo contrario es mucho madrugar. Mas después de sucedido el nocumento, lo uno está obligado quien fue causa a pagarlo (obligación de ley natural) de que no le exime su Santidad, ni aun podría justamente eximirle. Lo otro puédese, y débese muy bien tasar el cuánto ha de pagar. Y si la decretal dice, no se concierte cierto interés ni al principio, ni después, aqueste después se entiende, entre el principio del cambio, y antes que el daño suceda. Como si ayer se cambió, manda, no se concierte hoy ni mañana, y así del más tiempo, hasta que el evento lo pida. Y fue necesario añadir, ni después. Por evitar la malicia, que luego en fraude de la

ley pensarían de asegurarse en dos contratos ya que en uno no podían, haciendo el segundo estando celebrado ya el cambio.

Ni nadie tampoco se atreva a ejercitar los cambios reales, cuando se hicieren para ferias de otra manera, que para las primeras ferias. Y cuando se remitiesen a lugar fuera de feria, guárdese en los plazos el uso y costumbre recibido del lugar, y desechando del todo aquel abuso de cambiar a feria intercalada, a la segunda o tercera: o a segundos plazos. Téngase respecto en el dar de los plazos a distancia del lugar do se remiten. Porque señalándose mayores de lo que la distancia pide, no se dé ocasión de usurar. Quienquiera que quebrantare esta nuestra ley sepa, que incurre en las penas que los sacros cánones ponen a los usureros.

Éste es, el segundo precepto, o estatuto desta segunda parte, do manda el Papa, sean los plazos cortos. En lo que ataja y cercena su Santidad grandes males de recambios, y muy costosas usuras. Que no se podían impedir con otro medio. Porque decirle a uno destes negociantes dé a cambio por mucho tiempo, y gane como si lo diera a corto, es lenguaje asperísimo, y muy bárbaro, a sus orejas, dado sea verdaderísimo. Porque como vimos, no se podía en conciencia interesar más cambiando a feria mediata, que inmediata, ni a largos plazos, que a letra vista. Y creo no hay persona que lo guarde. Sino que cuanto más tiempo entiende haberse de detener su dinero, tanto más pretende interesar.

A cuya causa es acertadísimo medio para extirpar usuras cegar la fuente, do manan, que es los largos plazos. Porque teniendo facultad de cambiar de esta manera, así se puede humanamente esperar enmienda de estas usuras, como se ha puesto en el vender al fiado. Y son tan uno cambiar a mucho tiempo, y fiar a largos términos, que como se ha proveído en el cambio, sean cortos los plazos, creo se proveerá presto, que ni vendiendo sean largos, porque así es la dilación, ocasión de usuras en la venta como en el cambio. Y quitar los plazos largos, será quitar la causa, y pecado. Y porque se libra unas veces a ferias, otras a algunos lugares, en ambos casos, prevé. Cuando a feria, manda sea la primera, no a la mediata, sino a la próxima. Y primera se dice, no solamente la que primero se ha de celebrar, concertado ya el cambio, sino la que después de llegadas allá las letras.

Cosa facilísima de saber, según el curso y circunstancias presentes de correo y camino. Si se da en Sevilla para Amberes por mayo, y allá la feria es por San Juan no es ésta la primera, respecto deste cambio. Porque antes que allá llegue la quitanza, o se habra ya deshecho, o irá al cabo. Y la Decretal, como consta, manda que se haga para la que está aún por celebrar, cuando lleguen las letras, con tal que en el enviarlas, no haya engaño ni dilatación de propósito. Ni tampoco se entiende tan puntualmente, que si no se sabe de cierto, llegará allá holgadamente, y aun algunos días antes, haya escrúpulo en darle a la feria, que se hará después de llegadas las letras. Sólo se veda cambiar a feria intercalada. Que es la segunda, que se hará después de llegadas, o a lo menos después que pudieran llegar. De manera que

cuanto es de parte del tiempo, pudieran ir y cumplirse en la precedente. De arte que está ya prohibido el cambio a ferias mediatas.

Cuando ha lugar do no hay feria, querría siempre se librase la letra vista. Que es tan seguro en los cambios, como el vender de contado en las mercaderías. Y como el fiado en aquel género de negocios, es siempre venta sospechosa y de mala opinión, así el dar a cambio a más tiempo de lo que la distancia del lugar pide, con algunos días, o semanas (no es menester en esto ser matemáticos sino filósofos morales) que sirvan siquiera para juntar cómodamente los dineros. Mas en fin la ley Pontifical, da facultad se guarde en esto la costumbre ya introducida, y se cambie a los plazos que se ha usado hasta agora cambiar. Verdad es que dado se dé a muy mayores no se puede (según ley natural) que no se puede derogar, interesar, más que a letra vista. Regla general de los cambios. De arte que dado se cambie a feria inmediata, como manda, no se sufre llevar más interés que llevaría a letra vista, o por la dilatación de la feria, que se sospecha, o por los tres meses que según curso común han de pasar. Y para que se guardase esto, que es de ley natural, ordenó su santidad, se cambie a cortos plazos. Mas en los mismos cortos plazos se ha de guardar la misma regla natural, que se interese sólo cuando se pudiera interesar a la letra vista, como enseñamos claramente en todo lo pasado, particularmente en el capítulo décimo.

De arte, que si de Bruselas a Sevilla se ha dado algunas veces un mes o dos después de llegada la póliza, no se pone en ello entredicho. Aunque luego torna a decir, se procure de cambiar a la continua a letra vista, por quitar ocasiones de usurar. Que cierto lo son muy grave estos largos plazos. La substancia deste párrafo legal, consiste en que a feria se cambie a la primera, con la exposición que dimos: mas cuando se librare a lugares no ferias, se tenga, o puede tener, el uso antiguo. Mas es muy de advertir, que en prohibir esto, y en lo restante de la decretal comienza a usar y ejercitar el Sumo Pontífice propiamente su autoridad y potestad, que es hacer leyes eclesiásticas, do vede lo que alias de suyo se podía hacer o mande poner por obra lo que antes no estábamos obligados. Lo que llamamos ser una cosa de derecho positivo. Las cuales leyes es necesario guardar y obedecer todo el tiempo que no se derogaren. Digo que comienza en esto. Porque en lo de arriba, de reprobar cambios secos y pactos y conciertos ilícitos de suyo es malo, y de ley natural y divina reprobado. Mas en esta cláusula, que es no cambiar a feria intercalada, ni a largos plazos, veda su Santidad, lo que si no vedara, se podía hacer con tal que no se llevara más interés. Mas prohibelos con gran razón. Lo uno, porque en efecto se hace mal, ganándose más. Lo otro, porque so color de lo lícito, se tapa y disimula mucho ilícito.

Mas cerca de las penas que se ponen a los transgresores desta Decretal cierto temerosas e infames (las cuales pusimos en el quinto libro de usuras) es de considerar que se ponen en el derecho a los usureros públicos: de quien claramente se puede probar dar a usuras patentes y manifiestas. Mas declarado ya por su Santidad, que hacer cambios secos, es usurar, y disponiendo que incurran en las mismas penas, incurrirán fácilmente en ellas los cambiadores: si del todo no se abstienen de semejantes negocios ilícitos. Por-

que cambian públicamente, y se sabe, y hay testigos. Antes el cambio seco verdadera usura era, más teníanla por usura paliada, por aquel título que le ponían de cambio, y por la libranza fingida a la feria, a cuya causa les parecía no incurrián así fácilmente en las penas corporales del usurero público, más de aquí adelante, el cambio seco es pública y manifiesta usura, sujeta a las mismas penas, que si patentemente se hiciera so este nombre préstamo. Y las mismas incurrir quien da a feria intercalada. Y es justísimo se les pongan penas tan acerbadas a los así descuidados. Para que ya que el temor de Dios y del infierno, no los retrae de mal, el temor de la pena presente, corporal e infame los aparte. Y sería muy provechoso comenzasen los jueces eclesiásticos, a hacer algunos castigos, que las leyes llaman ejemplares para que la decretal se corroborase con el ejercicio, y muchos escarmentasen en uno, o en dos.

Ordenamos también, que caigan en las penas que el derecho establece a los monopolios, todos lo que conspirasen, o recogieren en sí toda la moneda, o la mayor parte della: que parece hacen monopolio en la moneda.

También condenamos con bastantísimas causas este maldito embuste en el capítulo séptimo.

Este es el tenor y letra de la Decretal, que aunque breve toca toda la substancia. Tres males capitales hay en esta negociación. El primero los cambios secos, y éstos ya todos los condena la Sede Apostólica, y explica en particular muchos dellos. El segundo es esta cuenta tan particular con los plazos mayores o menores, y que a sus medidas crezcan los intereses. Do se incluyen tantos males de recambiar letras. Todo lo cual declara por usurario. Lo tercero, este alzarse con la plaza, y conspirar contra los necesitados, o necesitarlos, recogiendo en sí moneda (principio de muchos agravios e injusticias). Lo cual como tan perjudicial prohíbe, so grave penas. Y para remedios de pecados, ordena que no se cambie, sino a la feria primera, o a muy cortos plazos, los que pidiere la distancia del lugar, y no mayores.

Plega a Dios, sean tan diligentes en guardarlo, cuanto se han mostrado deseosos de esta ley papal. En la cual, para que tenga nuestro romance más firmeza, juzgué por conveniente injerirla aquí originalmente en latín.

(Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos* [1571], ed. de Restituto Sierra Bravo, Madrid, 1975, pp. 381-394. Esta edición no inserta el texto latino de la Decretal, que aparece traducido y comentado en la exposición antecedente.)

2. *Vix pervenit*

*Carta encíclica de N. S. P. el papa Benedicto XIV
a los patriarcas, arzobispos, etc., de Italia, sobre los contratos*

Benedicto XIV, papa

Venerable Hermano, salud y la bendición apostólica.

Apenas hemos sabido que con ocasión de una nueva controversia (cuyo objeto es saber si un cierto contrato debe ser considerado válido), se han divulgado por Italia algunas opiniones que parecerían no ser conformes a la santa doctrina, hemos pensado que era deber de nuestro ministerio apostólico aportar un remedio conveniente a este mal, por miedo a que, con el favor del tiempo y del silencio, este mal no tome nuevas fuerzas, para cerrarle el camino y para impedir que se extienda más lejos y que alcance las villas de Italia donde todavía no ha penetrado.

§ 1. Es por esto por lo que nosotros hemos tomado los medios y seguido el método que la Sede apostólica ha utilizado siempre en estos casos. Hemos explicado todo este asunto a algunos de nuestros venerables hermanos los cardenales de la Iglesia romana, que poseen una enorme consideración por su profundo saber en teología y en derecho eclesiástico; hemos llamado también a varios regulares que ocupan los primeros rangos en ambas facultades, que hemos elegido en parte entre los monjes, y en parte entre los religiosos mendicantes y, finalmente, entre los clérigos regulares; hemos incluso empleado a un prelado que es doctor en derecho civil y canónico, y que hace mucho tiempo que frecuenta los tribunales. Hemos convocado a todos en asamblea ante nuestra presencia el pasado cuatro de julio y, habiéndoles detallado con exactitud el asunto para el que estaban convocados, hemos percibido que ellos ya lo conocían perfectamente.

§ 2. A continuación, les hemos ordenado que examinaran a fondo este asunto, sin parcialidad y desapasionadamente, y que pusieran por escrito sus opiniones. No obstante, no les hemos encargado que juzgaran el contrato que había ocasionado la primera disputa, porque faltaban muchos documentos imprescindibles, pero les hemos ordenado que determinaran sobre la cuestión de la usura con los argumentos de la doctrina que últimamente había ocasionado entre la gente tantos rumores. Todos ellos, sin excepción, han expuesto públicamente sus pareceres en dos congregaciones (la primera se ha celebrado ante nosotros el 18 de julio, y la segunda el pasado primero de agosto). Finalmente, han dejado su opinión por escrito en manos del secretario de la congregación.

§ 3. Por lo tanto, he aquí lo que han aprobado de común acuerdo:

I. La especie de pecado que se llama usura, que tiene su morada y lugar en el contrato de préstamo (*mutuum*) consiste en que una persona quiere, en virtud del préstamo mismo —que por su naturaleza implica que se dé sólo tanto como se haya recibido—, que se le dé más de lo que ha recibido; y afirma consiguientemente que se le debe algún provecho, en consideración del préstamo mismo. Sin embargo, todo provecho de este tipo que excede al capital es ilícito y usurario.

II. Ciertamente, para no incurrir en esa nota infamante, no serviría para nada decir que este provecho solicitado no es excesivo sino moderado; que no es grande, sino pequeño; que aquel a quien se le pide con insistencia a causa únicamente del préstamo, no es pobre sino rico; o incluso que el deudor no debe dejar ociosa la suma que se le ha prestado, sino que debe emplearla aventajadamente para aumentar sus bienes, para adquirir un nuevo

patrimonio o para hacer negocios lucrativos. Pues conforme a la ley del préstamo, haciendo necesaria la igualdad entre lo que ha sido dado y lo que ha sido recibido, todo hombre debe estar convencido de actuar contra esa ley cuando, después de haber recibido un equivalente, no tiene vergüenza de exigir también algo de más de lo estipulado en el préstamo, pues ya se cumple con todas las obligaciones con el reembolso de una cosa que vale tanto como la que se ha dado previamente. Por consiguiente, si una persona cualquiera recibe más de lo que ella ha dado, estará obligada a restituirlo para satisfacer al derecho que impone la justicia conmutativa, virtud que ordena mantener escrupulosamente en los contratos de comercio la igualdad particular a cada uno, y restablecerla cuando se ha roto.

III. Pero por todo ello no se niega que se pueda encontrar, en alguna ocasión y por azar, junto al contrato de préstamo, otros títulos que no han nacido en general con el préstamo, que no pertenecen a su misma naturaleza —que no le son intrínsecos, para hablar en lenguaje ordinario— y en virtud de los cuales se tenga una razón muy justa y muy legítima de exigir, siguiendo las formalidades ordinarias, alguna cosa de más por encima del principal que es debido a causa del préstamo. No se niega tampoco que no haya otros contratos de naturaleza totalmente diferente a la del préstamo, por medio de los cuales cada cual pueda colocar y emplear muchas veces su dinero sin reproche, sea para percibir rentas anuales, sea para hacer un comercio o un negocio lícito y sacar provechos honestos.

IV. En efecto, es cierto que en diversos tipos de contratos, si la igualdad propia a cada uno de ellos no se mantiene, todo lo que se recibe de más da como resultado la usura (porque no hay préstamo manifiesto ni paliado), o al menos a otra verdadera injusticia que obliga similarmente a la restitución, aunque todo se haya hecho en las formas y pesado por la balanza de la justicia. Aunque no debe dudarse que estos mismos contratos proporcionan una multiplicidad de medios y de maneras lícitas de hacer rodar el comercio y de proporcionar a las especulaciones del negocio una actividad ventajosa al público y a los particulares que se implican. A Dios no le place, en efecto, que los cristianos se imaginen que las usuras u otras injusticias similares puedan hacer florecer las ramas del comercio. Bien al contrario, pues los oráculos de las Sagradas Escrituras nos advierten que *la justicia aumenta las naciones y el pecado hunde a los pueblos en la miseria* (Prov 14,34).

V. Pero hay que observar con atención que sería temerario e irracional creer que junto al préstamo siempre hay títulos legítimos; o bien, sin hablar del préstamo, que se presenta por todas partes en contratos justos, con la ayuda de cuyos títulos o contratos siempre que se confíe a otro dinero, trigo o cualquier otras cosa de este tipo, siempre estaría permitido recibir un aumento moderado además y por encima del capital que se recobraría sano y salvo. Si alguien piensa así, será contrario no sólo a las enseñanzas divinas y al parecer de la Iglesia católica sobre la usura, sino que también contrario al sentido común y a la razón natural. Pues nadie puede ignorar que en muchos casos, el hombre ha de socorrer a su prójimo mediante el préstamo puro y simple, pues es de Jesucristo de quien hemos recibido esta

instrucción concreta: *No rechaces a aquel que te pide un préstamo* (Mt 5,42), y que hay muchas circunstancias en las que no hay contrato justo y verdadero más posible que el de préstamo. Es necesario, pues, que todo hombre que quiera actuar con seguridad de conciencia examine primero con cuidado si se trata verdaderamente de un título legítimo con el préstamo o si puede pasar como un contrato justo y diferente del préstamo. Para que, de esta manera, con el favor de dichos títulos o contratos pueda, sin temer ofender a Dios, procurarse el provecho que él ambiciona.

§ 4. Es en estos términos que los cardenales, los teólogos y los grandes canonistas, cuyas opiniones hemos solicitado para este asunto importante, han resumido y explicado sus pareceres. Por nuestra parte, no hemos dejado de estudiar en particular este asunto, antes, durante y después de las congregaciones; porque nosotros hemos examinado con el mayor cuidado los argumentos de los hombres hábiles, que acabamos de relacionar. Siendo esto así, nosotros aprobamos y confirmamos todo lo contenido en los pareceres antes expuestos, puesto que todos los escritores, los profesores en teología y en derecho canónico, muchos pasajes de las Santas Escrituras, los decretos de los Pontífices predecesores nuestros, la autoridad de los concilios y de los Padres, parecen casi conspirar para establecer los mismos sentimientos. Además, conocemos perfectamente a los autores a quienes se achacan las opiniones contrarias, tan bien como a aquellos que las protegen y defienden, o parecen buscar la oportunidad de divulgarlas.; y no ignoramos tampoco la sabiduría y la fuerza con las que los teólogos de las regiones vecinas a aquellas donde se han planteado esas impugnaciones han tomado la tarea de defender la verdad.

§ 5. Es por todo ello que hemos dirigido esta carta encíclica a todos los arzobispos, obispos y ordinarios de Italia, con el fin de que seáis vosotros, venerables hermanos, así como todos los otros, aleccionados sobre esto y que, cuando llegue el momento de celebrar sínodos, hablar al pueblo e instruirle sobre la doctrina cristiana, no se avance jamás lo contrario a los pareceres que nosotros acabamos de explicar. Os exhortamos también a emplear todos vuestros cuidados para que, en vuestras diócesis, nadie tenga la osadía de enseñar lo contrario de viva voz o por escrito. Si alguien rehúsa obedecer, nosotros le declaramos sujeto y sometido a las penas establecidas por los sagrados cánones contra los que desprecian y transgreden las órdenes apostólicas.

§ 6. Pero no estatuímos nada en la presente sobre el contrato que ha hecho nacer estas nuevas disputas. No prohibimos nada asimismo en este momento sobre los otros contratos, cuya legitimidad compete a teólogos y canonistas. Creemos, empero, que debemos animar el celo que vosotros tenéis por la religión y por la piedad, para que ejecutéis lo que a continuación señalamos:

§ 7. Primeramente, haced ver claramente a vuestras gentes, mediante la gravedad de vuestras palabras, que el vicio de la usura es condenado por las Santas Escrituras; que toma incluso diferentes formas, con el fin de precipitar una vez más en su última desgracia a los fieles que han sido devueltos a

la libertad y la gracia por la sangre de Jesucristo. Es por ello que, si quieren negociar con su dinero, han de evitar caer en la avaricia, fuente de todos los males; por lo que han de solicitar el consejo de personas que tengan un renombre por su erudición y su mérito.

§ 8. En segundo lugar, que aquellos que aquellos que tengan suficiente confianza en sus fuerzas y en su sabiduría para responder atrevidamente a estas cuestiones (que necesitan, no obstante, grandes conocimientos de teología y cánones), eviten con el mayor de los cuidados los extremos que son siempre viciosos. Pues algunos juzgan estos negocios con tanta severidad, que censuran todo interés sacado del dinero como ilícito y aliado con la usura. Al contrario que aquellos otros que son tan indulgentes y tan relajados que piensan que todo provecho está exento de usura. Que no tengan, pues, demasiado aprecio por sus opiniones particulares sino que, antes de responder, consulten muchos escritores de gran prestigio y tomen luego la opción que vean nítidamente basada no sólo en la razón sino también en la autoridad. Si se forma una disputa sobre algún contrato que se estuviera examinando, que se evite con cautela decir algo injurioso u ofensivo a los que tengan una opinión contraria, y que se evite asegurar que dicha opinión merece ser fuertemente censurada, sobre todo si no está desprovista de autoridades y razones, porque las injurias y los ultrajes rompen el vínculo de la caridad cristiana y son para el pueblo piedras de tropiezo y de escándalo.

§ 9. En tercer lugar, conviene advertir a los que quieren preservarse de la mancha del pecado de usura y confiar su dinero a otros, de tal manera que reciban un interés legítimo, que declaren, antes de cualquier otra cosa, el contrato que quieran acordar, que expliquen clara y detalladamente todas las condiciones que estén comprendidas y qué provecho piden por la cesión de dicho dinero. Estas explicaciones contribuyen mucho, no sólo a evitar los escrúpulos y las ansiedades del espíritu, sino también a probar en el fuero externo (tribunales de justicia) el contrato que ha tenido lugar. Estas explicaciones cierran también la puerta a las discusiones que hay que mantener a veces para ver con claridad si un depósito de dinero, que parece estar hecho conforme a las reglas, no implica una usura real, pero sí paliada.

§ 10. En cuarto lugar, os exhortamos a no escuchar los discursos impertinentes de los que dicen sin cesar que hoy día la controversia sobre las usuras no es más que una disputa sobre palabras, ya que se saca ordinariamente un provecho del dinero que se cede a otro, sea cual sea el tipo de trato. Ya que vemos claramente hasta qué punto eso es falso y alejado de la verdad, pues nosotros advertimos que la naturaleza de un contrato es diferente y distinta de la naturaleza de otro contrato, y que hay una gran diferencia en las consecuencias de los contratos que se oponen entre sí. Ciertamente, hay una diferencia evidente entre la renta que se saca del dinero en virtud del derecho que otorga la ley —que, por esta razón, puede ser garantizada ante un tribunal—, y entre la renta que se saca del dinero yendo contra las leyes, y por esa contravención el foro exterior y el

foro de la conciencia ordenan la restitución. Es cierto, pues, que se está equivocado al decir que la cuestión propuesta hoy en día sobre las usuras es una cuestión vana y frívola porque se obtenga de ordinario algún provecho del dinero que se cede a otro.

§ 11. Hasta aquí lo que hemos creído deber subrayaros, principalmente, en la esperanza que tenemos de que ejecutaréis todo lo que prescribimos en esta carta. Tenemos también la confianza que, si por azar nacieran rumores en vuestra diócesis con ocasión de la nueva controversia sobre las usuras, o si se buscara conocer el brillo y la pureza de la sana doctrina, sabríais aportar los remedios convenientes.

Os damos, finalmente, y a la tropa que os está confiada, nuestra bendición apostólica.

Dada en Roma, el primero de noviembre de 1745, el año seis de nuestro pontificado.

(G. E. Marin-Darbel, *L'usure. Sa définition*, Paris, 1859, pp. 365-379 [traducción propia].)

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, J. W.: «Heinrich Bullinger and the idea of usury»: *Sixteenth Century Journal* 5/1 (1974), pp. 49-70.
- Cavalcanti, T. V., Parente, L. P. y Zhao, R.: «Religion in macroeconomics: a quantitative analysis of Weber's thesis», WP, Sociedade Brasileira de Econometria, 2003.
- Clavero, B.: *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Tecnos, Madrid, 1985.
- De Roover, R.: «Monopoly theory prior to Adam Smith. A revision»: *Quarterly Journal of Economics* 65/4 (1951), pp. 492-524.
- De Roover, R.: «Scholastic Economics. Survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith»: *Quarterly Journal of Economics* 69/2 (1955), pp. 161-190.
- De Roover, R.: «The concept of the just price. Theory and economic policy»: *Journal of Economic History* 18/4 (1958), pp. 418-434.
- De Roover, R.: «The Scholastics, usury, and foreign exchange»: *Business History Review* 41/3 (1967), pp. 257-271.
- Del Vigo, A.: *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, BAC, Madrid, 1997.
- Fuentes Quintana, E. (dir.): *Economía y economistas españoles 2. De los orígenes al mercantilismo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.
- George, C. H.: «English calvinist opinion on usury, 1600-1640»: *Journal of History of Ideas* 18/4 (1957), pp. 455-474.

- Gómez Camacho, F.: *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Síntesis, Madrid, 1998.
- Lagholm, O.: *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, CUP, Cambridge, 1998.
- Le Goff, M.: *Dumoulin et le prêt à intérêt. Le légiste. Son influence*, Bourdeaux, 1905. Reeditado por Mégariotis, Genève, 1978.
- Nelson, B.: *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, University of Chicago Press, 1960.
- Perdices de Blas, L. (ed.): *Historia del pensamiento económico*, Síntesis, Madrid, 2003.
- Sierra Bravo, R.: *El pensamiento social y económico de la Escolástica. Desde su orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols., CSIC, Madrid, 1975.
- Tausch, C. F.: «The concept of usury. The history of an idea»: *Journal of the History of Ideas* 3/3 (1942), pp. 291-318.
- Van Houdt, T.: «Tradition and renewal in Late Scholastic economic thought. The case of Leonardus Lessius (1554-1623)»: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28/1 (1998), pp. 51-73.

VIII

LA EDAD DEL ABSOLUTISMO CONFESIONAL: LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

José Javier Ruiz Ibáñez
Marco Penzi

1. INTRODUCCIÓN: ANTECEDENTES Y CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL PERIODO DE LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

La conversión del cristianismo en una religión de guerra no fue desde luego una innovación de la Edad Moderna. Fenómenos de confrontación política en nombre y a través de la religión habían teñido de rojo en múltiples ocasiones al continente europeo. Desde su asentamiento como religión oficial el cristianismo había servido de desencadenante y motor de violencia desde las luchas entre arrianos y católicos por el dominio de la monarquía goda en la península Ibérica, pasando por la conquista en nombre de la evangelización forzada de territorios como Sajonia, Prusia o Frisia, hasta las guerras civiles desencadenadas en el Imperio bizantino entre ortodoxos, monofisitas y monotelitas (siglo VI) o entre iconoclastas e iconóduos (siglos VIII y IX). A partir del siglo XI, en parte por influencia del islam, en el Occidente católico la acepción del cristianismo como religión de guerra iba a consagrarse aún más desde la consolidación de la cruzada: la llamada religiosa a los cristianos para enfrentarse a los enemigos de la fe y, en una primera etapa, liberar los Santos Lugares. De esta forma el cristianismo reforzaba su definición de comunidad ya no sólo por exclusión de quienes aún no formaban parte de ella, sino por el imperativo de confrontarlos.

Generalmente cuando se hace referencia a las cruzadas se suele evocar la imagen del ciclo de expediciones a Tierra Santa (incluidas las desviadas a Constantinopla, Egipto o Túnez), lo cual da una impresión enormemente reducida del fenómeno. No hay que olvidar

que durante los siglos XIV y XV en los Balcanes se organizaron campañas contra los cada vez más poderosos turcos otomanos intentando frenar su avance, unas empresas que terminaron con resultados desastrosos para los cruzados, vencidos una y otra vez por las tropas del Gran Señor. La cristiandad ya no actuaba de forma pretendidamente liberadora, sino que el progreso continuo de los turcos la colocó en posición de una frustrante defensiva. Este episodio de la guerra balcánica es especialmente importante porque muestra cómo existió una continuidad conceptual entre las guerras externas por la religión que los cristianos desencadenaron en la Edad Media y las que llevaron a término a partir del siglo XVI.

En efecto, el Renacimiento no significó una ruptura en este ámbito, sino una relectura del significado de una guerra que se consideraba necesaria. Baste recordar que la gran frustración del pontificado de Eneas Silvio Piccolomini, el gran papa humanista Pío II, fue su fracaso por organizar junto con los sinuosos venecianos una nueva cruzada en socorro de los cristianos de Oriente.

Pero no sólo la tradición de la guerra santa hacia el exterior de la comunidad cristiana iba a ser una de las herencias de la Edad Media. El uso de la violencia para corregir el pecado había sido comúnmente aceptado como válido por parte del príncipe en tanto que espada de la Iglesia. Este principio, definido por el propio san Agustín, tendría una plasmación institucional en la Inquisición para confrontar las disidencias religiosas. Cuando éstas eran lo suficientemente poderosas como para rechazar la autoridad de la Iglesia, el Sumo Pontífice podía llamar a la cruzada contra estos *herejes*. De hecho, la cruzada contra autoproclamados cristianos, pronto la guerra de religión, podía considerarse que tenía un carácter incluso más urgente que las guerras contra los infieles o los paganos. El *hereje* procedía del cuerpo de la Iglesia, tenía conocimiento de la verdadera religión y la rechazaba, el daño que producía su elección no sólo afectaba a sus propias oportunidades de salvación, sino que podía entrañar, a través del escándalo, la pérdida de otras almas para la Iglesia. La naturaleza proselitista de la herejía, casi siempre comparada a una enfermedad contagiosa, era lo que la hacía especialmente amenazante y dañina. Desde principios del siglo XIII el recurso a la cruzada se consolidó como acción represiva de gran envergadura. La cruzada contra los cátaros o albigenses fue posiblemente el caso paradigmático, pero no el único. Sirviendo de puente entre la Edad Media y los tiempos modernos las diversas cruzadas desarrolladas contra los husitas en Bohemia durante el siglo XV mues-

tran la pervivencia en toda su vigencia de un mecanismo de movilización bélica que ahora resultaba especialmente interesante para los soberanos.

La debilitación de la posición pontificia, sobre todo pero no sólo, a causa del Gran Cisma había dejado desde el siglo XIV la iniciativa de la activación de los llamamientos a la guerra santa en manos de los príncipes. Esto explica lo limitado, y lo infructuoso, de muchas de las acciones desarrolladas contra los turcos y husitas. La guerra santa que había persistido como principio iba siendo cada vez más capitalizada por parte de los señores laicos como un argumento para intentar extender territorialmente su poder o garantizar la disciplina de sus vasallos. Era un arma formidable, pero las consecuencias de este paulatino cambio tardarían en llegar, ya que la crisis que las grandes monarquías europeas sufrieron entre los siglos XIV y XV se tradujo en una fuerte inestabilidad del poder político y debilidad de los recursos de los soberanos. Sin embargo, a fines del siglo XV una serie de poderes dinásticos se impusieron en las guerras civiles que asolaban Europa occidental tanto en Castilla y Aragón como en Francia o Inglaterra. Estas nuevas monarquías hicieron una relectura de la tradición medieval y reforzaron la proclamación de la eminencia regia, una eminencia que se apoyaba cada vez más en la justificación mística del poder soberano. Frente al rey santo de la Edad Media, presentado como algo extraordinario, el príncipe ahora reclamaba como elemento ordinario de sus atribuciones la gestión de la disciplina religiosa. En algunos casos esto se pudo hacer desde el respeto a una autoridad superior en lo dogmático como era el Papado, en otras, el ejemplo más conocido es la Inglaterra Tudor, esta reivindicación de autonomía llevó a la ruptura teológica.

Dos elementos importantes iban a definir de esta forma el marco de las guerras de religión en la Edad Moderna: la pervivencia del ideal y de la práctica de la cruzada exterior y el reforzamiento religioso de la figura del rey. Ambos principios confluían con enorme potencia a la hora de definir el poder efectivo de los reyes y éste era el que se iba a discutir en forma de conflictos de religión en la Europa moderna:

a) La guerra contra el enemigo común de la cristiandad sería una fuente de justificación, prestigio y recursos económicos (baste recordar la venta de bulas de Santa Cruzada en España) para los soberanos. Al primer príncipe de la cristiandad le correspondía la dirección de la cruzada, una operación que siempre iba destinada,

aunque fuera de forma ilusoria, hacia la liberación de los Santos Lugares. Esto explica las simpatías que despertó en la mayor parte de Europa el César Carlos cuando corrió a romper el cerco de Viena o su hijo al despachar su armada para que se midiera, con variable suerte, con la flota del Gran Señor de Djerba a Malta, de Lepanto a Túnez. El siglo XVII vio la prolongación, bien que a otra escala, de este espíritu. La Guerra Larga que Rodolfo II mantuvo contra los turcos en Hungría y, como último gran momento, el socorro de Viena por Juan Sobieski (1683) y sus húsares alados polacos volvieron a ser escenarios donde el discurso y la práctica de la cruzada exterior subsistían. Es cierto que había una paulatina disolución de esta idea, pero muy lenta. Para los guerreros de Europa occidental la guerra contra el Turco, al menos hasta el final del siglo XVII, era la conflagración que más dignidad otorgaba.

b) La consolidación del significado religioso de la figura regia tenía un efecto determinante en la organización del poder e incluso de la obediencia que se reclamaba a los súbditos. Si la autoridad soberana descansaba cada vez más en la autoridad superior de la divinidad, la concordancia en la fe entre súbdito y príncipe se convertía en una necesidad lógica. La lealtad de un súbdito que no profesara la misma religión que su soberano era sospechosa, ya que se reducía a elementos de interés mutuo, mientras que no era posible el amor recíproco que sólo podía existir dentro del cuerpo de la Iglesia. Esto había confrontado a los soberanos con la existencia de minorías religiosas en sus dominios. El paulatino proceso de confesionalización del poder tuvo en las expulsiones de las comunidades judías de Europa occidental en la baja Edad Media una primera muestra de la nueva lectura del significado de la dominación monárquica. Posteriormente, la justificación del incremento de la capacidad de intervención del rey en la vida de sus súbditos, esto es, de su propio poder, se apoyó en la atribución cada vez más del control de los asuntos religiosos. Este rey-sacerdote o rey-pastor había incrementado enormemente la influencia que sus antecesores podían tener sobre la propia Iglesia, baste con recordar los concordatos de Bolonia entre Francisco I y el Papado en 1516 o la paulatina apropiación del derecho de presentación para Granada, las Indias, el conjunto de Castilla y Flandes que lograría el Rey Católico.

El caso hispánico presentaba algunos matices. Sin embargo, la consolidación del poder regio por parte de Isabel y Fernando se tradujo primero en la conversión forzosa-expulsión de los judíos (1492) y, poco tiempo después, en la de los musulmanes del recientemente

conquistado reino de Granada. Los bautismos bajo coacción de los moriscos valencianos por los agermanados y la decisión de Carlos V de ordenar la conversión obligatoria o la consiguiente expulsión de los moriscos valencianos significó, tras el aplastamiento de su rebelión (guerra de Espadán, 1525-1526), que teóricamente todos los súbditos peninsulares del Rey Católico profesaban la religión de su soberano.

El ejemplo de los territorios de la monarquía hispánica en las penínsulas Ibérica e Itálica es válido para mostrar cómo esta uniformidad religiosa se tradujo en una notable estabilidad política. La disciplina de la población en un cosmos católico ordenado en el que el rey asumía funciones de delegado divino sumaba la obediencia a ambas majestades. Las rebeliones meramente políticas o en defensa de los privilegios que habían caracterizado al siglo XV casi desaparecen a partir de 1525 y habrá que esperar a la década de 1640 para que se produzcan revueltas de gran envergadura. Esto no quiere decir que no hubiera razones de resistencia ante la política autoritaria regia (las «alteraciones aragonesas» de 1591), la existencia de alternativas dinásticas o incluso alguna conjuración más o menos milenarista. Sin embargo, si ninguno de estos movimientos logró activar al conjunto de la población, fue, en parte significativa, por la contención política y el efecto de dosificación del descontento que la homogeneidad religiosa daba al poder político. Por ello la única rebelión que en los territorios meridionales de la Monarquía dio lugar a un conflicto dramático, largo y sangriento fue aquella en la que los insurrectos pudieron cuestionar la misma base de legitimidad religiosa del poder contra el que se alzaban: la guerra de las Alpujarras.

La persecución de las minorías religiosas tradicionales se hizo contando con el apoyo de grandes sectores de una población que compartía, en muchas ocasiones con todo entusiasmo, tanto el antisemitismo como el rechazo a un islam en el que se veía el enemigo natural. Imagen esta última notablemente reforzada por el incremento del corsarismo mediterráneo desde la década de 1510. Sin embargo, la aparición de la Reforma protestante pronto se convirtió en un nuevo fenómeno que se iba a sumar a la hora de desencadenar conflictos de naturaleza o justificación religiosa. Entre la década de 1520 y finales del siglo XVII al menos en Europa se iba a dar una serie de ciclos, generalmente de intensidad menguante, de confrontación entre católicos y reformados; una violencia que iba a presentar en grandes trazos varias facetas interrelacionadas. Por un lado, se trataba de guerras civiles resultado del deseo de cada go-

bierno por imponer una disciplina religiosa a la población. En este caso, los conflictos se podían prolongar dependiendo de la capacidad de resistencia del credo que era perseguido. Estas guerras de religión de naturaleza interna obedecían al principio de homogeneidad entre súbdito y soberano. Por otro, estos conflictos se encendieron dentro de un entorno geopolítico de oposición entre potencias que se reclamaban defensoras de la catolicidad o de las libertades reformadas. En este contexto hubo momentos de mayor beligerancia en los que la intervención de estas potencias en defensa de sus correligionarios se convertía en la defensa de sus propios intereses políticos.

Guerras interiores, los conflictos civiles fueron entendidos en muchas ocasiones como la expresión local de una lucha más amplia. Los gobiernos que proclamaban su lealtad hacia un credo determinado no dudaron en sostener financieramente y militarmente a sus correligionarios, lo que contribuyó en gran medida a prolongar el enfrentamiento. Además esta naturaleza binaria se tradujo en la aparición de una figura que iba a pesar significativamente en la política europea: el exiliado religioso y su corolario, la consolidación de países de refugio. Esta forma de emigración, resultado directo de la homogeneización religiosa, activó una movilidad que aún está por estudiar en toda su amplitud para el conjunto de Europa.

Si bien hubo importantes cambios de coyuntura y dirección sí se pueden marcar diversos vectores estructurales de estos desplazamientos: los hugonotes franceses se refugiaron en el sur de Inglaterra, los Países Bajos y, por la vía de Ginebra, en Alemania. Los católicos irlandeses e ingleses por su parte establecieron sólidas comunidades tanto en los Países Bajos españoles como en Italia y la propia España. Respecto a los Países Bajos la escisión que significó el desarrollo de la revuelta contra el poder de Felipe II se tradujo en una fuerte migración por la que los miembros de ambos credos intentaron pasar a zonas más seguras. Los que tomaron el camino de las Provincias Unidas fueron muchos más, dado que los ricos y fuertemente urbanizados territorios del sur contaban con importantes minorías reformadas que vencidas militarmente por Alejandro Farnesio tomaron el camino del exilio. Por otra parte, desde la década de 1580 el notable contraste económico entre los empobrecidos Países Bajos españoles y el pujante territorio *rebeldé* sirvió de estímulo para reforzar esta vía de movilidad. La historiografía se ha preocupado mucho menos de los movimientos en sentido inverso, que en todo caso debieron ser de menor envergadura aunque contaron con personajes de renombre como el filósofo Justus Lipsius (Lipso).

La constitución y consolidación de estas comunidades se hizo a través de la construcción de sistemas de acogida y protección. Así, bajo los auspicios de la iglesia católica y de las monarquías española y, en menor medida, francesa, los católicos británicos construyeron una potente red de colegios y seminarios, muchos de ellos bajo supervisión de los jesuitas, desde los que garantizar la formación de nuevas generaciones de religiosos que no sólo mantuvieran la fe en el exilio, sino que pudieran regresar para atender las necesidades espirituales de los fieles que quedaban bajo la dominación del otro credo. Por otra parte, los ejércitos de los reyes Católico y Cristianísimo contaron con unidades estables irlandesas y, más ocasionales, escocesas e inglesas. No se trataba únicamente de fuerzas mercenarias sino que eran espacios institucionales de acogida para la nobleza política y confesionalmente disidente que podía hacer así carrera según sus cualidades y méritos. Del lado protestante se encuentran un modelo similar aunque quizá menos centralizado; las iglesias reformadas establecieron en Suiza, Alemania e Inglaterra sus escuelas para formar pastores que después irían en misión para mantener viva la palabra en las iglesias del desierto, esto es, en aquellas que sobrevivían en la clandestinidad donde las había colocado la persecución católica. Por otra parte, los ejércitos del elector palatino, de la república holandesa o del rey de Inglaterra se vieron reforzados por emigrantes reformados que, de forma simétrica a los católicos, anteponían la solidaridad religiosa a la imposible lealtad a un príncipe que les perseguía por motivaciones de culto. El ejemplo máximo se dio en los campos de Almansa el 5 de abril de 1707; allí el ejército borbónico de las dos coronas era mandado por el poco imaginativo duque de Berwick, en realidad James Fitz-James, un hijo natural del desterrado Jacobo II de Inglaterra, en tanto que las fuerzas angloaliadas las comandaba Lord Gallogay, un exiliado hugonote.

La persistencia de estas redes de solidaridad no tenía únicamente una función de recepción. El exilio era visto como una prueba coyuntural, una suerte de cautividad de Babilonia. Lo que buscaban estas comunidades era el restablecimiento de un régimen político que permitiera y potenciara el libre ejercicio de la que cada uno reclamaba como la fe verdadera y, a ser posible, reprimiera la del contrario. Para lograr este objetivo muchos de los refugiados británicos estaban dispuestos a recabar el apoyo de Felipe II o de Luis XIV, en tanto que los hugonotes franceses recibían con los brazos abiertos a las tropas que despachaban en su apoyo el Elector palatino, Isabel I de Inglaterra o las Provincias Unidas. Esto alimentaba continuamente

la desconfianza de los gobiernos hacia las minorías religiosas, que eran vistas como factores de indisciplina política o, incluso peor, como aliados del enemigo extranjero; lo que activaba el ciclo de acción-represión.

No sólo circulaban personas, sino que las imágenes de persecuciones, las narraciones de masacres y los martirologios elaborados para cada país funcionaron como ejemplos de lo que podría llegar a pasar, alimentando la desconfianza y los peores temores de cada partido. Este recurso a la propaganda se apoyaba cada vez más en la difusión y utilización política de la imprenta. Las imágenes construidas y difundidas a través de panfletos ayudaban a ver a los correligionarios no sólo como herederos directos de la iglesia perseguida por Nerón o Diocleciano, sino como una clara muestra de la actitud salvaje del enemigo. Todo lo cual reforzaba la concepción de agredido de cada credo y justificaba la necesidad de una acción preventiva que podía ser así definida con un carácter paradójicamente defensivo.

Si, por un lado, la existencia de estas redes de apoyo y solidaridad contribuyó a perpetuar la confrontación política interna y su internacionalización, por otro, gracias a ellas se ha preservado un gran capital cultural e identitario que si no se habría perdido irremediablemente. Por otro lado, para los países de acogida la llegada de estas poblaciones emigrantes fue una bendición en términos culturales y económicos; baste recordar que una parte muy significativa de la prosperidad de las Provincias Unidas, Brandemburgo o Inglaterra se debió a la recepción de los hugonotes que salieron de Francia tras la revocación del edicto de Nantes por Luis XIV.

No se puede comprender ni la duración ni la envergadura de las guerras de religión desde una perspectiva actual del valor que se otorga al hecho religioso en sí mismo. Es preciso hacer una aproximación antropológica e histórica para entender que las categorías de religión y política no estaban neta y generalmente definidas como elementos dissociables hasta al menos el último tercio del siglo XVII. Es cierto que existen antecedentes previos de esta separación de los que quizá los más notables sean el inicio de una ciencia política autónoma con N. Maquiavelo y Th. Hobbes, y la pugna por parte de los juristas, con J. Bodin o Ch. Loyseau a la cabeza, por convertir su propia producción intelectual en el pensamiento hegemónico en términos de deber-ser político frente a las formulaciones teológicas. Sin embargo, la propia envergadura de las guerras de religión en el siglo XVI y sus prolongaciones muestran hasta qué punto los poderes políticos definían su legitimidad desde una concepción de lo político

como el ejercicio civil, la consecuencia práctica, del deber-ser religioso. La búsqueda del poder político no era sino la lucha por obtener el espacio donde llevar a efecto los mandatos de la teología y comenzar a restablecer la Iglesia de Dios en la tierra. Por tanto, la explicación de las guerras de religión no se puede reducir sólo al efecto de la Reforma, sino que se ha de considerar dentro de la coyuntura política de transformación de la dominación monárquica con un sentido más y más religioso. Precisa y, en cierto sentido, paradójicamente el desarrollo de estos conflictos iba a contribuir a la evolución de esa dominación, depositando cada vez más en ella misma una sacralidad de la que antes era simplemente ejecutora. Cuando este proceso se consolidó, el resultado fue una paulatina escisión de religión y política, y, consecuentemente, el propio final de esas guerras.

Firmemente ligado al desarrollo de las formas de dominación en la Edad Moderna, el conflicto religioso se puede comprender desde la siguiente periodización:

a) Una primera etapa de antecedentes en la que la sociedad europea enfrenta la aparición de la Reforma; en este momento las guerras de religión aparecerán como un medio de imposición o represión del nuevo credo, pero teniendo como horizonte la posibilidad de la reconstrucción de una cristiandad unida.

b) Tras el concilio de Trento y el fracaso de los intentos de conciliación entre credos, la segunda mitad del siglo XVI vio cómo las grandes monarquías occidentales debieron confrontar conflictos de gran envergadura en los que las guerras civiles se solapaban con una sucesión de conflagraciones internacionales que contribuyeron a dar la imagen de un enfrentamiento continental de carácter confesional.

c) Desde comienzos, y sobre todo mediados, del siglo XVII en términos generales tanto la envergadura como la extensión de estos conflictos se reduce notablemente; poco a poco la definición esencial como conflicto religioso va dejando paso a explicaciones y motivaciones más complejas; si bien entre ellas la pugna por la definición de lo religioso puede ser muy importante e incluso determinante. Este componente de conflictividad religiosa no desaparecerá con la aparición del Estado como ente laico; sino que se abrirá un nuevo tipo de conflictividad en el que ya no se debatirá sobre el credo religioso que ha asumir el Estado, sino sobre si éste debe asumir alguno. El resultado será una serie de confrontaciones en las que la defensa de la religión fue invocada como uno de los motores de acción de al-

guno de los bandos implicados. Evidentemente este último tipo de conflictos no es propiamente una continuación del período clásico de las guerras de religión, pero como en ellos se actualizaron y reinterpretaron los mecanismos de confrontación que habían sido desarrollados en ellas será interesante terminar este capítulo con un epílogo que los evoque.

2. LAS PRIMERAS GUERRAS DE RELIGIÓN: DE LA APARICIÓN DE LA REFORMA A LA PAZ DE CATEAU-CAMBRÉSIS

El periodo 1520-1560 estuvo caracterizado por la confrontación entre el gran conglomerado político que había heredado Carlos V y el reino más poblado de Europa, la Francia de los Valois. En esta lucha se disputaba tanto la primacía política sobre la cristiandad como una serie de territorios cuya titularidad estaba en discusión (los reinos de Navarra y Nápoles, los ducados de Borgoña y Milán, la Picardía, los condados de Artois y Hainaut). La situación estaba lejos de ser una guerra ideológica, aunque el emperador Carlos V (1517-1556) sí pudo reclamar para sí el honor de ser la espada de la Iglesia, sobre todo por las más espectaculares que efectivas campañas que desarrolló contra el Imperio otomano en la cuenca del Danubio, el Mediterráneo y en el norte de África (Túnez y Argel), pero también por la alianza que su rival Francisco I terminó por establecer con el Gran Señor.

En este contexto la preocupación de la expansión de la Reforma pasaba a un segundo plano. La multiplicidad de frentes que Carlos y Francisco I de Francia (1515-1547) debían atender hizo que hubiera una cierta relajación en la persecución de la expansión de la nueva fe en sus territorios patrimoniales. Por otra parte, hasta muy avanzado su reinado el César consideró que el surgimiento de la nueva religión era una coyuntura transitoria que podría ser fácilmente superada gracias a un concilio general. Por su parte Enrique II de Francia (1547-1559) estaba dispuesto incluso a apoyar a los príncipes alemanes que defendían su derecho a adoptar la nueva religión, y de paso secularizar en su beneficio las tierras de la Iglesia. Pero esta actitud del soberano francés distaba mucho de implicar la más mínima simpatía por el protestantismo; Enrique no buscaba sino crear problemas internos a su rival y sacar beneficios territoriales, concretamente los obispados de Metz, Toul y Verdún. Esta lógica no difería apenas de la de Carlos V, quien en la década de 1520

no había dudado en promover y amparar la revuelta de Carlos, condestable de Borbón, contra Francisco I.

Este escenario internacional relegaba la conflictividad militar en defensa de una política religiosa determinada a espacios relativamente concretos y más o menos apartados de los principales focos de interés de la geopolítica europea. Así las principales luchas religiosas se darían por el control de ciudades libres en el entorno del Imperio y de los cantones suizos. Junto a ellas habría que destacar los movimientos de resistencia a la implantación de la Reforma por determinados príncipes, y finalmente las rebeliones que en nombre de las libertades germánicas encabezaron diversas ligas nobiliarias contra los intentos de Carlos V por disciplinar a la aristocracia del Imperio. Por tanto este tipo de conflictividad se circunscribió en este período, *grosso modo*, a los territorios germánicos y helvéticos del Imperio, y no a todos, además de a las islas Británicas y los reinos escandinavos.

A este tipo de conflictos hay que añadir otros de una tipología un tanto diferente ligada al deseo de convertir los preceptos de igualdad eclesiástica en una práctica social que buscaba instalar en el presente el reino de Dios. En cierto sentido la guerra de los Campesinos (en menor medida la de los Caballeros) fue la primera muestra de cómo la difusión de nuevos modelos culturales podía minar las bases de dominación política y construir otras alternativas. Se trataba de una forma de revuelta social heredera tanto de las *jacqueries* medievales como de una cierta tradición husita radical (el movimiento taborita). La revuelta de los campesinos que se extendió por Alemania entre 1524 y 1526 fue un movimiento que difícilmente se puede calificar en puridad como guerra de religión. Es cierto que el motor inicial de los rebeldes y su autolegitimación era la proclamación milenarista de opción religiosa, pero su objetivo no era tanto cambiar el sistema político cuanto modificar el sistema social para instalar en la tierra el Reino de los Santos. La reacción que provocó esta rebelión también contribuyó a definir cuál sería el marco en el que los conflictos de religión se habían de circunscribir. La actitud fuertemente condenatoria del propio Lutero y la alianza entre la nobleza reformada y católica para aplastar sin la menor contemplación a los campesinos, mostró claramente que la discusión religiosa no implicaba en absoluto la reforma social. Esto volvió a quedar de manifiesto cuando en la ciudad imperial de Münster un grupo anabaptista radical instaló una versión de pesadilla del reino de Dios; de nuevo la nobleza de ambos credos no tuvo mayor problema en unir sus fuerzas y poner fin a este experimento (1534).

Todavía a lo largo del siglo se dieron algunos movimientos de esta naturaleza e incluso una parte de la furia iconoclasta de 1566 en los Países Bajos estuvo bajo la influencia de grupos anabaptistas radicales. Esto supuso la retracción de la nobleza reformada del movimiento y su relativamente fácil represión por parte de la gobernadora Margarita de Parma. En efecto, tanto por oposición teológica frontal como por rechazo y temor a sus proclamaciones de reforma social, tanto católicos como reformados en general sentían una especial repugnancia hacia anabaptistas y antitrinitarios. Indistintamente los regímenes de la vieja y la nueva religión persiguieron con igual entusiasmo y enañoamiento a los que veían como factores de anarquía, barbarie y ateísmo. Incapaz de tomar el poder por la fuerza el anabaptismo evolucionó hacia formas de tolerancia y pacifismo que ya en el siglo XVII lo distinguían de los otros credos cristianos.

La expansión de la Reforma en el mundo urbano alemán y en los valles suizos sí dio lugar a la utilización de la fuerza ocasionando pequeñas guerras civiles. El poder que ejercían las magistraturas urbanas y los cantones hacía que su control permitiera conseguir la autorización para abrir templos de la nueva religión e incluso para expulsar a los clérigos que mantenían la confesión romana. Estas confrontaciones se solían superponer a otras que se venían arrastrando desde la baja Edad Media: en muchos casos la aceptación del protestantismo por una comuna determinada en realidad ocultaba el triunfo de una facción sobre otra o, también es posible, la conclusión de un conflicto de naturaleza señorial.

Estos procesos de emancipación política fueron resistidos con especial fuerza en las sedes episcopales. No siempre la implantación de la Reforma se traducía por una emancipación feudal; en ocasiones era todo lo contrario. Así en el sur de la Confederación Helvética una alianza de valles, las Ligas Grises o Grisones, aceptó sumarse a la nueva confesión, mientras que en los valles inferiores sobre los que ejercían su señorío (la Valtellina) se siguió practicando la antigua religión; marcando la diferencia de credo aún más la dependencia señorial.

Lo importante es que en muchos casos los dilemas sobre el control del poder local se resolvieron *manu militari* movilizándose los partidarios de cada religión las fuerzas armadas de sus vecinos del mismo credo. Estos enfrentamientos no eran privativos entre católicos y reformados, ya que representantes de diversas concepciones de la Reforma estaban también dispuestos a disputarse el poder político necesario para cumplir con sus proyectos de reforma a través de

las armas. El propio Huldrych Zwinglio moriría en uno de estos enfrentamientos contra los católicos (batalla de Kappel, 11 de octubre de 1521).

La muy personal reforma emprendida por Enrique VIII (1509-1547) sí sentó las bases de conflictos que presentan los elementos tipo que definirían las guerras de religión en la segunda mitad del siglo, aunque no alcanzaron en las Islas la magnitud que aquéllas iban a tener en el Continente. Frente a la emancipación de Roma por parte del rey, la resistencia católica actuó en Inglaterra de forma descoordinada sin llegar a formar una verdadera oposición política hasta que resultó demasiado tarde. La Reforma se había expandido y los beneficiarios de la secularización de los bienes del clero, notablemente de las propiedades monásticas, constituían una fuerte base social contra la que los partidarios de la vieja religión poco o nada pudieron hacer. En los círculos cortesanos la búsqueda del favor regio y la política cada vez más represiva del rey deshicieron la posibilidad de construir un partido entre quienes dudaban respecto a su fidelidad al rey. La ejecución de Tomás Moro en 1535 es una buena muestra; el gran humanista, que se había declarado partidario del tiranicidio en su *Utopía*, no lo había siquiera imaginado para el caso de Enrique. La resistencia armada a la implantación de la Reforma se redujo a motines populares campesinos como la conocida Peregrinación de Gracia de 1536-1537. Este movimiento fue apoyado por algunas familias de la pequeña nobleza local, pero despertó temores parecidos a los que se podían haber generado con la revuelta de los campesinos. La falta de apoyos de la nobleza católica facilitó la represión por parte de los agentes del rey.

Como en Escandinavia, las formas de resistencia católicas a la política regia se redujeron cada vez más al desarrollo de conspiraciones nobiliarias apoyadas en la esperanza que el César Carlos pudiera intervenir en socorro de su tía Catalina de Aragón o de su sobrina María Tudor. La radicalización, y racionalización, de la Reforma en el reinado del joven Eduardo VI (1547-1553) encontró aún más las posiciones católicas residuales y debió de convencerles de que la única opción de detener una reforma que se hacía desde el poder era controlarlo. A la muerte del enfermizo soberano su entorno otorgó la sucesión a Juana Grey, miembro lejano de la familia real y protestante; de esta forma se esperaba evitar que María, legítima heredera y públicamente católica, pudiera acceder al trono. En ese momento estalló el malestar contra las exacciones fiscales, el monopolio de poder clánico por parte del regente y la persecución religiosa. Las

fuerzas de la reina Juana se deshicieron ante la avalancha de entusiasmo que la opción de María levantó en importantes regiones del país. La reinstauración católica en Inglaterra era un hecho.

El gobierno de María Tudor (1553-1558), victorioso en esta fugaz guerra de religión, puso en marcha los mismos mecanismos represivos que se habían desarrollado bajo el reinado de su padre o de su hermano y que, con posterioridad a su muerte, no dudaría en usar su hermana menor Isabel. El apodo de «Sanguinaria» que se añadiría a su nombre posteriormente debe interesar tanto por su carácter histórico (el reinado de María lo fue, pero no más que los demás), pero sobre todo por su naturaleza de creación de memoria.

En efecto, la restauración de la Reforma por Isabel I (1558-1603) y la consiguiente represión anticatólica se apoyaron en la propaganda de los refugiados reformados, en la valoración de los mártires protestantes y en la denigración de la anterior soberana. De nuevo la oposición católica, cada vez menos poderosa en el interior de Inglaterra pese a las constantes misiones de clérigos formados en el exterior, encontró en la esperanza de una intervención foránea la única posibilidad de restablecer un gobierno católico en el reino. El aliado al que dirigirse era, obviamente, Felipe II, quien tras diversas tentativas, a fines de la década de 1580 se decidió a confrontar directamente a la «Jezabel del Norte». El fracaso de las armadas de 1588 (la famosa «Invencible»), 1596 y 1597 terminó con estas esperanzas. Poco después la sucesión de Isabel en 1604 por Jacobo I (VI de Escocia) Estuardo, que había hecho soñar a una parte de los exiliados ingleses en una restauración católica, se tornó una decepción especialmente amarga cuando el nuevo rey dejó claro que si bien tenía un amplio conocimiento religioso y una concepción del anglicanismo no similar a la de su antecesora, por otra parte estaba bien anclado de los principios teológicos e institucionales de la nueva religión.

El caso inglés fue el ejemplo por excelencia, por su escala e importancia, de cómo el control del gobierno permitía activar los mecanismos de inclusión y represión para llevar a efecto la conversión de una población. No era el único, muchos principados en Alemania y Escandinavia habían seguido el mismo camino aplastando la resistencia que el clero local o las masas católicas le pudieran enfrentar. Pero las cosas distaban de ser mecánicas. Que los Tudor o sus correligionarios hubieran podido imponerse por la fuerza a los poderes partidarios de la religión tradicional mostraba cómo su acción tenía o había logrado movilizar los apoyos necesarios. Sin embargo,

en aquellas regiones en las que el cambio forzado de religión se intentó imponer sin una fuerte socialización el resultado fue el desencadenamiento de las primeras guerras de religión de envergadura, unas resistencias que, por múltiples razones, iban a mostrar una gran contumacia. El ejemplo claro es Irlanda.

Fue precisamente en el reinado de Enrique VIII cuando comenzó un conflicto que se convertiría en el paradigma de las guerras de religión mismas. La población de la Isla permaneció fiel a la antigua religión apoyada por las potencias católicas, con lo que las acciones de colonización (las «plantaciones») que los ingleses venían desarrollando se convirtieron de golpe en una contienda religiosa. De esta forma en las islas Británicas se daban los dos casos posibles: por un lado, que el soberano pudiera extender su poder al definir positivamente la religión de sus súbditos; por otro, que se activaran mecanismos de resistencia que frustraran en todo o en parte este proyecto.

En los territorios germánicos del Imperio Carlos V se enfrentaba a una situación parecida. Como emperador era el soberano feudal superior al que debían vasallaje una amplísima serie de príncipes, aristócratas y instituciones que controlaban una constelación de territorios. La cuestión que se planteaba era saber si correspondía al César definir el conjunto de la religión o si era a cada soberano particular a quien le tocaba hacerlo en su propio señorío, sin que ello modificara el vasallaje debido al emperador. Como diversos príncipes del Imperio habían abrazado e incluso promovido la Reforma la escisión religiosa en las tierras no patrimoniales del emperador era un hecho ya en la década de 1520. Por parte de los príncipes reformados los intentos de homogeneización religiosa que Carlos pudiera intentar no eran vistos sólo como el deseo de imponer una fe que ellos mismos habían abandonado, sino, y sobre todo, una injerencia intolerable en las competencias que ellos mismos se atribuían sobre sus vasallos. Por ello hay que considerar que la oposición a los proyectos imperiales es tanto una resistencia a la nueva forma de entender la dominación regia como una guerra de religión.

El César tardó en enfrentar militarmente al protestantismo. La guerra contra los Valois y la constante amenaza turca en el reino de Hungría resultaban mucho más urgentes; además, perder el apoyo de la nobleza alemana en este estado de guerra semipermanente era para el emperador un lujo que no se podía permitir. Su esperanza además estaba puesta en el concilio que debería acabar con las divisiones religiosas. Sin embargo, a principios de la década de 1540 una serie de príncipes protestantes habían establecido una alianza

(la Liga de la Smalkalda) de autoprotección contra la política imperial, una coalición protestante que se apoyaba en el principio del derecho de cada soberano feudal a determinar la religión de sus vasallos. Carlos respondió, una vez fracasadas las negociaciones de paz, encabezando su ejército en una larga y difícil campaña que terminó con la destrucción de las fuerzas coaligadas en lo que se conoce como batalla de Mühlberg (1547). Con las manos libres el emperador pudo iniciar la búsqueda de la homogeneidad religiosa y sustituir a los príncipes insumisos por sus propios clientes como el duque Mauricio de Sajonia. La naturaleza religiosa de esta guerra vuelve a mostrar su complejidad si se considera que una parte de la nobleza, el propio Mauricio y las tropas que acompañaba al César durante la campaña eran reformados.

Si Mühlberg fue el cenit de la política del emperador, fue un éxito de corta duración. En 1552 se sublevaron los príncipes protestantes encabezados por Mauricio de Sajonia, convencidos de la imposibilidad de lograr un acuerdo en materia religiosa y temiendo el excesivo poder que había acumulado el emperador. Para enfrentarse al César habían firmado el acuerdo de Chambord por el que entregaban los Tres Obispados al rey de Francia a cambio de ayuda. Incapaz de resistir a los rebeldes Carlos tuvo que huir y no pudo lograr la sumisión de los protestantes sino a condición de grandes concesiones. El emperador esperaba restablecer su prestigio y poder con un gran éxito militar contra Enrique II, así que puso sitio a una de las ciudades que le habían entregado los rebeldes: Metz. Fue un desastre: la urbe defendida brillantemente por el duque de Guisa resistió y el gran ejército imperial se deshizo en medio del invierno.

A este contexto de fracaso había que sumar las disensiones entre las dos ramas de la familia imperial. Frente al deseo de Carlos de traspasar el título imperial a su hijo Felipe, el hermano del emperador, Fernando, que como rey de Romanos se había encargado de la gestión política en Alemania y los Balcanes, lo reclamaba para sí y su descendencia. Fernando quizá carecía de las dotes políticas de Carlos, pero consiguió el apoyo de la nobleza, que veía que un emperador débil que careciera de los recursos mediterráneos y transatlánticos movilizados por el rey de España no podría intentar una política de conversión forzada de los príncipes. Cuando la disputa dinástica se resolvió a favor de Fernando, éste cedió por la Paz de Augsburgo (25 de septiembre de 1555) a las reclamaciones de la nobleza protestante y aceptó que dentro del Imperio se aplicara el principio de homogeneidad religiosa (el famoso *Cuius regio, eius re-*

ligio) por parte de los soberanos feudales, no del soberano feudal superior. Esto es, que fuera cada uno de los príncipes existentes quien determinara el credo de sus vasallos, a los que no quedaba otro remedio que el *ius emigrandi*.

Fernando no disponía de fuerza para hacer otra cosa, más aún cuando su disminuido reino de Hungría estaba en primera línea de los temidos embates de los turcos, por lo que necesitaba comprar la lealtad y la colaboración de los príncipes alemanes. Esto dio lugar al establecimiento de un *statu quo* de reconocimiento en la práctica de la existencia de dos confesiones, algo que a menor escala también se iba a dar en algunas ciudades imperiales. Donde ninguno de los dos partidos había podido imponerse se llegó a acuerdos que determinaban el uso del espacio e incluso la división de la autoridad pública para evitar su monopolio: las paces de religión. Esta situación, más o menos equilibrada, más o menos tensa, se prolongó durante casi setenta años.

3. EUROPA EN EL PERIODO DE LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

Agotadas sus monarquías por varias décadas de guerra intermitente, Felipe II y Enrique II con la firma de la Paz de Cateau-Cambrésis en 1559 inauguraron un período excepcional de no beligerancia entre estas dos grandes potencias que se iba a prolongar durante 35 años. Ambas monarquías se vieron rápidamente confrontadas a problemas en otros frentes (fueron los años de la gran conflagración mediterránea contra los otomanos), pero, sobre todo, a dificultades internas que se tradujeron en largas y costosas guerras de religión domésticas pero con una fuerte tendencia a la internacionalización. El que la monarquía hispánica se erigiera en paladín del catolicismo contribuyó a dar una imagen unitaria de los múltiples conflictos en Europa. No obstante, esta percepción puede diluir los elementos locales de cada confrontación, que fueron los que se terminaron imponiendo; así, pues, si bien no se puede hablar en propiedad de una guerra global entre católicos y reformados, sí se puede considerar que, a diferencia de la primera mitad del siglo, el eje conductor de la mayor parte de los conflictos que se dieron en Europa occidental entre 1559 y 1598 tuvo una justificación o una motivación religiosa.

Hay una serie de características comunes que es preciso resaltar:

a) Se trata de guerras civiles en las que se va a discutir no sólo la política de homogeneización religiosa del soberano (la aplicación

del principio de *cuius regio...*), sino su autoridad para poderlo hacer, con lo que estaba en juego la definición de los límites del poder del príncipe; evidentemente en este aspecto el ejemplo de los logros de la nobleza alemana que había conseguido una casi plena autonomía estarían muy presentes. Esto resulta especialmente significativo si se considera que estos conflictos se dieron precisamente en las monarquías que habían aparecido como entidades más estables y sólidas a lo largo de la primera mitad del siglo XVI y donde más había crecido el poder fiscal de los reyes. De hecho, la resistencia que se activó a partir de la década de 1560 tuvo mucho de reacción a los cambios socio-políticos que este aumento del poder regio había conllevado.

b) Entre los agentes implicados tendría una proyección muy importante la nobleza tanto en su función cortesana faccional como en la proyección territorial a través de las clientelas que podían movilizar en el territorio. Una nobleza que actuaría en dos sentidos alternativos pero no necesariamente opuestos. Por un lado intentaría controlar la voluntad regia y a través suyo el sistema de concesión de mercedes, y por otro buscaría consolidar su autonomía territorial. Ambos elementos ya habían estado presentes en las guerras feudales del siglo XV, pero ahora se veían justificados por el discurso religioso, una toma de partido que además permitió a los nobles recibir apoyos exteriores y encabezar amplias coaliciones de intereses diversos. La otra gran protagonista de las guerras de religión fue la población urbana, desde la que partieron en muchas ocasiones los movimientos de protesta y donde se articuló la resistencia contra las fuerzas represivas reales. Las ciudades modernas eran entidades formidables: tenían un importante imaginario político, estaban defendidas por murallas abastionadas, disponían de una notable capacidad crediticia y contaban con numerosas milicias urbanas. Frente a ellas, la participación campesina podía ser considerada positiva siempre y cuando fuera controlada y organizada por la nobleza o Iglesia (como por parte de los hugonotes en el suroeste de Francia o por los católicos en Ligas de autodefensa en los valles del Delfinado durante la década de 1570). Pero si el campesinado actuaba de forma autónoma, es decir, fuera de sus autoridades *naturales*, automáticamente se veía condenado y perseguido.

c) La naturaleza de guerra civil se vio en toda su proyección de crueldad. No fue una forma de guerra impuesta desde fuera, sino que encaminó todos los odios y contradicciones que la sociedad de Europa occidental había ido acumulando a lo largo del siglo, y que

se hicieron aún más evidentes a partir de la década de 1560 con la percepción del comienzo del fin de la prosperidad económica. Los estudios recientes sobre las formas de violencia durante estos conflictos muestran hasta qué punto se buscó que la destrucción del enemigo fuera completa, un enemigo al que se negaba la misma naturaleza humana y al que era preciso exterminar de forma preventiva. Es cierto que esta proyección violenta se debió en parte a la movilización por los partidos de tropas profesionales (tercios españoles, reiters y landsknetes alemanes, mercenarios de toda suerte) que carecían de cualquier forma de contacto previo con las poblaciones autóctonas. Pero también lo es que en muchos casos la violencia se desencadenó por parte de vecinos contra vecinos e incluso con carácter intrafamiliar. Hay que hacer notar la fuerte proyección social y popularidad de esta violencia en la que participaban todos los estamentos de la sociedad, hombres, mujeres y, por supuesto como símbolo de pureza de la causa, niños. Así si el saco de Amberes de 1576 lo perpetraron los tercios españoles, la matanza de San Bartolomé en 1572, entre otras tantas efectuadas por ambos partidos, fue esencialmente ejecutada por la población católica parisina.

Esta violencia se explica en parte en causas inmediatas tales como los beneficios que se podrían sacar de la eliminación de un contrario o del robo de sus bienes, o bien el avance social que podía suponer el desorden político para quienes lo controlaran. Una violencia que, por lo demás, encontraba una plena justificación en la necesidad de purgar a la comunidad cristiana de quienes no sólo no lo eran, sino que actuaban como agentes de la propagación del mal, como pestíferos. La muerte corporal no era sino la confirmación de la muerte espiritual previa, de igual forma que el destierro era visto como la expresión física del efecto que el pecado y la herejía tenían sobre el alma: apartarla de la gracia de Dios. Para los más radicales, y quizá los más consecuentes de ambos partidos, la construcción de la sociedad como una proyección civil de la Iglesia pasaba necesariamente por la destrucción de los factores del mal y de las abominaciones que se hacían contra el nombre de Dios. Las guerras de religión comienzan y se perpetúan como conflicto por el uso socio-simbólico del espacio, por la existencia de choques en torno a la presencia de imágenes (esto es, de símbolos de idolatría para los reformados), por el intento de controlar las calles mediante la realización o la prohibición de procesiones (hay que enmarcar aquí la ofensiva católica respecto a la celebración del Corpus). El buen cristiano no puede sufrir estas abominaciones (por ejemplo, la existencia de imá-

genes o su destrucción, dependiendo de quien hiciera el enunciado) y, por tanto, el poder civil debe reprimirlas para evitar que escandalicen, y si el poder civil no lo hace es porque no cumple su función, por lo que en nombre de la Iglesia de Dios es preciso sustituirlo. Esta lógica autoalimentó el conflicto al tiempo que las acciones de los radicales impidieron el entendimiento entre los moderados de ambos partidos.

El punto de inicio de este nuevo ciclo de guerras de religión se puede situar en la toma de conciencia por parte de los gobiernos de Felipe II y Enrique II del grado de extensión de la Reforma en sus tierras patrimoniales. Fervientes católicos y conscientes que su autoridad dependía de la sintonía religiosa de sus súbditos, ambos monarcas vieron esta *contaminación* como una amenaza directa a su autoridad y actuaron en consecuencia. Los focos reformados o post-erasmistas en Castilla (Valladolid, Sevilla...) fueron aplastados sin contemplaciones por la Inquisición, en tanto que el Rey Cristianísimo iniciaba una campaña contra los hugonotes franceses con el establecimiento de la Cámara Ardiente, un tribunal de excepción con gran actividad. La aparente facilidad de esta primera represión se iba a complicar cuando Enrique muriera accidentalmente, abriendo un período de inestabilidad que duraría hasta final de siglo en forma de una tan interminable como intermitente confrontación político-religiosa.

Felipe también encontraría fuertes dificultades, y de hecho fracasaría, para desarrollar plenamente su política de intolerancia religiosa, no en la península Ibérica sino en los Países Bajos. El éxito del Rey Católico a la hora de reprimir en los reinos ibéricos se debía al desarrollo peculiar del catolicismo peninsular con los Reyes Católicos y Cisneros, a la estructura social local y a la existencia de instituciones que le permitían encauzar esta represión. Éstas no existían en Flandes, por lo que el rey como primer paso decidió crear una red de control basada en un incremento del número de obispados, que él instrumentaría directamente a través del derecho de presentación, y del establecimiento de la Inquisición real. Los reformados locales vieron estas medidas como una clara amenaza, en tanto que los poderes tradicionales (nobleza, ciudades, Estados provinciales) las identificaron como un incremento arbitrario del poder real.

El aumento del malestar contra el gobierno se focalizó en la figura de uno de los consejeros de Margarita de Parma, Antoine de Perrenot, cardenal Granvela. Pese a la creciente oposición que forzó la salida del eclesiástico de los Países Bajos, en sus famosas cartas del

bosque de Segovia, el rey insistió en poner en práctica, y lo antes posible, las medidas reformistas que proponía. El resultado fue un primer estallido violento, desorganizado y con fuerte base popular: la furia iconoclasta de 1566. La rebelión fue fácilmente aplastada pese a que los rebeldes se apoderaron de algunas localidades e instauraron una especie de república calvinista en Valenciennes. La nobleza hizo frente común con la gobernadora. Sus tropas ocuparon Valenciennes y aniquilaron sin mayor problema a las bandas insurrectas que merodeaban por el país. De nuevo, la sombra de la revuelta social había retraído la rebelión política. 1566 fue muy importante al mostrar cómo el rey era incapaz con los medios que disponía en Flandes de llevar a efecto una política autónoma de los poderes locales.

Para el gobierno de Madrid la solución fue colocar en los Países Bajos los medios represivos necesarios. Así en el invierno de 1567-1568 don Fernando Álvarez de Toledo, III duque de Alba, llegó desde Italia al mando de cuatro tercios de veteranos españoles. Estas tropas fueron el núcleo del ejército que el rey montaría en Flandes, una maquinaria que debía garantizarle la disciplina ante su nueva política. El duque de Alba inició una violenta política represiva (el Tribunal de los Tumultos) en la que herejía y lesa majestad eran tratadas como un mismo elemento. Una política que afectó incluso a la oposición moderada, que fue castigada con la ejecución de los condes de Horn y Egmont. Esto terminó por hacer bascular a gran parte de la nobleza al campo de una resistencia más o menos activa contra el gobierno, ya que aunque el liderazgo recayera en nobles reformados, Guillermo de Orange y sus hermanos, su movimiento era visto con gran simpatía por la aristocracia territorial. Apoyados por los príncipes protestantes alemanes, los hugonotes franceses e Isabel de Inglaterra, los rebeldes pusieron en pie varios ejércitos, con un resultado decepcionante. Las fuerzas del duque de Alba rechazaron sin demasiada dificultad las invasiones de Guillermo y sus hermanos. Pero la resistencia perseveró, más aún cuando procedentes de Inglaterra un grupo de rebeldes se hizo fuerte en las localidades costeras de Zelanda en 1572 (Flessinga, Brill), lo que sirvió como punto de partida para que diversas ciudades de Holanda se sublevaran. Si bien el gobernador logró conquistar alguna plaza, su salvajismo hacia la población rendida alimentó la resolución de defensa de las demás. El avance de las fuerzas reales se ralentizó, mientras que la imposibilidad de mantener tantos frentes hizo que los recursos que manejaba el duque fueran insuficientes. Ante el fracaso de su políti-

ca, Alba sería llamado a España, mientras que los gobernadores que le sucedieron vieron cómo la oposición se reforzaba más y más. A los reformados se unía ahora todo el coro de descontentos contra la política autoritaria del rey y, sobre todo, contra la presencia de los españoles en los Países Bajos. Una tras otra las ciudades, los nobles, los Estados fueron desconociendo las órdenes efectivas del gobernador, sin que esto supusiera un desconocimiento de la autoridad del rey.

La muerte del gobernador Luis de Requesens creó un vacío de poder y la unión de la mayor parte de los poderes locales y de las facciones en contra de las tropas españolas e italianas que aún ocupaban, algunas amotinadas, posiciones en Flandes. La respuesta de estas unidades fue atacar a esos poderes locales tomando por la fuerza y saqueando de forma brutal las villas de Aalst y, sobre todo, Amberes. El saco de esta localidad terminó por alienar las pocas simpatías que una política directa podía levantar entre la población flamenca. En esta tesitura la llegada de un nuevo gobernador general, Juan de Austria, el hermano natural de Felipe II, mostró el grado de debilidad de la Monarquía. Falto de recursos don Juan tuvo que transigir a un acuerdo por el cual no sólo el gobierno se obligaba a hacer salir a las tropas extranjeras del país, sino que, y sobre todo, se permitía una cierta libertad de cultos: la pacificación de Gante.

Este último elemento justifica considerar la rebelión de Flandes como una guerra de religión, si bien hasta ese momento era mucho más. La gran coalición que había logrado imponerse al gobierno de Madrid estaba formada por nobles católicos y protestantes, ciudades y provincias en las que se practicaban ambos cultos. Pero no se ha de pensar en los *rebeldes* como en una unidad, ya que los Estados Generales que negociaron con don Juan apenas si controlaban el territorio. La propia fragmentación política tradicional de los Países Bajos y la fuerte densidad urbana se había traducido en una amplia variedad de situaciones que iban desde urbes constituidas en casi-repúblicas calvinistas, a provincias organizadas de forma bastante disciplinada o ciudades en las que se pretendía mantener el culto católico con exclusividad. Sólo la gran inteligencia política de Guillermo de Orange podía mantener unido el movimiento.

Para el gobierno de Madrid, y para el propio don Juan, los términos de la pacificación de Gante eran ofensivos. Una vez que el gobernador general constató que este acuerdo no implicaba la sumisión efectiva de las provincias, llamó de nuevo a las tropas veteranas con las que se lanzó a la guerra. En ese momento el territorio controlado por los fieles de Felipe II era enormemente reducido (centrado

en dos grandes núcleos: Luxemburgo y Namur), así que la misión a la que se enfrentaba Juan de Austria era prácticamente la reconquista de todos los Países Bajos. Tras unos éxitos militares iniciales (batalla de Gembloux) la muerte del propio don Juan significó un posible vacío de poder. No fue el caso: el gobierno se transmitió a un sobrino del rey, Alejandro Farnesio, duque de Parma. Considerado el primer capitán de su tiempo, Farnesio sumaba además unas grandes cualidades políticas. Su principal éxito fue acabar con la idea de una rebelión colectiva contra el rey, y sustituirla por la de una revuelta causada por la religión, proyectando sobre la política flamenca la imagen que de ella se había desarrollado desde un principio en la Corte real.

Esto lo había intentado evitar por todos los medios Guillermo de Orange. Él mismo, tanto buscando la alianza externa como un elemento unificador para los *rebeldes*, había postulado por el nombramiento del archiduque Matías como gobernador alternativo. En 1581 se produjo la ruptura definitiva entre los insurrectos y Felipe II. Ya no era caso de negarse a cumplir las órdenes del rey, como venían haciendo desde más de una década, sino que se negaban a obedecerlas, dado que cuestionaban su legitimidad: Felipe habría perdido sus derechos soberanos como tirano de ejercicio. Los *rebeldes* no sólo se apartaron de su lealtad al rey, sino que iniciaron un proceso para designar un príncipe alternativo. Cuando el rey de Francia, Enrique III, declinó la oferta de convertirse en soberano de los Países Bajos, su hermano menor el duque de Anjou y Alençon la aceptó con entusiasmo y con el apoyo de Guillermo de Orange. Como Anjou era católico parecía quedar claro que la imposición del culto reformado no era el objetivo de la revuelta, sino la defensa de las libertades de los Países Bajos. Éste era un modelo con notables reminiscencias alemanas que se esperaba permitiera aglutinar a los protestantes y a los católicos.

Farnesio buscaría todo lo contrario, y lo lograría. La presencia protagonista de las tropas de Felipe II en la reconquista del sur de los Países Bajos y el carácter nacionalista de la historiografía tradicional han restado atención a la naturaleza de guerra civil que tuvo este período de la guerra. La nobleza, las élites urbanas y las masas católicas de las ciudades de Flandes, Brabante, Hainaut, Artois y otras provincias menores del sur habían visto cómo, pese a los esfuerzos de Orange, los radicales calvinistas estaban extendiendo por la fuerza la nueva religión a través del control de las ciudades y de la represión de los fieles de Roma. Es en este momento cuando en

los Países Bajos se activó un movimiento de oposición católico que veía en el orden regio la única fuerza que contraponer a la expansión militar protestante. El acuerdo logrado entre el gobernador general y estos descontentos, la Unión de Arras en 1579, preservaba los privilegios tradicionales pero afirmaba la lealtad de las instituciones locales hacia el rey, una lealtad que sólo podría circular por una común y exclusiva fe católica.

La habilidad militar de Farnesio se apoyó en la llegada regular de recursos desde España. Su ofensiva se vio unida a la descoordinación de sus enemigos, lo que se tradujo en un avance continuado ante el que fueron cayendo las principales localidades del país: Bruselas, Gante o Amberes. Estos éxitos no significaron una ocupación militar de las villas ocupadas, el gobierno no contaba con recursos para llevarla a efecto, ni tampoco los necesitó. Fueron las élites católicas locales las que dirigieron la implantación del régimen. Los Países Bajos dominados por el rey pronto se convirtieron en unos verdaderos Países Bajos católicos, donde la élite formada en los verdaderos Países Bajos católicos, donde la élite formada en los reabiertos colegios jesuitas guió al conjunto de la población católica en la búsqueda de la homogeneidad religiosa. Esta reacción católica se tradujo en la expulsión de los protestantes locales y en el incremento paulatino de las acciones represivas contra los focos residuales de la nueva religión. El sentimiento de confrontación se vio fuertemente alimentado por la llegada de refugiados católicos procedentes de las provincias del Norte, de las islas Británicas y, en menor medida, de Francia.

La reafirmación católica del sur se tradujo en un movimiento paralelo en las Provincias del Norte que pretendían dentro de la Unión de Utrecht continuar la lucha contra el rey de España. Sus prósperas ciudades se convirtieron en receptoras de los expulsados de las ciudades del sur. Esta llegada masiva de reformados terminó por hacer bascular a estas provincias hacia el calvinismo frente a un catolicismo que se consideraba cada vez más sospechoso de ser la quinta columna del poder español. La torpeza política del duque de Anjou y el asesinato de Guillermo de Orange (1584) terminaron con las posibilidades de presentar la rebelión de Flandes como un movimiento en defensa de los privilegios y no como una guerra de religión.

El avance de las fuerzas de Farnesio llevó a las Provincias Unidas, una vez descartada Francia, a buscar el apoyo que necesitaban en las potencias protestantes, singularmente en Isabel de Inglaterra. Este proceso ampliaba el carácter de guerra de religión local a un alineamiento internacional basado en solidaridades religiosas. Si su

ayuda contribuyó a sostener militarmente a los holandeses, lo que resultó decisivo fue la extensión de esa misma imagen de internacionalización del conflicto la compartía Felipe II, quien contemplaba la política en Europa occidental desde un punto de vista unitario. El resultado de la guerra de Flandes para él iría ligado con la política interior francesa y el derrocamiento de la reina de Inglaterra. Para la política local hispana en los Países Bajos el efecto fue desastroso: Farnesio recibió la orden de parar su ofensiva y de desviar sus fuerzas para colaborar con la Armada Invencible (1588) y con la Liga Católica en Francia (1590-1592). Los holandeses aprovecharon para reagruparse y contraatacar bajo el eficiente liderazgo militar de Mauricio de Nassau (hijo de Guillermo de Orange). Entre 1590 y 1594 (toma de Groninga) lograron expulsar a las fuerzas del rey católico del norte de los Grandes Ríos, con lo que éstos pasaron a constituirse como una frontera más o menos natural entre unos Países Bajos católicos y las Provincias Unidas. Éstas eran dos entidades políticas que tenían un origen y una proyección política claramente confesional.

Cuando en 1598 Felipe II cedió los Países Bajos a su hija la infanta Isabel Clara Eugenia y a su futuro marido el archiduque Alberto, en parte buscaba a través de la residencia de estos príncipes naturales que las provincias insumisas volvieran a la obediencia regia. Vana esperanza, las Provincias Unidas, como ya habían hecho en 1594, rechazaron cualquier fórmula de sumisión que pudiera implicar la injerencia de unos soberanos católicos en sus asuntos. Cuando en 1600 Mauricio invadiera las Provincias del Sur esperando una sublevación antiespañola, los resultados fueron más que decepcionantes: la población local no sólo era mayoritariamente católica, sino que veía a las tropas holandesas no como unos libertadores sino unos invasores que venían a saquear haciendas y a corromper la religión. El ejército holandés sólo se pudo salvar por la imprudencia de Alberto de Austria, que le atacó en notable inferioridad numérica (batalla de las Dunas). Pero ni siquiera después de esta primera derrota española en Flandes las Provincias del Sur dudaron en su lealtad hacia los archiduques. Durante el medio siglo que sucedió a estos acontecimientos la España católica y su apéndice flamenco y las Provincias Unidas se enfrentarían en el plano internacional como cabezas visibles de dos coaliciones que reclamaban una adhesión confesional, al tiempo que defendían sus respectivos intereses geopolíticos y económicos.

En Francia el resultado de las guerras de religión sería distinto. Aunque la forma de expansión de la Reforma y la participación de

la nobleza eran elementos comunes a ambos conflictos, hubo notables diferencias. Lo que sucedió en Flandes fue en gran parte determinado por la política y los recursos que un soberano ausente podía movilizar. En el caso galo, pese a la intervención de potencias extranjeras, se trató en esencia de una guerra civil cuyos protagonistas eran esencialmente franceses. Una guerra que tenía un especial interés político para su entorno, ya que Francia era el reino más compacto y poblado de Europa y muchos creían que el resultado de las conflagraciones francesas podía hacer bascular la política de todo el continente.

La muerte de Enrique II había dejado un trono especialmente débil. La regente, Catalina de Médicis, intentó controlar la situación mediante la política conciliadora de su canciller Michel de l'Hôpital a principios de la década de 1560. Esta conciliación se argumentaba en que la dependencia política se debía anteponer a la religiosa, más aún cuando todavía se tenía la esperanza de una reunión de ambos credos. Sin embargo, los acontecimientos no dejaron demasiado espacio para esta política; los reformados, muy bien organizados, se habían alzado en armas contra la represión católica y entre la nobleza de la antigua religión se había constituido un grupo de presión que reclamaba una política contundente contra la Reforma. Estos dos partidos eran además la proyección religiosa de las facciones que tradicionalmente se enfrentaban por el control de la Corte. Los católicos estarían encabezados por la poderosa casa de Lorena, concretamente por una rama menor, los Guisa, mientras que los reformados encontrarían en los Albert, los Condé y los Borbón (estas dos últimas ramas menores de la casa real francesa) a sus líderes nobiliarios naturales. Con algunas excepciones (esencialmente La Rochela) el movimiento reformado no logró consolidar una base urbana, ya que las grandes ciudades francesas quedaron por el catolicismo y por un catolicismo cada vez más militante, sobre todo como reacción a la política confesional desarrollada por los reformados cuando se apoderaron de algunas grandes villas importantes al inicio de la contienda.

La regencia tuvo que hacer, por tanto, frente a dos partidos que buscaban imponerle su propia política, bien la tolerancia, bien el exterminio de los reformados. Catalina buscó en todo momento preservar la autonomía de la Corona, pero ante la carencia de los medios necesarios no pudo llevar una política independiente y se tuvo que contentar con apoyarse alternativamente en ambos partidos para evitar que cualquiera de ellos adquiriese demasiado poder. Por

si fuera poco, ambos bandos contaban con la posibilidad no sólo de movilizar recursos en el interior del país, sino también de sus aliados extranjeros. El tipo de enfrentamiento que caracterizó a las primeras dos décadas del conflicto fue el de pequeñas campañas contra objetivos concretos llevadas en general a efecto por pequeños ejércitos constituidos por tropas no profesionales, con gran participación de la nobleza. Una guerra que además se luchaba en múltiples frentes, con una fuerte provincialización del conflicto y con un efecto desastroso sobre las poblaciones campesinas que debían mantener a estas tropas. Además se trató de un conflicto de una violencia inusitada, como atestiguan los *Comentarios* de uno de sus protagonistas: Blaise de Monluc.

La década que se desarrolló entre 1560 y 1570 vio diversas alternativas entre los partidos que se disputaban la voluntad real en Francia. Los períodos de enfrentamiento se vieron jalonados por la obtención de paces (edicto de Poissy, 1561; edicto de Saint-Germain, 1562; edicto de Saint-Mar, 1568). Éstos eran verdaderos acuerdos entre el partido reformado y el gobierno por los cuales se reconocía un estatus a la *RPR* (*religión pretendidamente reformada*, el subterfugio usado para referirse a los hugonotes) a condición de que éstos reconocieran el poder regio. Los términos de estas paces, esto es, contratos entre partes, dependían bien del desarrollo de la guerra, bien del temor que el gobierno profesaba en ese momento al partido católico radical. En general lo que se estipulaba era la amplitud que se reconocía al culto reformado permitiendo su ejercicio privado en algunas zonas y público en otras. Al tiempo, se reconocía a los hugonotes el derecho de conservar una serie de ciudades y posiciones militares en tanto que plazas de seguridad. En la práctica estos acuerdos no fueron más que treguas que pronto estallaron bien porque uno de los dos partidos consiguió rearmarse, bien a causa de las acciones de los extremistas. Durante este período desaparecieron los líderes nobiliarios que habían dirigido el conflicto, dejando paso a una segunda generación que protagonizaría su prolongación casi hasta final de siglo.

La llegada a la mayoría de edad de Carlos IX significó algunos cambios. El nuevo rey buscaba la paz interior a través del prestigio internacional, por lo que entró en contacto con el líder militar del partido hugonote: el almirante de Coligny. El plan era conseguir que los franceses de ambos partidos, unidos bajo la autoridad del rey, atacaran los Países Bajos para apoyar a los rebeldes contra Felipe II, destruyendo de esta forma la base territorial del Rey Católico al

norte de París. El matrimonio entre uno de los jóvenes jefes del partido hugonote, Enrique de Borbón, rey de Navarra, y la hermana del rey, Margarita de Valois, debía sellar esta alianza. Las nupcias se celebraron, pero a continuación se desataron una serie de acontecimientos: un atentado contra Coligny hizo que los muy numerosos hugonotes que habían ido a la boda responsabilizaran y amenazaran a la familia real. Los católicos próximos al rey consiguieron que éste viera en las protestas de los reformados una conspiración. Decidido a adelantarse, Carlos ordenó la ejecución sumaria de los jefes del partido. A partir de ahí se perdió cualquier control, los nobles, las guardias reales y el muy católico pueblo de París se lanzó a la persecución y el asesinato sumario de todo hugonote que cayó en sus manos. La matanza de San Bartolomé, cuyos ecos se pueden evocar gracias a Alejandro Dumas, no se limitó a París. En otras ciudades, no en todas, la noticia de que había acabado la tolerancia se tradujo en una serie de masacres parecidas. Los historiadores debaten aún sobre las causas, la premeditación y el sentido cultural dado por los contemporáneos a esta matanza. Lo cierto es que si alguien pensaba que gracias a ella iban a terminar las guerras de religión, no podía estar más equivocado.

El partido y la fe calvinistas seguían siendo muy fuertes en sus bases territoriales, que permanecían intactas, dado que la matanza se había dado en la zona controlada por los católicos. Contando con el apoyo de los reformados alemanes y holandeses, los hugonotes se aprestaron a resistir y rechazaron los ataques de un ejército real que faltó de pagas pronto se deshizo. Los hugonotes se tenían que enfrentar ahora a una persecución que procedía del rey, no de sus ministros. Desde hacía unos años se estaba discutiendo en el medio reformado la legitimidad de enfrentarse a un rey tirano. Tras la matanza de San Bartolomé esta respuesta se iba a elaborar en una serie de obras que, entroncando con el pensamiento tradicional pero también con las ideas de los exiliados ingleses y los radicales calvinistas flamencos, postulaban que el pueblo tenía el derecho cívico y la obligación mística de oponerse al rey que persiguiera a la Iglesia.

La Monarquía vivió otro momento de inacción ante la muerte del propio Carlos IX. Su hermano y heredero había sido elegido como rey de Polonia, y no se dio demasiada prisa en volver a Francia. El nuevo soberano contaba con bastantes de las debilidades de carácter de su hermano, pero también con una notable inteligencia política, significativa cultura y un gran sentido de la dignidad real. Enrique III además tenía un cierto prestigio militar ganado en el cur-

so del enfrentamiento contra los hugonotes, por lo que los radicales católicos pronto vieron en él un líder natural en su combate final contra los reformados.

El rey carecía de los recursos financieros para, pero también de la intención de, exterminar a los protestantes. No queriendo convertirse en rehén de los radicales católicos el soberano buscó consolidar su propio partido con la promoción de sus cortesanos, los *mignons*, a la cabeza de gobiernos provinciales. De esta forma pretendía construir una propia clientela que no dependiera sino de su voluntad y que le emancipara de la influencia de las grandes familias tradicionales. Al mismo tiempo Enrique III intentó atraer a la Corte a la mayor parte de esta gran nobleza para que en el entorno regio, y bajo un ambiente neoplatónico, se superaran las pasiones que habían desgarrado al país.

Incapaz de derrotar militarmente a los hugonotes, el rey intentó una política de acercamiento hacia ellos, y por el edicto de Beaulieu (1576) les otorgó una amplia autonomía e incluso puso el gobierno provincial de la católica Picardía en manos de un noble reformado. Como respuesta los católicos se organizaron para resistir dando lugar a una Liga de la pequeña y mediana nobleza picarda que buscaba oponerse a esta nueva situación. Esta Liga de autodefensa tenía mucho que ver con las tradiciones organizativas de la nobleza en la revuelta de los Países Bajos y con otras asociaciones de asistencia mutua y defensa establecidas entre los católicos en otras zonas de Francia, como el Delfinado o Guyena. Se trataba de asociaciones que buscaban protegerse de las acciones de los reformados y que se basaban en el principio de la defensa de la homogeneidad religiosa, pero una defensa que provenía de la base social y no de la política real. Frente a las concesiones regias había aparecido un movimiento autónomo que fue capitalizado por el partido católico cortesano, lo que dio una mayor proyección a su líder: el joven Enrique, duque de Guisa.

Consciente de la amplitud del movimiento, el rey decidió que la mejor forma de controlarlo era institucionalizarlo, por lo que asumió las proclamaciones de esta primera Liga como propias, entre ellas la afirmación recurrente de que el catolicismo era una ley natural del reino, y se proclamó él mismo cabeza de la Liga. El mismo proceso se desarrollaría respecto del gran movimiento místico-procesionario que se dio en la Francia católica en las décadas de 1570-1580. La gran tensión religiosa se estaba traduciendo en ese momento en el desarrollo más bien espontáneo de grandes peregrinaciones

de flagelantes; lo que si por un lado era un fenómeno nuevo en su amplitud y con un cierto sabor milenarista, por otro simplemente representaba una mayor proyección de una práctica tradicional. Lo cierto es que en esos momentos había una sensación de gran movi- lización religiosa. Por su naturaleza y por cálculo político el rey tam- bién intentó ponerse a la cabeza de esta gran emoción cultural y, ro- deado de su Corte, se lanzó a toda clase de ejercicios místicos con su propia cofradía, algo que contrastaba vivamente con sus costum- bres cotidianas.

Para ese momento la política de Enrique III no había logrado unir bajo un proyecto común a las diversas facciones del reino. El acercamiento a los católicos radicales se había traducido en la rup- tura con los hugonotes que, fuertes en sus bases militares y enca- bezados por el inteligente Enrique de Borbón, se fueron reforzando como un poder autónomo. Una parte de la nobleza católica y el pro- pio hermano y heredero del rey el duque de Anjou, viéndose margi- nados del poder por los nuevos favoritos regios, iniciaron su propio movimiento de oposición en nombre de un acuerdo con los hugo- notes. Esta nueva fuerza política moderada (entre la que se incluía el poderoso duque de Montmorency-Danville) heredaba en cierto sentido la política de l'Hôpital y los planes de unificación política de Coligny. Este grupo, más bien las personas que tenían esta sensibili- dad común, fue calificado como los *políticos*. En fin, la persona y la política del rey habían decepcionado a los católicos radicales, ya que, más allá de las proclamas retóricas del soberano, éste no había emprendido ninguna política efectiva para erradicar a la RPR. En los Estados Generales convocados por el soberano en 1576 los católi- cos ya habían protestado contra lo que ellos consideraban una into- lerable política de contemporización con los hugonotes. Pero el rey, carente de medios, no sólo no puso en marcha la represión que los católicos soñaban sino que mantuvo abiertas las posibilidades de una sucesión hugonote a la corona de Francia.

Ante este contexto la oposición católica se radicalizó y las críti- cas que antes se hacían a la política del soberano fueron trasladán- dose al rey mismo. Débil, homosexual, brujo, las imágenes que se fueron construyendo de Enrique III por la propaganda católica se ali- mentaron del tradicional desprecio que las masas urbanas sentían ha- cia la Corte y de los miedos creados durante veinte años de guerra civil. El peor de todos era que Francia pudiera seguir el modelo de conversión forzosa cuando un príncipe reformado se sentara en el trono de san Luis. Una posibilidad cada vez más probable: el rey no

tenía hijos, y había pocas posibilidades de que los engendrara, por lo que la herencia recaería en su hermano. El duque de Anjou ha- bía logrado desprestigiarse frente a todos los partidos por su velei- dosa política flamenca. Tras sus fracasos en los Países Bajos, el du- que murió al poco de volver a Francia. Esto dejaba como sucesor masculino más próximo —en Francia el derecho sucesorio pasaba por la ley sálica— a Enrique de Borbón. Los católicos argumentaban que, siendo el catolicismo romano ley fundamental del reino, el lí- der del partido hugonote no sólo estaba excluido del derecho de su- cesión sino, como todos los reformados, del propio cuerpo místico del reino. La presencia de la comunidad de refugiados británicos ser- vía de ejemplo de las consecuencias que una herencia de este tipo podía causar.

Ante esta perspectiva los católicos radicales comenzaron un pro- ceso de organización desde la base. Frente a la Liga de 1576 funda- da por la mediana nobleza, ahora fue en las grandes urbes católicas donde se fundaron asociaciones de defensa del catolicismo. Éstas es- taban integradas por miembros del clero secular, oficiales de justicia, oligarcas municipales y personajes de toda procedencia social. Para ellos la defensa del catolicismo era la defensa del estado de cosas previo a las guerras de religión; esto es, la oposición al mal gobier- no que se consideraba una consecuencia de la *contaminación* refor- mada. Este mal gobierno incluía el crecimiento del poder directo del rey, lo que desde los grupos urbanos se veía como una violación de los derechos de las ciudades y una evolución hacia una monarquía idolátrica que no respetaba el orden tradicional.

Estas células católicas se expandieron rápidamente, atrayendo tanto a los damnificados del devenir político de la Monarquía, cuanto a los que no habían consolidado su posición social y ahora se veían afectados por la pérdida de dinamismo de la economía. La existencia de un discurso y, sobre todo, de un enemigo común hizo que el movimiento pudiera englobar diversas sensibilidades. De nue- vo, la alta nobleza católica se encontró con un aliado formidable con el que rápidamente estrechó lazos; pero esto no quiere decir, como sostuvo durante mucho tiempo una historiografía tradicional nacida de los discursos de sus enemigos, que la Liga urbana fuera una crea- ción o siquiera una marioneta en manos de esa nobleza. En realidad este conjunto de asociaciones, centradas en el consejo de los Dieciséis en París, es quizá la máxima expresión del carácter insurreccional que el catolicismo alcanzó en el siglo XVI frente a la amenaza del protestantismo. Una naturaleza que se autoactivaba ante un senti-

miento defensivo. De esta forma el catolicismo como religión de guerra se mostraba igualmente vivo y maleable que la Reforma. El Papado, el rey de España o la nobleza eran fuentes de legitimidad y aliados deseables, pero el grado de autonomía de estos movimientos era enorme.

Esta resistencia romana iba más allá de los Países Bajos y Francia, ya que estos sucesos formaban parte de un ciclo de movilizaciones católicas que iban a desarrollarse a lo largo de toda Europa. Hay que ser precavido respecto al significado del *catolicismo* de estas rebeliones. Algunos historiadores han visto en ellas la traducción inmediata de los preceptos tridentinos, pero ésta es una explicación que peca de fácil y mecánica, sobre todo cuando los acuerdos de Trento no se habían puesto todavía en práctica en la mayor parte de los territorios indicados. Por eso hay que considerar que esta reacción católica significó la movilización espontánea de diversas formas de entender la vieja religión. Por un lado, las élites religiosas instruidas, que bien podían haber comenzado a asumir los principios tridentinos, por otro lado, la masa urbana, que consideraba un catolicismo de fuertes raíces medievales como una forma irrenunciable de su identidad; una identidad que era ahora amenazada por nobles herejes. Fue la existencia de un enemigo común la que permitió definir un yo colectivo y convertirlo en acción política.

Como muchos historiadores después de él mismo, Enrique III consideró la Liga como una proyección política del cada vez más poderoso duque de Guisa. El poder del rey estaba en vía de desintegrarse hacia 1587-1588; por un lado, sus débiles ejércitos eran vencidos por los protestantes en Coutras; por otro, la popularidad del duque de Guisa iba en aumento, ya que había sido él quien había capitalizado la oposición a las tropas que los príncipes alemanes habían enviado a Enrique de Borbón. La Liga parisina, firmemente sostenida por el embajador español Bernardino de Mendoza, se hizo cada vez más agresiva contra el supuesto laxismo regio.

El intento de establecer la autoridad de Enrique III en su capital mediante la entrada de tropas en París se convirtió en un verdadero fiasco en lo que se conoce como el día de las Barricadas. Las milicias urbanas tomaron las armas y expulsaron a las tropas de su soberano. Humillado más que vencido, el rey se retiró y buscó un acuerdo con sus súbditos convocando los Estados Generales en Blois. El monarca volvió a encontrar una oposición frontal entre una opinión católica cada vez mejor organizada. Sólo la ocupación militar por parte del ambicioso duque de Saboya del territorio francés de Saluzzo pareció

brindar al rey la posibilidad de unir a los católicos bajo su mando. Las noticias del fracaso de la Armada Invencible indujeron al rey a dar un golpe a los radicales mediante el asesinato del duque de Guisa y de su hermano el cardenal de Guisa. Los católicos radicales respondieron con una insurrección general en la que tenían que confrontarse con una realidad clara: el rey había asesinado a su líder.

Como los protestantes lustros antes, ahora los católicos se encontraban ante un rey al que bien podían calificar de tirano. Esto dio lugar a una gran literatura de denigración de la figura regia que retomando los argumentos ya desarrollados contra Carlos IX los llevó hasta el extremo. Para justificar su oposición a un rey coronado los católicos no sólo bebieron de las mismas fuentes teóricas sino que sin mayor complejo tomaron los argumentos desarrollados por sus enemigos Beza o Dupl  ssis-Mornay. Curas como Jean Boucher o Mathieu Delaunay y escritores como Louis Dorl  ans formularon claramente que dado que el rey era tirano en ejercicio era deber de los católicos oponerse a él, restaurar el orden católico y elegir un nuevo soberano.

El tiranicidio ya había sido avanzado como opción operativa por los teóricos protestantes. En 1589 un monje, J. Clement, asesinó a Enrique III cuando éste sitiaba París junto a Enrique de Borbón. Ante el magnicidio los católicos no tuvieron mayor problema no sólo en justificarlo, sino en considerar que había sido un acto de relig  n. La muerte del rey simplificaba un tanto el panorama político. Borbón fue proclamado como Enrique IV, aunque al nuevo soberano sólo le seguían sus correligionarios hugonotes y un grupo de fieles del rey fallecido entre los que se contaban tanto nobles como juristas y miembros católicos de la administración. Estos católicos moderados asumían el principio de los *políticos* por el cual lo importante en la dominación era la lealtad hacia el rey, siendo secundario el credo que cada uno profesara. Eran partidarios de la conversión del rey a su relig  n como un elemento necesario para garantizar la estabilidad política. Frente a ellos se alzaba una gran coalición integrada por las ligas urbanas y la gran nobleza católica que mantenía gracias a sus clientelas nobiliarias sólidas posiciones territoriales en Borgoña, Bret  a, Picardía o el Languedoc.

La guerra se llevó a cabo tanto a escala nacional como provincial. Casi cada territorio contaba con su propio gobernador por la Liga y el rey, lo que hacía que el país se viera envuelto en un marasmo de conflictos continuos. La desesperación del campesinado provocó a su vez revueltas de notable envergadura (los *croquants*) que

fueron aplastadas sumariamente por las fuerzas nobiliarias. Las victorias del rey, en Arques e Ivry, sobre las tropas de la Liga estuvieron lejos de ser determinantes. La resistencia que a su ejército opusieron ciudades como París o Rouen salvaron al partido. Ambos asedios fueron levantados por la intervención del ejército de Flandes al mando de Alejandro Farnesio, lo que equilibraba la balanza a principios de 1593.

Dos hechos decisivos marcarían este año. En primer lugar, la reunión de unos Estados Generales de la Santa Unión de los Católicos en París; una asamblea que pronto se puso a dilucidar sobre la elección de un rey «verdaderamente cristiano» ante la incapacidad religiosa de Enrique de Borbón. Los Estados mostraron las contradicciones dentro del partido: los radicales católicos de la Liga urbana aceptaban como solución la elección de la hija de Felipe II, Isabel Clara Eugenia, como reina de Francia, algo que repugnaba a la nobleza, que tenía sus propias candidatas para esta elección, y a los moderados del partido que desconfiaban de la protección española. La alianza entre estas dos facciones se tradujo, con asistencia del Parlamento de París, en la proclamación de la ley sálica como ley fundamental del reino, algo que bloqueaba las aspiraciones del rey católico. Pero el hecho que verdaderamente resultó decisivo fue la abjuración del calvinismo por parte de Enrique IV. Ésta era una medida que ya había comprometido con la nobleza católica y que tuvo un efecto demoledor sobre la Liga. La homogeneidad entre el rey y la mayor parte de la población disipaba los temores sobre una política de imposición de la RPR. Esto, unido a la habilidad política de Enrique, se tradujo en una paulatina sumisión de nobles y ciudades.

En 1594 se sometieron París, Rouen y Amiens, que antes tanto habían resistido al soberano. Pronto la Liga se redujo a unos cuantos irreductibles que acusaban al rey de hipócrita y de falsamente convertido, pero que al final, vencidos, debieron tomar el camino del exilio en las tierras de Felipe II. Hacia 1598 la sumisión de Breñaña terminó con la rebelión de los católicos radicales. Aprovechando esta campaña Enrique proclamó en Nantes un edicto de tolerancia hacia los hugonotes que les garantizaba de forma restrictiva el culto así como la posesión de varias plazas de seguridad (La Rochelle, Montelimar...).

La conversión de Enrique IV, junto con una famosa frase *apócrifa*, ha sido considerada por los historiadores desde diversos ángulos. Parece que hoy día hay un acuerdo sobre el hecho de que este cambio de fe y el edicto de Nantes van ligados a una forma *relati-*

vamente novedosa de entender, y extender, el sentido de monarquía absoluta. Respecto al edicto hay que aclarar que se trataba de una concesión regia: a diferencia de las paces de religión arrancadas por los protestantes, ahora el rey por su graciosa voluntad concedía una serie de mercedes a una parte de su población. Esto significaba que se atribuía el derecho de gestionar a su albedrío la dominación religiosa, por encima de los preceptos de la Iglesia o de la propia lógica de la homogeneidad religiosa. A partir de ahora sería en la figura regia, como interlocutora necesaria con la divinidad, donde se depositaría la gestión de los asuntos religiosos como una más de las atribuciones que correspondían al soberano. Se iniciaba así el cambio por el cual, de estar el Estado en la Iglesia, se invertían los términos y la fe pasaba a ser una de las funciones que gestionaba el Estado; pero una fe que debía estar subordinada a la lealtad hacia el rey. El reinado de Enrique IV está lejos de ser el principio de una supuesta laicidad; lo que encierra en realidad es una consolidación de la sacralidad regia y una evolución del cristianismo a ser cada vez más no tanto la religión que justifica el Estado, sino una religión de Estado, algo que quizá con Jacobo I de Inglaterra alcanzó su más clara definición en las décadas siguientes.

4. EL SIGLO XVII

La conversión de Enrique IV y su victoria sobre la Liga se tradujo en un importante cambio geopolítico en Europa occidental. A partir de este momento, y a su pesar, la monarquía hispánica ya no podía invocar la exclusividad de la defensa del catolicismo; esto caracterizó fuertemente el período siguiente, ya que si por un lado los conflictos religiosos de orden interno disminuyeron a lo largo del período, al menos hasta 1645 los enfrentamientos bélicos que asolaron el continente sí tuvieron una clara justificación religiosa por parte de los bandos enfrentados. Así las guerras de religión como guerras civiles dejaban paso a guerras de religión como enfrentamiento entre bloques políticos contruidos mediante solidaridades religiosas.

En efecto, entre 1610 y 1630 la política europea podía recordar un tanto el período de enfrentamiento anterior. Por un lado, una coalición católica encabezada por unos Habsburgo cuyas dos ramas parecían cada vez más unidas y que estaba presta a apoyar las rebeliones de los practicantes de la vieja religión; por otro, una alian-

za de príncipes y soberanos reformados encabezada por la próspera República de las Provincias Unidas dispuesta a apoyar a cualquier enemigo de la monarquía hispánica que pudiera distraer su atención del frente holandés.

En el contexto de paz armada que siguió a los tratados de Verbins (1598), Lyon (1601), Greenwich (1604) y a la Tregua de los Doce Años (1607-1609), el continente europeo se vio sacudido por diversas emociones (crisis de la Valtellina, de Venecia, de los uscoques...), articulándose, en líneas generales, de forma natural, dos bloques contrapuestos. Pero sería en el Imperio donde el equilibrio se rompería. Pese a la pacificación de Augsburgo los protestantes habían continuado realizando secularizaciones de tierras de la Iglesia bajo la mirada tolerante del emperador que necesitaba su apoyo para la guerra contra los otomanos. Una vez conseguida la paz con el Gran Señor, los Habsburgo se veían con las manos libres para intervenir en sus tierras. Por otra parte, la llegada a puestos de poder de un nuevo tipo de gobernantes formados por los jesuitas y plenamente imbuidos de sus derechos en tanto que príncipes significó no sólo la activación de políticas de homogeneidad religiosa en nombre de la dignidad real, como las que desarrollaría el archiduque Fernando de Estiria en sus territorios, sino la revitalización de una alianza defensiva militar católica encabezada por el duque Maximiliano de Baviera.

Fernando de Estiria era el heredero presunto del emperador Matías, por lo que a su muerte uno de los territorios centrales de los dominios patrimoniales de los Habsburgo, el reino de Bohemia, se rebeló. En este reino había un delicado equilibrio entre las diversas confesiones que incluían a reformados, católicos y cristianos de rito husita. El emperador Rodolfo, que había hecho de Praga su corte, había aceptado más o menos el *statu quo*, pero ahora los bohemios consideraban que Fernando iniciaría una política activa de homogeneización de credos, lo que, hay que insistir en ello, no sólo era considerado como una agresión religiosa, sino como un acto de tiranía, dado que el rey se atribuía unas potestades novedosas. De nuevo, se producía la tensión que ya se había originado en los anteriores conflictos, ya que lo que estaba en discusión era la significación del absolutismo y la esfera del poder real. Cuando los representantes checos lanzaron por la ventana a los embajadores de Fernando (1618) no sólo negaban lealtad a su señor, sino que iniciaban un conflicto que pasaría a la historia como la guerra de los Treinta Años.

Los rebeldes buscaron auxilio en los enemigos de los Habsburgo; pero no encontraron demasiados apoyos entre los príncipes

reformados salvo en el elector Federico del Palatinado, proclamado rey de Bohemia, que era sostenido sin demasiado entusiasmo por su suegro Jacobo de Inglaterra. Fernando, apoyado por Maximiliano de Baviera y el rey de España, se encontró en posición de poder formar un ejército que aplastó a sus rebeldes en la batalla de la Montaña Blanca, mientras que desde Flandes las tropas de Ambrosio Spínola ocupaban sin demasiada dificultad el Palatinado.

Esta posición de fuerza de los Habsburgo activó la resistencia protestante. Desde 1621 Holanda y la monarquía hispánica estaban de nuevo en guerra, poco después Inglaterra se sumaría, con poco éxito, a este conflicto y los rebeldes alemanes y checos llamaron en su auxilio a los soberanos reformados vecinos. Si la intervención de Cristián IV de Dinamarca fue un fiasco (su ejército fue aplastado en Lutzen), la llegada de Gustavo Adolfo de Suecia tuvo un efecto bien distinto. El rey sueco debía ver con buenos ojos la revuelta contra el *tiránico* emperador, ya que su padre, Carlos IX, había tomado el poder en Suecia contra Segismundo, su muy católico sobrino, en lo que fue un ejercicio inverso del principio *cuius regio, eius religio*, ya que la poderosa nobleza sueca no quería aceptar a Segismundo, rey de Polonia y convencido contrarreformista, por lo que se había limitado a sostener al candidato reformado. Las victorias suecas sobre las fuerzas imperiales restablecieron a los príncipes protestantes en sus derechos. Esta ofensiva sólo se frenó ante la muerte del propio rey y la llegada de un ejército español procedente de Italia que, junto con las fuerzas imperiales, derrotó a lo escandinavos y sus aliados alemanes (Nordlingen, 1634).

Visto a grandes rasgos, este primer período de confrontación recuerda la conflictividad internacional de finales del siglo XVI. Más aún si se considera que en 1626 una flota española fue enviada para apoyar al rey de Francia en el asedio de los rebeldes hugonotes en La Rochelle. Esta unión de las coronas, defendida por el partido devoto en Francia, había alcanzado su máxima expresión en los matrimonios entre ambas casas reales en 1615. Plenamente consciente de su dignidad como soberano, Luis XIII no toleraba la existencia de poderes alternativos en su reino, por lo que había presionado cada vez más a la nobleza y a los reformados. Si para estos últimos su rebelión era una defensa de su religión, para el rey y su ministro principal era simplemente un acto de deslealtad política. Por eso, una vez vencida militarmente la rebelión, y rechazados los refuerzos ingleses, ni el rey ni el ministro estuvieron dispuestos a eliminar las libertades de culto reconocidas por el edicto de Nantes.

El cardenal Richelieu, primer ministro de Luis XIII, consideraba que la verdadera amenaza para la paz europea y la grandeza de Francia era el asfixiante poder de los Habsburgo; su neutralización era el objetivo que debía asumir la política exterior francesa, y para ello cualquier aliado, por muy herético que fuera, era bueno. Heredero de los políticos, el cardenal-duque tuvo que enfrentarse en primer lugar a los devotos que influían en el voluble y místico Luis XIII. Tras haberlos derrotado (Jornada de los Ingenuos, 1632), Richelieu pudo desarrollar su política, apoyando primero a los suecos y después entrando en guerra directamente con la monarquía hispánica. Fue un conflicto mayor en el que ambas monarquías se resentieron y estuvieron al borde de la quiebra (crisis de 1640 para la monarquía hispánica, la Fronda para la francesa).

Pero la actitud del ministerio francés de anteponer sus intereses políticos a la solidaridad confesional no era novedosa en la guerra de los Treinta Años. Baste recordar que el duque de Sajonia, protestante, no había tenido ningún problema en apoyar a Fernando para aplastar la revuelta de Bohemia en 1619. Sobre todo porque el agraciado emperador le había prometido la Lusacia en recompensa. Su actitud, y la de otros príncipes de ambos credos, fue cada vez más ambigua según se desarrollaba el conflicto. Cuando al fin éste terminó, los acuerdos de la Paz de Westfalia reforzaban los principios de la pacificación de Augsburgo y de la reducción a lo honorífico del título imperial.

Por su parte, la guerra entre Francia y la monarquía hispánica había concluido con las aspiraciones de Madrid de llevar a término una política exterior católica. Nada más lograda la paz con las Provincias Unidas (1648), la Monarquía no dudó en buscar el apoyo financiero de éstas para intentar sostenerse frente a la potencia gala. A mediados de la década siguiente ambas potencias católicas pugnan por la alianza con la Inglaterra de Cromwell, lo que dejaba claro que un conflicto europeo global por confesiones religiosas, si había existido alguna vez, ya era cosa del pasado.

Si bien el fantasma de la conflagración internacional por razones de religión se fue disipando, esto no quiere decir que los gobiernos no vieran con muy buenos ojos a sus correligionarios que se oponían a Estados vecinos. En el apoyo a este tipo de rebeliones (los franceses a los jacobitas, los ingleses a los *Camisards*) se puede ver aún la permanencia de esta lógica. Además, la progresiva laicización de las relaciones internacionales no supuso que los diversos regímenes optaran en política interior por un incremento del carácter lai-

co de la dominación. De hecho, la lógica de la homogeneidad religiosa seguía en todo su vigor en la segunda mitad de siglo y precisamente los sucesos de las últimas décadas de la centuria son bien elocuentes al respecto.

El siglo XVII había visto la continuidad de los enfrentamientos interiores por causa del principio de homogeneidad religiosa. Dos revueltas católicas, que hay que considerar dentro del ciclo de la Liga francesa, encadenan las guerras de religión del XVI con las del XVII: la gran rebelión irlandesa de la década de 1590 y la revuelta de la Valtellina contra los grisonos. Ambas rebeliones eran el punto culminante de la oposición de las poblaciones católicas a la política de dominación de sus señores; ambas revueltas contaron con el apoyo de la monarquía hispánica. La rebelión irlandesa buscó unir a los descontentos contra la colonización inglesa, y su sistema de plantación, a través de un credo común. Las tropas de Isabel de Inglaterra se vieron empantanadas en una guerra larga y continua, pero tras una sucesión de éxitos iniciales, los rebeldes pudieron ser contenidos. El socorro español desembarcado en Kinsale fue derrotado, y la isla, más o menos pacificada. La monarquía hispánica se mostró mucho más eficaz contra los grisonos: una vez sublevada la Valtellina la guarnición de Milán ocupó el territorio desbaratando cualquier intento de los cantones reformados por rehacerse con el control. Sólo la presión del rey de Francia hizo que los españoles se retiraran, pero garantizando el libre ejercicio del culto católico y el paso de las tropas de su rey por los valles. Posteriormente éstos se incorporarían por decisión de Napoleón a su reino de Italia.

Muchas de las contiendas que se desarrollaron a lo largo del siglo XVII estuvieron revestidas de carácter religioso, una forma suplementaria de legitimar las aspiraciones de cada partido en liza. Éste llegaba a su paroxismo en los conflictos civiles que solían verse barnizados por discusiones teológicas, como sucedió entre arminianos y gomaristas en la década de 1610 en las Provincias Unidas. También la acusación religiosa estuvo presente en la justificación de las rebeliones contra el poder establecido como una afirmación a la vez mística y política; el tirano era quien más daño hacía a la comunidad y el peor daño posible era inducirla a la apostasía. Mal rey, mal pastor, el soberano ya no lo era, dado que no servía a Dios como tal; esta acusación estaría presente en la mayor parte de las rebeliones de la década de 1640, dejando la Fronda aparte. Quizá el caso emblemático fuera la guerra civil inglesa.

Pese a que todavía se quiere ver únicamente el gran conflicto inglés como una vía hacia la modernidad, resulta de todo punto imposible escindir la oposición puritana de una concepción religiosa que denunciaba las acciones del rey como nocivas contra la comunidad y la Iglesia. Una vez tomado el poder, el Lord protector Oliver Cromwell, quien tenía muy presente su función de gobernante místico, no sólo indujo un mayor rigorismo religioso en Inglaterra, sino que aplastó sin contemplaciones a los presbiterianos escoceses y, con una violencia extrema, a los católicos irlandeses partidarios de los Estuardo. No hay olvidar que la Revolución Gloriosa (1688) también estuvo cargada de tintes religiosos; al igual que Segismundo Vasa años antes, Jacobo II de Inglaterra era un rey católico en un país mayoritariamente reformado. Por este principio, y por la poca habilidad del soberano, las élites consideraron que su gobierno no podía ser consensuado y que buscaría imitar el gobierno arbitrario de su admirado primo Luis XIV. Como resultado se decidió llamar a la hija del soberano y a su marido, Guillermo III de Orange, estatúder de Holanda, para que usurparan la Corona.

La facilidad de la Revolución y la llamada a un gobierno moderado que se plasma en los escritos de Locke no fue extensiva al conjunto de las islas Británicas. Guillermo de Orange aplastó la rebelión de los partidarios católicos de Carlos II en Irlanda con una brutalidad que dejaría huellas desgraciadamente muy duraderas. De hecho, en Estados supuestamente modernos como Inglaterra o los Países Bajos, la equiparación en derechos de la minoría católica tardaría aún muchísimo tiempo en dejar de ser una quimera irrealizable.

Por su parte, Luis XIV revocó en 1685 el edicto de Nantes. Su proclamación por parte de Enrique IV casi un siglo antes ya se ha indicado que obedeció en la forma a una concesión libre y graciosa. Por el mismo principio su nieto ahora lo podía revocar. Luis como paradigma del rey absoluto tenía plena conciencia de la significación de su autoridad y del lazo estrecho que le unía con la divinidad, por lo que la existencia de súbditos que no compartían su propia religión le debía de resultar especialmente repugnante. Por otra parte, el reforzamiento del partido devoto en la corte de Versalles contribuyó de manera significativa a hacer bascular la voluntad de Luis *Dieudonné*. Derrotados por Richelieu, los hugonotes habían perdido la capacidad de presionar políticamente, por lo que la Revocación tuvo por consecuencia la salida de miles de ellos de Francia. Los que quedaron intentaron resistir gracias a la ayuda que les llegaba de las iglesias hermanas; el gobierno los toleraba mal y

en ocasiones esta opresión se traducía en ataques del ejército, las famosas «dragonadas». Hacia 1700, reorganizados militarmente, los hugonotes, iniciaron un ciclo de rebeliones. Estos *Camisards*, si bien pusieron en algún aprieto a los ejércitos del Rey Sol, fueron finalmente aplastadas.

En la guerra de Sucesión española (1704-1715) la conciencia de la justificación religiosa estuvo presente en la propaganda de ambos pretendientes, lo cual resultaba especialmente chocante dado que ambos eran católicos, pero esto muestra hasta qué punto guerra justa y guerra por la religión se seguían pensando como sinónimos en este momento.

No se puede cerrar el siglo XVII sin hacer una referencia a otra monarquía católica cuya identificación con un proyecto religioso terminó por contribuir a desencadenar una serie de oposiciones políticas y a acelerar su pérdida de poder. A principios del siglo XVII la Unión Polaco-lituana comprendía amplios territorios en la Rusia Blanca y Ucrania. Su potencia aún parecía mayor dado que la crisis política desatada en el reinado de Boris Gudonov había debilitado enormemente a la Rusia moscovita hasta el extremo de convertirla casi en un satélite polaco. No fue así; el siglo XVII fue el del desmoronamiento de la potencia polaca primero ante la reacción ortodoxa moscovita, que veía en los Vasa a una dinastía colonialista católica y después ante la rebelión ucraniana, que sumaba la asintonía religiosa con la resistencia antifeudal. Muy debilitada, la monarquía polaca fue aplastada por los suecos y, tras el brillante reinado de Juan Sobieski, a fin de siglo era un país en decadencia.

5. EPÍLOGO

El Siglo de las Luces, con sus llamamientos a la tolerancia, vio cómo a escala interna y en política internacional el carácter religioso de las contiendas se mitigaba, sin llegar a desaparecer. Con todo, las rebeliones contra el poder soberano solían ir acompañadas de acusaciones a éste bien de ser ilegítimo, bien de ser impío. El uso de lo religioso era ahora un instrumento más en manos de las cancillerías, siendo bien conocida la opinión de Federico el Grande, que consideraba oportuno presentarse en los territorios protestantes como defensor de la nueva religión y en sus conquistas católicas como paladín de la tolerancia. En parte si el hecho religioso ya no era determinante de conflicto político era porque los lazos de fidelidad y la esencia misma de

la Monarquía se estaban redefiniendo. La acumulación de recursos por las monarquías a lo largo del siglo XVII gracias a la revolución fiscal les había hecho poner en valor tanto la figura del rey como administrador, cuanto el carácter natural y esencial del gobierno. Todo ello, por supuesto, sin renunciar al hecho religioso, pero relegándolo a una posición menos determinante. El crecimiento de la autoridad simbólica del soberano había sido contemporáneo al de su poder, con lo que en él mismo se depositaba ya el imaginario de la lealtad hacia el reino, hacia la patria. Esta igualdad en los súbditos contribuiría a medio plazo a la construcción de una imagen propia de la patria como sujeto político activo encarnada en el pueblo definido por rasgos específicos: la nación. Este proceso, que llevaría en dos tiempos a la Revolución francesa y a la construcción del Estado-nación, no estuvo exento de supuestos religiosos que desde el jansenismo o el protestantismo evolucionaron hacia formas explícitamente políticas.

Durante los siglos XIX y XX el cristianismo siguió siendo movilizadado como religión de guerra, pero en lugar de ser guerras de religión (entre cristianos) pasarían la mayor parte de los casos (con excepciones como Irlanda o la antigua Yugoslavia) a ser guerras por la religión contra un Estado laico que bien podía ser invasor externo o agresor interno. La cuestión ya no era tanto definir qué tipo de religión fundaba el Estado y la sociedad, sino definir qué religión cumplía en todo o en parte esta función. Frente a los defensores del hecho religioso como esencia política, los liberales se proclamaron como modernizadores de la sociedad, que debía ser laica bajo la homogeneización que suponía la lealtad a la nación soberana. Este tipo de guerras tiene su antesala en las desarrolladas contra la Convención tanto dentro de Francia (La Vendée, los Chuans) como fuera (son ejemplares las movilizaciones españolas por las campañas de los Pirineos). La movilización en las guerras de liberación en Alemania en 1813 y, sobre todo, en Rusia en 1812 y en España en 1808-1814, tuvieron un fortísimo carácter religioso.

Este conflicto se hizo más y más evidente a lo largo del siglo: legitimistas en Francia, carlistas en España, conservadores en México y partidarios del papa en Italia intentaron oponerse mediante la movilización campesina al nuevo Estado liberal y supuestamente modernizador. Fracasaron a medias, ya que el Estado se apropió en parte de los mecanismos de legitimación religiosa pero travistiéndolos en una compleja mitología nacional.

Esta insurgencia campesina muestra dos elementos: el éxito de la evangelización rural desde el siglo XVI y la apropiación del dis-

curso justicialista de igualdad en este medio con posibilidades de movilización política. No es ocioso recordar que una de las mayores revueltas sociales del siglo XIX, el movimiento Tai'ping en China (1851-1864), estuvo liderado por Hong Sieu-ts'iwan, que se consideraba un reformador cristiano. Paradójicamente esta rebelión sería aplastada por las tropas manchúes al mando del general Gordon, un devoto protestante.

El siglo XX ha visto la continuidad a la justificación religiosa para oponerse a los proyectos de reforma política y social. Más aún cuando al Estado liberal se le contraponían formas totalitarias que exigían una homogeneidad en la fidelidad al yo colectivo aún más excluyente que el Estado decimonónico. La defensa del cristianismo como justificación de la oposición política a la Reforma, el socialismo, el comunismo y otros regímenes políticos ha estado presente en los movimientos conservadores, y en ocasiones ultras, alimentados por las poblaciones perjudicadas por estos cambios. La guerra de Canudos en Brasil (1897), la rebelión cristera en México (1927-1929) y la interpretación por parte del bando nacional de la guerra civil española (1936-1939) son tres buenos ejemplos, pero no los únicos, de la permanencia de estas guerras por la religión.

Así, desgraciadamente, mientras el movimiento ecuménico reemplazaba los tradicionales arcabuzazos por abrazos más o menos sinceros entre las diversas confesiones cristianas, el final de la guerra fría y el retorno a formas de esencialismo primario ha hecho que de nuevo se recurra a la religión para desencadenar matanzas en su nombre contra la laicidad y contra otras formas de asumir el cristianismo. La desintegración de Yugoslavia en la década de 1990 ha dejado ejemplos lamentables de cómo una justificación de la acción político-militar que ya se creía enterrada puede ser reutilizada de la peor de las formas posibles.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Asesinato del almirante Coligny y comienzo de la matanza de San Bartolomé (1572)

Tras el atentado que dejó herido al almirante de Coligny, un grupo de gentilhombres hugonotes, llegados hasta el Louvre [residencia del rey de Francia], encuentran los guardias que estaban allí quienes, no pudiendo conte-

nerse, comenzaron a insultarles; y como uno de los de la religión [reformada] respondió al insulto, un soldado gascón le hirió con su partesana y el resto se lanzó sobre los otros. El ruido era tal que la reina madre [Catalina de Médicis] dijo al rey [Carlos IX] que ya no era posible retener el furor de los soldados e [...] hizo sonar la campana de San-Germán-l'Auxerrois [parroquia de París próxima al Louvre].

El almirante [...] escuchando el ruido de las armas [...] confiaba en la bondad del rey. Era un poco antes de amanecer, el domingo 24 de agosto de 1572, día de san Bartolomé. Labonne, que estaba en casa del almirante y tenía las llaves, escuchó que había alguien en la puerta que pedía hablar con el almirante en nombre del rey; descendió y abrió la puerta. Entonces Cosseins salta sobre él y lo asesina a puñaladas y después con sus arcabuceros forzó el edificio matando tanto a los que encontraba como a los que huían, desencadenando un tumulto horrible. Habiendo roto la puerta de la escalera subió los escalones. Sobre ellos el almirante y quienes estaban con él, escuchando los disparos y arcabuzazos, y viéndose en manos de sus enemigos, se arrodillaron y comenzaron a pedir perdón a Dios. El almirante habiéndose hecho levantar de su cama sin haberse vestido aún, encarga al ministro [de la religión] Merlin que hiciera la plegaria y él mismo invocaba ardientemente a Jesucristo su Dios y Salvador [...] El almirante dice a los que están con él: «Hace mucho tiempo que me he preparado a morir, salvaos vosotros si es posible, pues no podéis salvar mi vida con vuestro sacrificio. Encomiendo mi alma a la misericordia de Dios» [...] Los que estaban en la habitación corrieron a la parte alta de la casa de donde intentaron escapar por una ventana y comenzaron a salvarse [...] Sin embargo Cosseins, habiendo quitado todo lo que impedía el paso, hizo entrar algunos suizos vestidos de negro, blanco y verde que eran de la guardia del duque de Anjou [...] derriba la puerta de la habitación del almirante en la cual entraron un alemán llamado Besme, servidor del duque de Guisa [...], Cosseins, el capitán Attin, de la Picardía, doméstico y familiar del duque de Aumale [...] y Sarbaloux, todos con corazas y bien armados.

Besmes se dirigió al almirante enfilándolo con la espada y comienza a decir: «¿Eres tú el almirante?». «Soy yo», respondió él con rostro tranquilo y seguro, como los mismos asesinos han confesado. Después viendo la espada desenvainada dice: «Joven, deberías mirar mi edad y mi enfermedad...», pero Besmes da una estocada al almirante en el pecho y después le golpea la cabeza; cada uno de los otros le da también una estocada, hasta que cae muerto.

El duque de Guisa que estaba en el patio de la casa con otros señores católicos grita: «Besmes, ¿has terminado?». «Ya está hecho». A lo que el duque replica: «Gentilhombre, no os puedo creer si no lo veo con mis ojos, lánzalo por la ventana». Entonces Besmes y Sarlaboux levantan el cuerpo del almirante y lo arrojan al patio por la ventana. Eran tantos los golpes y heridas que había recibido en la cabeza y tanta la sangre que le corría por la cara que era imposible reconocerlo. El duque de Guisa desmontó y frotándole el rostro con un pañuelo, dijo: «Lo conozco, es él». Después de haber propi-

nado una patada en la cara del pobre muerto, a quien todos los asesinos de Francia habían temido mientras vivía, salió de la vivienda con los otros. Una vez en la calle gritó: «Valor, soldados, hemos comenzado felizmente; vamos por el resto, que es orden del rey», y repetía en voz alta estas palabras: «El rey lo manda, es la voluntad del rey, es su orden expresa». Inmediatamente comienza a sonar el reloj de palacio y se empieza a gritar que los hugonotes se habían armado y querían matar al rey. Un italiano de la guardia del duque de Nevers cortó la cabeza del almirante, que fue llevada al rey y a la reina madre [...] el populacho corta las manos y las vergüenzas de su cuerpo que, mutilado y ensangrentado, fue arrastrado por estos canallas durante tres días por toda la ciudad y finalmente llevado al cadalso de Montfalcon, donde lo colgaron por los pies.

(«Relation du massacre de la Saint-Barthélemy tirée des Mémoires de l'état de France sur Charles IX», en L. Cimber y F. Danjou, *Archives curieuses de l'histoire de France*, Paris, 1835, vol. VII, pp. 118-122.)

2. Prefacio del edicto de Nantes (mayo de 1598)

Edicto de Nantes a favor de los de la religión pretendidamente reformada:

Enrique, por la gracia de Dios, rey de Francia y Navarra, a todos los presentes y futuros. Salud.

Entre las gracias infinitas que Dios nos ha dado, una de las más insignes y señaladas ha sido la virtud y la fuerza para no ceder a las temibles guerras, confusiones y desórdenes que se produjeron con motivo de nuestra elevación a la corona de este reino. Éste estaba dividido en tantas partes y facciones que la más legítima era casi la menor. Pero nos hemos hecho tan fuertes contra esta tormenta que al fin la hemos superado y tocamos ahora el puerto de la salvación y reposo de este Estado. De lo cual a Él sólo corresponde la gloria toda entera y a Nos la gracia y obligación que Él se haya querido servir de nuestro trabajo para lograr esta buena obra, lo que ha sido visible para todos, que no solamente hemos hecho lo que era nuestro deber y poder, sino más aún [...] que no hemos tenido miedo de exponer, como hemos expuesto, tantas veces y con tanta liberalidad nuestra vida.

En esta gran coincidencia de tan grandes y peligrosos negocios no se pueden todos componer a la vez, así que ha sido necesario [...] emprender primero los que sólo por la fuerza se podían solucionar y suspender por algún tiempo los que se podían y debían tratar por la razón y la justicia, como las diferencias generales entre nuestros buenos súbditos y los males particulares de las partes más sanas del Estado, que ahora estimamos poder fácilmente curar, después de haber quitado la principal causa que era la continuación de la guerra civil. Lo que, por la gracia de Dios, ha finalmente sucedido [...] y, en consecuencia, podremos llegar a establecer una buena paz y un reposo tranquilo, lo que siempre ha sido el objeto de nuestros deseos e intenciones y la remuneración que deseamos por tantas penas y trabajos que hemos pasado en nuestra vida.

Entre los asuntos que es necesario dar paciencia y que representa uno de los principales están las quejas de varias de nuestras provincias y ciudades católicas porque el ejercicio de la religión católica no se ha restablecido universalmente [...] como también lo es la queja de nuestros súbditos de la religión pretendidamente reformada por no haberse ejecutado lo que se les había concedido en materia del ejercicio de dicha religión, libertad de conciencia y seguridad de sus personas y bienes [...] Pero, ahora que Dios ha querido hacernos disfrutar un mayor reposo, hemos estimado no poderlo emplear mejor que en lo que corresponde a la gloria de su santo nombre y servicio y permitir que Él sea adorado y rezado por todos nuestros súbditos, y ya que no ha permitido que sea aun en una sola forma y religión, que sea al menos de una sola intención y con tal regla que no haya por ello tumulto entre ellos y que Nos y este reino podamos siempre merecer el título glorioso de Cristianísimo que ha sido por tantos méritos y actos adquirido desde hace tanto tiempo, y por el mismo medio quitar la causa del mal de las guerras que podría haber por el hecho de la religión, que es siempre el más complejo y penetrante de todos.

Habiendo reconocido que este asunto es de muy grande importancia y digno de muy buena consideración y después de haber visto las súplicas de los católicos y permitido que nuestros súbditos de la religión pretendidamente reformada se reunieran por diputados para poner sus peticiones en común, y vistos los edictos precedentes, hemos decidido y juzgado necesario ahora dar a todos nuestros súbditos una ley general, clara, neta y absoluta, por la cual sean reglamentadas todas las diferencias que había antes y las que podrá haber el futuro. Una ley a la cual todos y cada uno estarán sujetos y tendrán que contentarse, según la calidad del tiempo. Hemos emprendido esta acción sólo por el celo que tenemos al servicio de Dios y para que se pueda en adelante establecer entre nuestros súbditos una buena y perdurable paz [...]

Por estas causas, habiendo pedido consejo a los miembros de la Casa Real, a la gran nobleza, a los oficiales de la Corona y a otros grandes y notables personajes de nuestro Consejo de Estado; bien y diligentemente considerado este asunto, mediante este Edicto, perpetuo e irrevocable, decimos, declaramos y ordenamos [...]

(Según el texto editado en J. Garrisson, *L'édit de Nantes*, Atlantica, Biarritz.)

BIBLIOGRAFÍA

- Constant, J.-M.: *Les français pendant les Guerres de religion*, Paris, Hachette, 2002.
 Crouzet, D.: *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des Troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, 2 vols., Champ Vallon, Seyssel, 1990.

- Blickle, P.: *Die Reformation im Reich*, UTB, Stuttgart, 1992.
 Christin, O.: *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1991.
 Dupront, A.: *Le mythe de la croisade*, 4 vols., Gallimard, Paris, 1997.
 El Kenz, D. y Gantet, C.: *Guerres et Paix de religion en Europe, 16^e-17^e siècles*, Armand Colin, Paris, 2003.
 Jouanna, A. et al.: *Histoire et dictionnaire des Guerres de religion*, Robert Laffont, Paris, 1998.
 Ramsey, A. W.: *Liturgy, Politics, and Salvation. The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform 1540-1630*, University of Rochester Press, 1999.
 Po-Chia, R.: *The World of Catholic Renewal, 1540-1700*, CUP, Cambridge, 1998.
 Scribner, R. W.: *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*, The Hambledon Press, London, 1987.
 Turchetti, M.: *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, PUF, Paris, 2001.

EVOLUCIÓN DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Fernando Negredo del Cerro

1. INTRODUCCIÓN

Plantear la evolución de las relaciones Iglesia-Estado en la época moderna y, especialmente, en el período que transcurre desde fines del siglo XV a principios del XVIII, es una tarea ardua cuya dificultad procede de los propios conceptos que se abordan.

En efecto, si bien la Iglesia nos aparece, *a priori*, definida como una institución milenaria cuya estructura básica es bien conocida a pesar de las diferencias y contrastes regionales, no se puede decir lo mismo del Estado. Sin profundizar en el debate, aún vigente, de la existencia o no del Estado moderno y en la periodización de su establecimiento, parece claro que, al menos desde un punto de vista operativo, la alta Edad Moderna presencia el afianzamiento de unas estructuras de poder, cada vez más complejas y sofisticadas, que acabarán por alumbrar una nueva realidad política. Como contrapartida, podemos convenir que el Estado tal y como a veces nos vemos tentados a definirlo, apenas existe en el Quinientos y a duras penas se va asentando en territorios muy determinados a lo largo de las centurias siguientes, por lo que tratar de sus relaciones con la Iglesia es, cuando menos, osado.

No obstante, estas puntualizaciones no deben conducirnos a un nihilismo historiográfico ya que, por el contrario, no parece arriesgado afirmar que, en consonancia con lo dicho, sí que es posible hablar de la consolidación, en todas las sociedades a las que nos referiremos, de un poder secular, de diferente signo y aceptación según los territorios, que va a ser quien determine las relaciones con los

hombres de religión; de ahí que debamos entender las relaciones Estado-Iglesia, en puridad, como un diálogo entre unas fuerzas emergentes que aspiran al control de la sociedad y una realidad hasta cierto punto arcaizante que ha detentado en gran medida dicho control durante siglos.

Pero si el naciente Estado se articula en torno a una serie de elementos dispares (Corona, Cortes, aristocracia, oligarquías locales, burocracia, campesinado...) no siempre concluyentes, la institución eclesiástica es, asimismo, una entidad fragmentaria. Fragmentación que, si bien en algunas ocasiones devendrá en fragilidad, no es menos cierto que, en otras muchas, le permitirá plegarse y amoldarse con mayor facilidad a las coyunturas particulares de un territorio dado en un momento específico. Dicha división presenta una serie de vertientes (territorial, institucional, socioeconómica...) en las que no podemos ahondar, pero es conveniente que exponamos, aunque de forma harto somera, algunas generalidades

Una vez superado el cisma de Avignon y las pretensiones conciliaristas de mediados del siglo XV, es en el centro de Italia, con el Papado y la Curia en Roma, donde reside la máxima autoridad eclesial. De ella emanan los decretos y disposiciones que, en teoría, reglamentan la vida espiritual de la cristiandad. Pero el Santo Padre es, además, un príncipe terrenal con aspiraciones y comportamientos más propios de un seglar que del vicario de Cristo. Y la Curia, por su parte, forma un grupo aristocrático cuyo papel como apacentador de la grey cristiana deja bastante que desear. Esta primera realidad nos obliga a plantear la dimensión internacional que presidirá las relaciones Iglesia-Estado en el mundo católico al ser Roma el referente último de las mismas, frente al carácter nacional que adoptará bajo las diferentes iglesias reformadas. La afirmación precedente nos conduce a una reflexión necesaria que no podemos obviar y no es otra que el carácter novedoso que mostrarán dichas relaciones desde el siglo XVI en función, precisamente, de la ruptura de la cristiandad occidental tras los sucesivos cismas de luteranos, calvinistas y anglicanos. A partir de este momento la evolución de las relaciones se desglosa en dos corrientes de diferente signo. Mientras las naciones fieles al Papado continuarán en una dinámica de negociación con el mismo siguiendo la tradición bajomedieval, las nuevas iglesias reformadas pugnarán por imbricarse dentro de los Estados que, excepción hecha del mundo hugonote francés, las han acogido y defendido.

Sin embargo, en su dimensión práctica, tal ruptura no será tan marcada. Si atendemos a otras facetas de la realidad, por ejemplo: la

paulatina utilización de los mecanismos eclesiásticos como elementos de adoctrinamiento y una progresiva labor de confesionalización puesta en marcha por el cada vez más potente y capaz poder laico, veremos que las concordancias son evidentes. Con peculiaridades regionales y estatales ambas características se compartirán por el mundo católico y protestante si bien con objetivos —y por tanto consecuencias— diferentes. Ante la incapacidad manifiesta de la todavía precaria estructura estatal para ejercer un control efectivo de los grupos populares y no sólo de ellos, todos los poderes seculares, sin distinguir confesión, verán en los instrumentos eclesiales una magnífica vía para imponer unas pautas de conducta destinadas a propiciar la aceptación de la autoridad seglar. Evidentemente el mecanismo no es tan simple como a primera vista pudiera parecer. Las reticencias por parte de las diferentes iglesias a ser instrumentalizadas por el poder político son manifiestas, pero, a la larga, tales discrepancias serán soslayadas en la mayoría de los casos. Quizá esta aseveración parece obvia para el mundo católico (su plasmación gráfica sería la alianza entre Trono y Altar), pero no nos debe pasar desapercibida para el variopinto mundo protestante.

Dicho horizonte de afinidad es, pues, el que nos va a permitir establecer un hilo conductor a lo largo del texto ya que, por encima de diferencias en el dogma, el elemento religioso va a propiciar al poder político una vía de control social sobre las masas populares; de ahí la necesidad de dominar a los encargados de llevar a cabo esta actividad. Separados de Roma, los hombres de religión del mundo no católico tendrán menos recursos ante las presiones del poder político aunque sabrán jugar sus cartas apoyándose en el bando que los ampare y les conceda más libertades. Con el respaldo del Pontífice, los eclesiásticos católicos podrán argumentar mejor su defensa, pero las presiones de los gobernantes les harán claudicar convirtiendo a las élites eclesiásticas en élites políticas y por tanto difuminando el concepto de iglesia universal en el más operativo de iglesia nacional.

Y es precisamente este último punto con el que nos gustaría acabar esta introducción: señalar que todo el proceso que a continuación se expone responde, en líneas generales, a la fragmentación del viejo ideario medieval de la *universitas christiana* y su suplantación por el principio de unas iglesias territorialmente mucho más dependientes de los poderes políticos locales.

Si las abdicaciones de Carlos V en Gante supusieron la sanción oficial del fin de ese pretendido imperio universal de raíz cristiana

tan caro a los hombres del Medievo, y la Paz de Westfalia el acta de nacimiento de una política basada en la igualdad entre naciones y la desaparición de prelacías en el concierto internacional, la Reforma protestante (en su más amplia acepción) implicó la transformación radical de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, al separarlas del papa. Trento, por su parte, posibilitó un cambio de las mismas en aquellos países donde esta ruptura no se había consumado. Variación que fue posible al jerarquizar de forma rígida la estructura eclesial concediendo a los obispos en su diócesis unas potestades enormes, antes ya reconocidas pero ahora sancionadas. Sabiendo que todos los Estados católicos pugnaban o ya habían conseguido la capacidad para nombrarlos, valoraremos en su justa medida la importancia de este hecho.

Así, pues, de una forma u otra, la Iglesia, que había atravesado la Edad Media como símbolo de un ecumenismo y como elemento de integración supranacional, entraba ahora en la Modernidad obligada a cambiar su propia idiosincrasia y por tanto obligada a mutar los elementos básicos sobre los que había articulado su relación con reyes y señores a lo largo de diez siglos.

2. LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO ANTES DE LA REFORMA

2.1. Preliminares

Tras la crisis del siglo III y la aceptación del cristianismo como religión oficial —edictos de Milán (313) y Tesalónica (385)— la Iglesia, entendiendo como tal a la institución jerarquizada que irá afianzando su poder desde Roma a lo largo y ancho de todo el Imperio, mantendrá unas relaciones privilegiadas con el poder secular. Una vez suplantados y prohibidos los ritos paganos, esto es, las religiones precristianas, la iglesia romana hubo de enfrentarse a una serie de problemas (herejías) nacidos en su seno y sobre los que acabó triunfando, al menos en todo el Occidente. Ya asentada, su estructura y, por paradójico que pueda parecer, lo que de ella emanaba se configuraron como el elemento que mejor garantizaba la pervivencia de los ideales romanistas; por ello, los recién nacidos poderes civiles autónomos, originados de la fragmentación y ocupación del antiguo espacio imperial, debieron aceptar o, al menos, pactar con la iglesia católica para lograr una sanción que les permitiese presentarse ante sus súbditos como los herederos de una autoridad legítima. La pau-

latina conversión de los diferentes grupos bárbaros desde otros cristianismos al catolicismo ilustra este hecho que tendrá, como contrapartida, la aceptación por parte de la Iglesia, y por tanto de sus fieles, de las nuevas monarquías. Surge así una alianza entre poder político y poder espiritual que cimentará el marco ideológico de la cristiandad y legitimará una realidad que se encargarán de describir desde una posición confesional los grandes teóricos como Adalberón de Laón.

Paralelamente a este fenómeno y sobre todo tras la crisis del año mil, asistimos al reforzamiento de la autoridad papal tanto en el ámbito territorial (aunque para ello haya que acudir a falsificaciones como la espuria *Donación de Constantino*) como espiritual. La consecuencia más patente fue su progresiva independencia con respecto al poder político (elección en 1058 de Nicolás II por los cardenales romanos; elección a puerta cerrada —cónclave— a partir del concilio de Lyon, 1274, etc.) y la afirmación de su primacía sobre el resto de las diócesis episcopales (*Dictatus papae* de Gregorio VII, 1075) amparándose en el legado petrino. Como es lógico, esta nueva situación propició un incremento de las tensiones Iglesia-poder secular que alcanzó su cenit en la llamada querrela de las investiduras, y que culminó con el triunfo papal y la derrota de los Staufen a mediados del siglo XIII. No es casualidad que por estas mismas fechas vea la luz uno de los tratados más importantes en defensa de la teocracia papal: la *Summa aurea super titulos decretalium*, de Enrique de Susa, obra de referencia básica para entender la supremacía de la soberanía papal —única e indivisa— sobre cualquier otro poder. El agustinismo político obtenía así, aunque con matices, un triunfo pleno. Derrotado el Imperio política y dialécticamente, se esperaba que el Papado se configurase como el poder único capaz de integrar a toda la cristiandad occidental y algunos de sus proyectos así lo hacían presagiar (cruzadas, concilios ecuménicos, aproximación a la iglesia de Oriente...). Sin embargo, las relaciones Iglesia-Estado vendrán a dar un vuelco absoluto en los siglos siguientes, acabando por derribar el edificio canónico institucional que los pontífices habían levantado.

En efecto, el siglo XIV marca el punto de inflexión en esta tendencia de consolidación de la autocracia papal. La crisis que asoló a Europa, hoy en proceso de revisión historiográfica, afectó con enorme fuerza a las estructuras eclesiales en todas sus dimensiones, tanto materiales como teóricas, obligando a una relectura de las relaciones entre el poder político y el religioso.

Tres son los elementos a tener en cuenta en esta transformación: de un lado, los problemas materiales ligados a la propia coyuntura económica (pestes, malas cosechas, guerras, etc.); de otro, la consolidación, por encima de estas dificultades, de unos protoestados nacionales que tenderán a afianzar su control sobre todos los grupos que los integran y en especial sobre sus propias iglesias; y, por último, la tremenda crisis de prestigio y autoridad que experimentará el Papado tras su traslado a Avignon y el posterior cisma con varios pontífices disputándose la tiara. Estos tres vectores se conjugaron para trastocar por completo el ideario que había sustentado las relaciones entre ambos poderes amparándose además en una reelaboración de los ideales imperiales, como se constata por ejemplo en la tercera parte del *De monarchia* de Dante o en el averroísmo político, mucho más radical, de Marsilio de Padua en su *Defensor pacis*.

Pues bien, sobre este horizonte es donde se constata el viraje en las relaciones Iglesia-Estado como venimos diciendo. Los tres factores ya citados (desprestigio del Papado, expansión de las estructuras estatales y crisis económica) permitirán el desarrollo de los nacionalismos eclesiásticos que centrarán ahora sus reivindicaciones en unos puntos mucho menos teóricos y más pragmáticos como son el reparo benefical, la fiscalidad pontificia y las cuestiones de jurisdicción. Estos elementos, enraizados directamente en la realidad de la época, van a articular todas las relaciones Iglesia-Estado hasta el triunfo de los movimientos reformados que los reducirán entonces al ámbito católico, en donde continuarán siendo fuente de polémica.

La importancia del beneficio como pieza central del entramado es clara¹. Su esencia, vinculada a la cura de almas, implicaba la necesidad de residencia junto a la incapacidad de enajenarlo o acumularlo. La discusión de qué autoridad y con qué potestad lo confería venía de lejos y formaba toda una línea de argumentación en la que lo que se ponía sobre el tapete no era otra cosa que la capacidad del príncipe para entrometerse en unos oficios de origen divino, pero que se realizaban sobre su territorio y pagaban sus vasallos. La crisis del siglo XIV ocasionó un trastorno en el precario equilibrio sobre esta cuestión al propiciar un descenso marcado de las cuantías a percibir por muchos de ellos, obligando a los sacerdotes y otros ecle-

1. Se entiende por beneficio la entidad jurídica compuesta de un oficio espiritual y perpetuo creado por la Iglesia y de una prebenda o derecho a percibir una serie de bienes y rentas eclesiásticas que están unidos indisolublemente a ese oficio.

siásticos a recibir varios beneficios para mantenerse, lo que legitimaba la no residencia, y por tanto el abandono de labores pastorales. Junto a ello, la voracidad fiscal de los papas de Avignon, justo en un momento donde en muchos territorios se incrementaba la percepción de impuestos por parte de las autoridades seculares, propició un manifiesto sentimiento de hostilidad hacia el drenaje de rentas que suponía mantener a la jerarquía papal. Por último, las cuestiones de jurisdicción con la multiplicación de recursos a Roma (o allí donde estuviera la Curia) y los gastos inherentes a ellas ocasionaron, asimismo, un gran rechazo hacia las prácticas eclesiales. Todo ello se conjugó con los intereses tanto de la Corona como de otros grupos de la sociedad, que veían con satisfacción cómo la pérdida de poder del Pontificado les podía suponer un acceso más fácil a cargos universitarios, sillas capitulares o incluso mitras. De ahí que, aprovechando el cisma, muchos Estados comenzaran una política de «nacionalización» de sus recursos que fue consentida por el Papado debido, en gran parte, a su grave problemática tanto interna —legitimar una elección frente a las otras—, como externa —miedo al concilio.

2.2. Inglaterra

El primer país en el que se detecta una clara tendencia en este sentido es Inglaterra. Su animadversión hacia Francia hizo que ésta se trasladase hacia los papas de Avignon y sus designaciones, en especial las que promovían para mitras isleñas a extranjeros. El «Estatuto de los Provisores» (1351) y sobre todo el «Praemunire» (1353) prohibieron a los súbditos ingleses aceptar de Roma un beneficio, apelar a la Santa Sede en procesos que se hubieran iniciado en el país y recibir las bulas pontificias sin confirmación real. Aunque es cierto que algunas de estas disposiciones se modificaron al socaire de los acontecimientos de la guerra de los Cien Años y del apoyo inglés a los papas con sede en Roma, su filosofía se mantuvo vigente a lo largo del tiempo. La influencia de Wiclif y el movimiento lolardo no vinieron sino a sumar nuevas contribuciones a un antipapalismo que no era exclusivo de las clases populares y que supo ser muy bien instrumentalizado por la Corona, la cual, amparada en el Parlamento, fue, poco a poco, arrogándose una serie de funciones hasta entonces reservadas al Papado.

El concordato de 1398 y su posterior denuncia, así como la participación de los legados ingleses en los concilios de Basilea y

Constanza —donde se condenaron formalmente las tesis de Wiclif—, muestran hasta qué punto, mucho antes de la Reforma anglicana, ya existía un claro precedente de iglesia nacional auspiciada y dirigida desde la Corona. Los obispos ingleses del siglo XV son, excepto raras excepciones, verdaderos agentes reales que alcanzan la mitra gracias a su labor como servidores del monarca.

Por otro lado, el volumen de rentas que desde Inglaterra salía hacia el Papado se redujo, como efecto de la nueva política, en una notable cuantía siendo muy inferior al de otros muchos reinos de la cristiandad. Si a esto le sumamos que los movimientos heterodoxos ya comentados trasladaron los ataques a los provisosos extranjeros en una crítica a la propia utilidad del sacerdocio y los reproches al Papado con una clara defensa de la primacía de lo temporal sobre lo espiritual, encontraremos que una gran parte del ideario anglicano existía ya en las islas Británicas antes de que Enrique VIII decidiese romper con Roma.

Sin embargo no por ello se debe pensar que la situación en las islas en los inicios del siglo XVI presagiaba una ruptura inminente. Si bien es patente un anticlericalismo rastreable en panfletos, hojas volanderas, etc., e incluso en acontecimientos determinados (asunto Hunne), no es menos cierto que en los inicios del reinado de Enrique VIII un personaje como Wolsey llegó a conjugar los cargos de canciller y legado pontificio intentando unificar en su persona las complejas relaciones entre Roma y Londres. Además, la misma actitud del monarca hacia la sede pontificia fue, hasta su divorcio, de apoyo y sumisión, cosa que León X le agradeció al nombrarle *Defensor fidei* como recompensa por su tratado antiluterano *Assertio Septem Sacramentorum*. Así, pues, hasta la crisis de los años treinta, que no olvidemos trató en primera instancia de salvarse a través de los canales tradicionales —misión de Wolsey y Campeggio— las relaciones Iglesia-Estado en Inglaterra no eran, en puridad, muy diferentes a la de los otros Estados de la Europa occidental y aún no es arriesgado afirmar que, en vísperas de la tormenta, la autoridad de Enrique sobre su propio clero era inferior a la que Francisco I había obtenido en el concordato de 1516, como veremos a continuación.

2.3. Francia

El caso francés es algo diferente. Tomando como punto de partida *El sueño de Vergier*, observamos que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV y primera del XV, la autoridad real ve reforzada su potestad

sobre la propia iglesia francesa a través de unas continuas negociaciones con el Papado que, a cambio de no repartir los poderes eclesiales con los concilios, transigirá con una dejación de funciones que los soberanos harán suyas al encauzar sabiamente las protestas ante los abusos de los agentes papales. Así, la universidad de la Sorbona y los Parlamentos otorgarán una cobertura ideológica y jurídica que minará de forma lenta pero constante las inmunidades de los eclesiásticos sin que los papas se vean capacitados para intervenir. Los concilios de París, el concordato de 1418 y sobre todo la asamblea de Bourges de donde saldrá la Pragmática Sanción (1438) son los eslabones de una cadena en donde, sin romper con el Papado, la corona francesa irá afirmando su capacidad de intervención sobre sus propios clérigos en una clara muestra de lo que se conocerá como *galicanismo*. Éste tendrá su gran momento en el concordato firmado entre León X y Francisco I en 1516. En él se verán confirmadas muchas de las ideas recogidas en la «Pragmática Sanción» y supone una pieza clave en las relaciones Iglesia-Estado en Francia, pues mantuvo su vigencia hasta 1790.

El concordato de 1516 es, en realidad, el punto final de un proceso de carácter político-espiritual en el que el Papado utilizó todos sus recursos con el objeto de abolir la Pragmática Sanción. Ya desde el pontificado de Nicolás V y sobre todo tras el éxito que supuso para el Santo Padre el jubileo de 1450, Roma intentó rescatar parte de su ascendencia sobre el clero francés demasiado influenciado, a su entender, por las teorías conciliaristas emanadas de personajes de tanta envidia como Gerson. Para ello el Papado envió a Francia, al igual que haría con otros Estados, a un legado especial, verdadero antecesor de lo que más adelante se conocerá con el nombre de nuncio. En este caso el elegido fue el cardenal D'Estouteville, cuyas directrices estaban claras: hacer triunfar las tesis del absolutismo pontificio frente a la corriente conciliar e intentar derogar o matizar la Pragmática Sanción. Su labor, sin poder hablar de fracaso —de ella parte la rehabilitación de Juana de Arco— no obtuvo los resultados apetecidos, debido, entre otras cosas, a la posición férreamente galicana del confesor de Carlos VII, Gerardo Machet. No obstante, Roma decidió no tensar la cuerda y esperó a que tanto la situación interna francesa como la propia evolución de los acontecimientos italianos fuesen más propicias.

A principios del siglo XVI los enfrentamientos entre Luis XII y Julio II, incluidas las convocatorias de diferentes concilios, amenazaron con romper la obediencia que París seguía manteniendo, al

menos desde el punto de vista formal, hacia la silla de Pedro. La labor del cardenal D'Amboise, legado papal con amplios poderes desde 1501, para reformar la iglesia francesa no contribuyó a despejar el camino. Si por una parte la Corona deseaba reforzar su dominio sobre el propio clero como forma de asentar una política absolutista que cada vez contaba con más y mejores propagandistas, el propio estamento eclesiástico francés debía saber nadar entre dos aguas pues su alejamiento de las tesis papales amenazaba con hacerle caer bajo la férula del Estado perdiendo, como de hecho estaba pasando, sus inmunidades y libertades en favor del dominio directo de la Monarquía. La aplicación de la Pragmática Sanción, tergiversada de forma continuada por los agentes reales, parlamentos y universidades, había creado en Francia un galicanismo que no sólo limitaba la actuación papal sino la propia independencia de los religiosos.

Así las cosas, tras los fracasos de los conciliábulos de Pisa-Lyon y la muerte de Julio II, la situación comenzó a clarificarse. El V concilio Lateranense, última gran asamblea antes de la escisión del catolicismo, dejó clara, desde el principio, la primacía papal y permitió una nueva negociación con Francia. En ella el papa no dudó en sacrificar los intereses de la Iglesia universal —aplazando la tan necesaria reforma— con tal de salvar su posición ante la creciente presión francesa (victoria de Marignan, 15 de septiembre de 1515) y el miedo a la intervención española.

En realidad las conclusiones del concilio fueron insignificantes desde el punto de vista espiritual pero relanzaron las relaciones bilaterales entre Roma y París permitiendo el concordato que ambos papas (León X y Francisco I) firmaron en Bolonia. Orquestado por el canciller Duprant, en él se van a resolver tres cuestiones claves: la que hace referencia al reparto de beneficios, la concerniente a la fiscalidad pontificia y la centrada en la práctica jurídica y las apelaciones a la Santa Sede. Con respecto a la primera, existían dos tipos de beneficios, los electivos, aquellos conferidos por libre elección por parte de los capítulos, y los colativos, otorgados por el obispo o por el patrón. En los primeros, los títulos IV, V y VI del concordato dejaban la puerta abierta a la intromisión regia cuyos nombramientos sólo requerían la aprobación canónica romana, siempre y cuando no supusiese su aceptación un escándalo para la Iglesia. Este proceso se fue perfeccionando con el tiempo y permitió a la Monarquía nombrar a los titulares de más de 120 obispados, 600 abadías y un número similar de prioratos, con lo que se aseguró una importante fuente de prebendas y premios para sus servidores. En

cuanto a los beneficios colativos, el título VIII suprimió las gracias de expectativas (promesas hechas sobre un beneficio cuando vacase) mientras que el título XI reservaba a los graduados de las universidades un tercio de los beneficios. De esta forma, Corona y oligarquías podían sentirse satisfechas por el acuerdo alcanzado.

En torno a la cuestión judicial se admitió por parte de Francisco I la existencia de un tribunal supremo de apelación en Roma, pero sólo aplicable en casos de «causa mayor» y una vez agotadas todas las instancias judiciales en suelo francés. Por último, los aspectos relativos a la fiscalidad presentaron una lectura ambigua, pues si bien sobre el papel se reconocía al papa su derecho a cobrar las anatas, en la práctica éste se fue diluyendo hasta casi desaparecer.

La importancia del concordato de 1516 es mayúscula. No sólo para Francia, que va a ver reglamentada sus relaciones con el Vaticano hasta los sucesos revolucionarios de finales del XVIII, sino para gran parte de la Europa cristiana, y en especial para el Papado, que había demostrado su sumisión hacia las pretensiones de iglesias nacionales a cambio de un reforzamiento en su política italiana, lo que conduciría, en breve, a la pérdida de toda capacidad de respuesta con ánimo universalista y por tanto le abocó a un cambio en la forma de enfocar sus relaciones con el resto de los poderes seculares.

Mención aparte dentro del espacio francés merece el ducado de Bretaña. En él no tuvo vigencia la Pragmática Sanción, pues su afán por intentar mantener una política eclesiástica separada de la de París condujo a la firma del concordato de Redon (1441), por el cual, y a costa de mantenerse distanciado del galicanismo, el poder político bretón recibía del Papado diferentes derechos de regalía y de justicia así como la potestad de conferir beneficios (abadías, prioratos...). Los duques emplearon con largueza estas potestades a la hora de intentar mantener a una nobleza fiel a su servicio. Como contrapartida, la Santa Sede se comprometió a nombrar obispos tras consultar su designación con el poder político. En definitiva, Bretaña intentó articular una iglesia dominada por la autoridad secolar pero legitimada siempre por Roma y es esta legitimación la que la diferenciaba de la iniciativa francesa.

2.4. *El Sacro Imperio*

Tras Inglaterra y Francia, conviene ahora que nos ocupemos de la situación en el Imperio por estas fechas. Prescindiendo de la coronación en Roma de Federico III (1452, última que se realizará en la

Ciudad Santa), cuya hermosa liturgia no debe ocultar lo fútil del hecho y en la que a pesar de los esfuerzos de sus protagonistas no se volvió a revivir el acuerdo entre ambos poderes, es claro que, al igual que en otras latitudes, el sentimiento anticlerical en el *Reich* tenía una clara concomitancia con los reproches al Papado. Esta característica le confería una dimensión más que espiritual y le trasladaba al ámbito de las relaciones institucionales entre Roma y las diferentes autoridades seculares y religiosas que se multiplicaban en el Sacro Imperio desde Borgoña a Salzburgo y desde Milán a la Pomerania, pues todos estos lugares seguían perteneciendo, más de nombre que *de facto* algunos de ellos, a la centenaria institución. Dicha disparidad de soberanías repercutía en una enorme complejidad en donde cada poder local, cada príncipe, cada ciudad, pretendía llevar una política religiosa propia y en la que los abusos y las interrelaciones entre ambos poderes eran tales que la jerarquía eclesial venía a coincidir, casi sin disonancias, con los linajes aristocráticos encargados del gobierno terrenal.

No obstante, se atisban intentos de unión frente a las intromisiones romanas, pudiendo contraponer para los inicios del siglo XV una «iglesia germánica» a la idea de iglesia universal. Esta iglesia nacional, encabezada por los obispados independientes renanos, será la que presione a Martín V para obtener en 1418 el llamado concordato de Constanza, por el que deberían reglamentarse las concesiones de beneficios, los nombramientos episcopales y ciertos procesos judiciales. La vigencia de tal acuerdo, empero, no durará mucho y sobre todo tendrá un marco de actuación reducido, ya que fuera de la Alemania occidental y del sur los intereses y las realidades eran muy diferentes. Aun en estos territorios, los lazos feudales que unían a los príncipes con sus iglesias impidieron una evolución similar a la experimentada en Inglaterra o en Francia y dificultaron la realización de una reforma que no era deseada ni por el papa ni por los poderes locales, que mantenían, siguiendo el modelo medieval, altas cotas de participación sobre los beneficios eclesiásticos. El llamado Concordato de los príncipes (*Fürstenkonkordat*, 1447) y el posterior de Vienne no hicieron sino sancionar una situación de hecho y que demostraba a las claras que no se podía hablar de una nación germana y mucho menos de una iglesia nacional a diferencia de otros países.

Además, la propia disgregación del *Reich* a lo largo de la segunda mitad del siglo XV (tratado de Basilea con Suiza, vinculación del ducado de Holstein al rey de Dinamarca...) contribuyó todavía más

a disolver esta quimera. Los esfuerzos de Maximiliano por lograr la unión no afectaron a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues en realidad, como hemos apuntado, no existían como tal en singular. La figura de Berthold de Henneberg, arzobispo de Maguncia, canciller del Imperio y presidente del Colegio Electoral, es un ejemplo paradigmático de cómo se entendían a principios del siglo XVI las interrelaciones entre poderes laicos y eclesiales. Ante esta situación, no es raro que una parte importante del pueblo volviese sus ojos hacia sus propios príncipes como únicos capaces de emprender un saneamiento de las costumbres clericales que parecía inaplazable. Pero tales anhelos, en un espacio tan tumultuoso y desarticulado como el Imperio, podían dar lugar a la tentación de disolver los vínculos con Roma no como forma de defensa de una iglesia nacional, sino sencillamente como vía para dominar, desde el poder civil, al estamento eclesiástico local. Tan sólo hacía falta que un pretexto teológico lo permitiese, y muy pronto un fraile agustino lo proporcionará.

Pero si Alemania ofrecía este aspecto, donde la Iglesia más que integrarse bajo el poder secular se oponía a él o, en el mejor de los casos lo suplantaba, en otros territorios del Sacro Imperio la situación era todavía más conflictiva. Es éste el caso de Bohemia, donde la herejía husita había calado con enorme fuerza. Aunque tras la derrota de Lipany (1434), la situación desde un punto de vista militar parecía controlada, la realidad era que en amplias zonas de Bohemia la mayoría del pueblo checo —los aristócratas y las poblaciones de habla alemana ofrecen otro perfil— seguía manteniendo los principios de la ideología husita aunque se multiplicaran los esfuerzos por fusionarse con el catolicismo. Los acontecimientos revolucionarios precedentes habían contribuido a eliminar al clero regular casi en su totalidad y a desposeer al secular de gran parte de sus bienes. Además Roma, reacia a las propuestas de los *calicistas*, se había negado repetidamente a nombrar arzobispo para Praga (sede vacante entre 1431 y 1561), con lo que la ordenación de sacerdotes se convertía en un problema que sólo los más dispuestos a negociar solventaron yéndose para ello a otras latitudes donde los obispos no mantuviesen buenas relaciones con el Papado. Todo esto implicó, ante el vacío de poder eclesiástico, un control sobre los religiosos cada vez más claro por parte del Estado —cuya cabeza, el rey, era católico—. En consecuencia las relaciones Iglesia-poder político en Bohemia se mantenían, a principios del siglo XVI, en unos parámetros más cercanos a los postulados reformados que en cualquier otra parte de la cristiandad.

En lo que respecta a otros feudos imperiales, al menos de nombre, su realidad es diversa. En Milán los Visconti pretendieron conferir, directamente, los beneficios clericales a la manera de la Pragmática Sanción francesa. Las malas relaciones con el Papado y su decidido apoyo al concilio de Basilea explican estos intentos de emancipación frente a las decisiones romanas. No obstante, los cambios en el gobierno y la subida al poder en la ciudad ducal de la familia Sforza variarán la política a seguir: en 1450 un acuerdo con Nicolás V propició que, hasta su conquista por Carlos V tras Pavía, las rentas milanesas afluyesen con generosidad hacia la Curia romana mientras los cargos eclesiásticos más importantes pasaban por mano de los nuevos señores con la aprobación papal.

Frente al caso milanés, en Venecia la autoridad de la Serenísima se preocupaba por lograr una especie de distrito eclesiástico propio en el cual los beneficios principales se votaban en el senado, mientras que en Florencia la Señoría proponía a Roma una terna. Por otra parte, era común a todos los Estados italianos utilizar otras tácticas para lograr controlar a sus propias iglesias y evitar la intromisión papal. El mantenimiento de una amplia y eficiente diplomacia cerca de la Curia o para influir en ella mediante redes familiares o clientelares posibilitó alcanzar acuerdos sobre la distribución de los principales beneficios y los asuntos jurídicos más espinosos.

Otra posesión imperial, Borgoña, muestra hasta qué punto las relaciones Iglesia-Estado podían complicarse en la alta Edad Moderna en función de los avatares políticos y dinásticos. Este joven Estado, dependiente de una diócesis francesa (Reims) y dos alemanas (Tréveris y Colonia), intentó mantener una política propapal para escapar a las presiones galas. De esta forma, con anterioridad a Carlos el Temerario, los nombramientos episcopales recayeron con mucha frecuencia en extranjeros, aceptados de mejor o peor grado por los naturales. A partir de la firma del concordato de 1441, la autoridad de los duques tendió a imponerse sobre sus posesiones eclesiásticas, tan complejas y fragmentadas como todo el territorio en general. Tras la derrota de Nancy (1477) y los posteriores tratados de Senlis y París, el país borgoñón desaparecerá como entidad política y la unión de una parte de sus territorios a las posesiones de los Habsburgo reubicará las relaciones entre la Iglesia y el Estado en especial en los importantes obispados de Lieja y Utrecht, donde Maximiliano afirmará su autoridad expulsando a los pretendientes profranceses que los ocupaban.

2.5. Regiones fuera del Imperio

Testimonio patente de esta complejidad a la que venimos haciendo mención son las relaciones Iglesia-Estado en diferentes regiones allende el Imperio. En Polonia, su posición de adelantada del catolicismo frente a otras religiones le permitió mantener con Roma unas relaciones privilegiadas, por lo que el concordato alemán de 1418, que intenta imponerse, apenas si es letra muerta. La preocupación de la autoridad seglar polaca es otra. Por un lado, la represión de la herejía husita que desde Bohemia amenazaba con extenderse por todo el valle del Vístula; por otro, la competencia con la orden teutónica en su aproximación al Báltico; problema que plantearán los legados polacos en los concilios de Constanza y Basilea y que, ante el apoyo del pontífice a los caballeros, enrarecerá las relaciones, propiciando la proliferación de tesis conciliaristas y antipapales entre las élites culturales polacas. Más que la Paz de Torun (1466) será la mediación de Julio II en 1505 al convencer al Gran Maestre para que jure fidelidad al rey Alejandro, la que zanje el asunto.

En otro orden de cosas, las licencias papales —en ocasiones compradas por el rey— permitieron a la Corona proveer para los obispados a sus servidores más destacados (excepción hecha de la sede primada), mientras que Roma aprovechará la pugna entre la nobleza, cada vez más fuerte e independiente, y los graduados universitarios para intentar mediar, siempre previo beneficio económico, en los conflictos que entre ellos estallen por ocupar los cabildos. La conquista de Lituania para el catolicismo conferirá a los Jagellones unas posibilidades de articular una iglesia polaca dependiente de Roma pero con una gran capacidad de autogestión que sin embargo se vio muy limitada por la fuerte presencia de cristianos ortodoxos.

En Hungría la situación ofrece paralelismos con la anterior. El gobierno angevino, de tradición galicana, había instrumentalizado su posición como frontera de la cristiandad para lograr del papa una serie de privilegios extraños a los territorios más alejados de las correrías turcas. El *placet regium* estipulaba claramente la necesidad del beneplácito monárquico a la hora de lograr cualquier beneficio eclesiástico. De la misma manera, los nombramientos de obispos tendieron a moverse en los viejos esquemas aprobados por el cónclave de 1417, en el que los cardenales «papables» se comprometieron a respetar las decisiones del rey de Hungría en cuanto a estas designaciones. Tan sólo las apelaciones a Roma como última instancia jurídica se mantuvieron en Hungría, reino que, a principios del siglo XVI

y tras la buena gestión de Juan Hunyade y Matías Corvino, presentaba una iglesia nacional más próxima a la realidad francesa que a la imperial. Obviamente, Mohács acabará con todo ello.

El espacio nórdico reproduce a escala los intentos emancipadores que se están repitiendo en otras latitudes en defensa de una iglesia nacional controlada por la Corona, si bien, en este caso, la debilidad de la misma matiza mucho el proceso. Los nombramientos de obispos extranjeros o aristócratas oriundos sin preparación ni vocación, la fuga de rentas por cuestiones de fiscalidad romana o jurisdicción y la propia situación interna del clero, que no recibe de Roma ningún tipo de presión para su reforma, incitan a que sean las autoridades civiles las que empiecen a actuar al respecto. La celebración de sínodos diocesanos y provinciales, siguiendo las directrices de Basilea, se inscriben en esta línea de pretendidas reformas apartadas de las disposiciones papales y por tanto susceptibles de caer bajo la autoridad seglar. El ejemplo de Cristián II de Dinamarca es quizá algo excesivo por su decidida participación a la hora de cesar o nombrar obispos pero indica la meta final a la que se podía llegar por ese camino. En Suecia esta tendencia intervencionista era más marcada si cabe y ya en el concilio de Basilea los legados suecos defendieron tesis conciliaristas en oposición a la pretendida potestad papal en cuanto a la concesión de beneficios en el reino. La necesidad de eliminar un «Estado dentro del Estado» condujo a impedir, cada vez con más decisión, cualquier tipo de apelación a Roma y a limitar las fugas de dinero que suponían las anatas y similares. Con la unión de Calmar prácticamente disuelta, el poder político sueco se volcará, una vez conseguida la independencia bajo la casa Vasa, en la nacionalización de los bienes eclesiales, pero esto ocurrirá ya al socaire de las ideas luteranas.

2.6. La península Ibérica

Por lo que a la península Ibérica respecta ésta participa de la evolución ya señalada para el resto del Occidente cristiano —intentos por parte del poder civil por controlar a las iglesias nacionales, limitación de la jurisdicción eclesiástica y de apelación a Roma y reducir las cantidades que en concepto de impuestos o derechos pontificios salían del reino—, pero con algunas peculiaridades emanadas de su diferente trayectoria medieval. Si bien Aragón y Portugal han dado ya por finalizada desde el siglo XIV su reconquista, no ocurre lo mismo con Castilla, que por tanto ofrecerá ciertas variantes vinculadas a esta

realidad. Entre ellas podemos destacar las bulas de concesión de los maestrazgos de las órdenes militares al rey Fernando (y, con escándalo, a Isabel), lo que dejaba en manos de la Corona una fuente sustancial de ingresos y prebendas.

De todas formas, son las especiales vinculaciones entre los Reyes Católicos y los papas, en especial los Borgia, las que permitirán una fluidez en las relaciones, no exentas de ciertas tirantezas, entre la Corona y Roma que se resumen en la consecución del derecho de presentación —ampliación del de suplicación concedido por Martín V a Juan II— para los obispados (1486) y en la obtención entre 1501 y 1523 del llamado Patronato Universal de Indias, Canarias y Granada, por el cual la Corona se confería el derecho de presentación de todas las dignidades eclesiásticas residentes en estos territorios reservando la investidura canónica al Papado, quien en casos excepcionales —casi siempre por defectos de forma— podía oponerse a tal nombramiento no pasando las bulas correspondientes. Esta concesión pontificia, con todo, fue inferior a las obtenidas por Francisco I en 1516 y asimismo tampoco llegaba a las que se habían concedido a Manuel el Afortunado, que logró en 1506 (bula *Dudum cupientes*) el Patronato Universal sobre todas las iglesias del reino luso y sus dominios. En esta dinámica las escasas veces que el Pontificado intentó nombrar obispos para el reino castellano, como en el caso del arzobispado sevillano cuando se pretendió colocar a Rodrigo Borja, la decidida oposición regia lo impidió. De igual forma sucedió en los territorios de la corona de Aragón, tanto en los peninsulares como en los italianos recién conquistados, en los que, a pesar de su tradición como feudos del Papado, la voluntad de Fernando el Católico se cumplió en lo que a las designaciones se refiere, aunque en algunas sedes como Barcelona y Vich eran los cabildos los encargados de elegir a sus obispos. En estos mismos territorios, el monarca aragonés no tuvo ningún reparo en poner en práctica otra medida en extremo conflictiva como era el «pase regio» o autorización del príncipe para que se pudiesen aplicar las disposiciones papales en sus estados; si bien tal regalía no se reglamentó hasta un siglo después, está claro que los últimos Trastámara supieron ejercerla, como demuestra el caso del ajusticiamiento de un *cursor* del papa en Nápoles en 1509 al oponerse a los designios del rey.

En cuanto a la jurisdicción, los intentos de los reyes continúan la tradición medieval de intentar mantener controlados los abusos por parte de los ordenados de menores al ponerse bajo la jurisdicción

episcopal. La licencia papal otorgando a las justicias regias potestades sobre los llamados clérigos facinerosos así lo demuestra.

No obstante, hay una faceta de las relaciones entre poder seglar y religioso que va a adquirir una enorme importancia bajo los Reyes Católicos y cuyas consecuencias no se ponderarán hasta pasado el tiempo. Nos estamos refiriendo a la intervención regia a la hora de encabezar una reforma interna del estamento eclesiástico. Con Cisneros a la cabeza, personaje ya de por sí suficientemente significativo (inquisidor general, confesor de la reina, arzobispo de Toledo, regente del Reino...), desde finales del siglo XV se pone en marcha a lo ancho y largo de los dominios de estos monarcas un intenso proceso de reforma tendente a reconducir los comportamientos de un clero demasiado mundanizado e inmerso en la vida del siglo. Como es lógico, los objetivos, por ambiciosos, no se cumplieron al ciento por ciento, y los nombramientos de obispos procedentes de la aristocracia o de los bastardos reales siguió siendo una constante, pero sí que lograron, manteniéndose bajo la obediencia papal, iniciar un proceso de regeneración que por anticiparse a las ideas reformistas eliminará algunos de sus reproches.

Un último punto en relación a la monarquía de los Reyes Católicos consiste en mencionar la aparición de una nueva institución, de origen medieval pero con perfiles nuevos, que los monarcas demandarán de Roma y que tendrá una larga y conflictiva historia: la Inquisición española. Sin poder descender aquí a los detalles de su creación ni a su entramado jurídico e institucional (tratados en el capítulo VI de esta obra), sólo cabe mencionar que la Inquisición, que se crea como tribunal eclesiástico para la represión de la herejía, pasará muy pronto a formar parte de los instrumentos utilizados por la Corona para su propio servicio, sin que por ello pierda su carácter religioso. Dependiendo del momento, de la voluntad de los monarcas e incluso de la personalidad de los inquisidores generales, el Tribunal del Santo Oficio —que defenderá siempre su jurisdicción como dependiente en última instancia de Roma— irá afianzándose en la realidad española como un elemento diferenciador por su persistencia y vigor. Sus relaciones con el poder civil serán complejas, llenando los casos de conflictos jurisdiccionales los archivos, pero, a la vez, se convertirá en un instrumento formidable al servicio de la unificación religiosa al perseguir y extirpar cualquier atisbo de disidencia (y no sólo espiritual). Al ser el inquisidor general un cargo de nombramiento regio, y el Consejo de la Suprema uno más dentro del sistema polisnodal, su imbricación con respecto a la autoridad

seglar es clara, por más que en determinados casos, siempre puntuales, defienda su independencia apelando incluso a Roma. Apelación que a la inversa también puede acontecer: a veces serán sus detractores los que acudan al Papado para refrenar los excesos o limitar atribuciones inquisitoriales.

2.7. *El Papado*

Resta ya tan sólo referirnos, aunque sólo sea de una forma muy sucinta, a la propia institución papal y a los instrumentos que supo poner en marcha para ejercer un poder efectivo tanto en la península Itálica como en gran parte de Europa. Porque, como se ha escrito, una vez superado el cisma, el Pontificado tuvo que hacer frente a una tarea nueva como era la del desarrollo de un modelo monárquico del Papado, conjugado con el ejercicio concreto del poder sobre la iglesia universal, justo en el momento en que, como hemos visto, los Estados nacionales comenzaban su decidida andadura. Esta doble faceta va a marcar no sólo la propia evolución del Papado, sino incluso las relaciones internacionales y por tanto las particulares entre cada iglesia y su Estado (si aquélla mantiene su obediencia a Roma, claro está).

En tanto que príncipe terrenal a la vez que vicario de Cristo las decisiones romanas entrarán innumerables veces en conflicto, repercutiendo sobre unos fieles que se verán forzados, en numerosas ocasiones, a elegir entre la fidelidad a su señor natural o a la autoridad eclesial. Sin embargo tales tensiones se mantendrán, casi siempre, en el plano de lo político-administrativo más que en lo dogmático y por tanto desde esa esfera se podrán solucionar merced a la labor de toda una estructura burocrática que se ve ahora articulada.

En efecto, a la par que con Nicolás V el absolutismo pontificio sobre los Estados del centro de Italia se reafirma de forma clara, también es esta época la que ve desarrollarse una serie de instituciones que permitirán a los papas centralizar mejor sus recursos y actuar de forma decidida. Sin olvidar la importancia de factores ajenos a su potestad espiritual —como el descubrimiento de las minas de alumbre—, es la reorganización de la dataría, forzada por la nueva naturaleza de los ingresos romanos (ya que las concesiones a los monarcas que hemos visto habían limitado ciertos ingresos y cercenado otros), la que va a posibilitar la liquidez necesaria para diferentes actuaciones. Junto a ello la venalidad de los oficios y el recurso a la deuda articularán las bases materiales de la pretendida ofensiva papal.

De todas formas en este capítulo que nos ocupa debemos prestar atención especial a otra institución, adivinada ya desde mediados del siglo xv, como es la de los legados permanentes ante las Cortes, que se conocerán con el nombre de *nuncios*. Su papel será clave a la hora de articular las relaciones entre Roma y los diferentes Estados leales al catolicismo. Aunque la reglamentación definitiva deberá esperar al pontificado de Gregorio XIII, es en los inicios del siglo xvi cuando los nuncios empiezan a sustituir de forma más o menos clara a los anteriores legados pontificios al convertirse en embajadores permanentes (y tribunales de apelación eclesiástica) frente a las misiones específicas y determinadas con que hasta entonces se había enviado a aquéllos.

Sin embargo, y a pesar del perfeccionamiento de toda esta estructura papal en la que debemos incluir a la Curia, Roma será incapaz de frenar los acontecimientos que se estaban fraguando en Alemania y será la principal víctima de los cambios decisivos que se habrán de plantear.

3. LA IRRUPCIÓN DE LA REFORMA Y SUS CONSECUENCIAS: LA NECESIDAD DE REPLANTEARSE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO

3.1. *Consideraciones previas*

La irrupción de la herejía luterana en el panorama de la cristiandad occidental ha venido siendo considerada de forma casi unánime como una ruptura en la forma tradicional de entender las relaciones Iglesia-Estado. Sin embargo, esta aseveración sólo es cierta a medias. Es obvio que a partir de la tercera década del siglo xvi dichas relaciones se verán obligadas a variar en función de sus nuevos actores, pero no es menos cierto que lo que la teología reformada plantea no es sino el punto final de las discusiones que sobre la primacía papal y su pretendida autocracia se habían venido teniendo desde la baja Edad Media. La doctrina del sacerdocio universal y de la salvación sólo por la fe abolieron la legitimación del orden eclesiástico en tanto que cuerpo separado, pero no parece descabellado entender esta mutación institucional como la conclusión lógica del conflicto entre los partidarios del concilio y los de la Santa Sede. Así las cosas, el luteranismo de primera generación había solventado la problemática papal al eliminar su autoridad, sin embargo había dejado abierta una

puerta tremendamente peligrosa porque la siguiente cuestión a dirimir estribaba en quién debía gobernar esta Iglesia (en el caso de que hubiese alguien indicado para tales menesteres) y cuál era la relación que debía mantenerse con el poder civil.

La lectura inicial —y más radical— de las tesis reformadas condujo, siguiendo una lógica aplastante, que a veces los excesos sociales han ocultado, a la desaparición del poder político junto al religioso y su suplantación por una comunidad de hombres libres e iguales que elegirían de forma democrática a sus rectores. Los seguidores de estos postulados, básicamente los anabaptistas, no se limitaban tan sólo a eliminar el estamento eclesiástico con la secularización de los sacerdotes y la incautación de bienes, sino que abogaban por la eliminación misma de la sociedad jerarquizada medieval y la disolución, por tanto, de los tres órdenes.

Tales principios, por su propio radicalismo, al igual que fueron asumidos por los segmentos más desfavorecidos de la población en ciertas zonas de Alemania, fueron con celeridad perseguidos por los poderes establecidos a quienes el hundimiento del entramado eclesiástico podía convenir, pero en ningún caso la desaparición de una sociedad en la que encontraban acomodo. Esta tesitura obligó al luteranismo a reelaborar su teoría de la autoridad para frenar tales excesos y poder presentarse ante los príncipes y magistrados como una solución reformista para la degeneración eclesiástica y no como un intento revolucionario. Este viraje, patente ya hacia mediados de los años veinte, acabará por sustituir la «libertad cristiana» expuesta en los primeros escritos de Lutero por una «iglesia estatal».

La base teológica que permite al reformador alemán este salto se fundamenta en dos pilares: por un lado, la lectura del capítulo decimotercero de la *Epístola a los Romanos* y, por otro, la interpretación agustiniana del cuarto mandamiento. Según su argumentación, el deber de obediencia es un mandato universal —explicitado por san Pablo— que debe guardar todo derecho en general; de aquí se deriva el principio de sumisión del inferior al superior no sólo en el ámbito familiar sino en todas las relaciones humanas y aun en éstas con la divinidad. La esencia de dicho principio jerárquico radica, perfectamente formulado, en los diez mandamientos. La sumisión al padre, señor natural indispensable a la familia y necesario para mantener la especie, se traslada a los modelos de señor político («Sométanse todos a las autoridades constituidas», *Romanos* 13,1), indispensable a la organización social e imagen sensible del Señor eterno, indispensable, a su vez, para la salvación del género humano. Esta

argumentación luterana será la que recojan los príncipes reformados y la que utilicen para edificar sus propias iglesias nacionales. El principio de libertad de conciencia aparecía así supeditado al de autoridad mucho antes de que se plasmase en la famosa fórmula de Augsburgo: *cuius regio, eius religio*.

Es obvio que, a través de esta vía, quedaba expedito el camino hacia un absolutismo político que la teología luterana ayudará a cimentar y ésta es una de las razones por las que numerosos gobernantes de la Europa central y nórdica (sin negar en algunos casos sus problemas de conciencia) decidieron abrazar el credo reformado. No obstante, la posición defensiva que las diferentes ramas protestantes se verán forzadas a adoptar hacia finales de los años cuarenta del siglo XVI ante los progresos católicos les llevará a variar en parte su teoría de la sumisión al magistrado por una defensa de cierta resistencia que la teoría política calvinista perfeccionará.

En efecto, la cesura calvinista proyecta una luz diferente en las relaciones que debe mantener la nueva Iglesia de Cristo con los poderes seculares. Aunque en sus orígenes las ideas del reformador ginebrino parecen sancionar el acatamiento de la voluntad de los magistrados, el peligro en que tal posición colocaba a las jóvenes congregaciones obligó a replantearse esta cuestión. Además, las argumentaciones jurídicas que los príncipes alemanes, en especial Felipe de Hesse, habían ido acumulando para legitimar su insurrección frente al emperador, demostraban que era necesario crear una cobertura ideológica que emanase directamente de la nueva teología con la que oponerse a la labor de reconquista y dominación que los católicos estaban practicando. Así las cosas, los teólogos calvinistas, recogiendo las aportaciones de distinguidos pensadores luteranos, en especial de Martín Bucero, y en un contexto de marcado enfrentamiento religioso (Mülhberg, sitio de Magdeburgo...) elaboraron su teoría de la resistencia política que, con diferentes matices, sostendrá la aseveración del derecho de los magistrados inferiores a oponerse a los superiores. Si bien en la Europa continental tales aseveraciones tenderán a no radicalizarse buscando un entendimiento con el mundo católico, sobre todo en Francia hasta que se desaten los extremismos de las guerras de religión, en las islas Británicas, por el contrario, servirán de catalizador para desarrollar unas tesis políticas más individualistas y populistas que conducirán a replantearse todo el sistema político vigente. De esta forma la Reforma inglesa, que había nacido como un claro exponente de la capacidad real para dominar su propia iglesia, derivará, con avances y retrocesos, hacia

una crítica del propio orden monárquico, llegando, ya en el siglo XVII, a ofrecer la legitimación necesaria a un régimen parlamentario y regicida.

Junto al desarrollo de estas corrientes de pensamiento que abordaremos de forma más detenida en las siguientes páginas, tampoco debemos olvidar que la Reforma protestante dio nuevas fuerzas a las teorías conciliaristas al suprimir la autoridad papal y dejar abierta la puerta de concebir la organización eclesiástica a partir de una asamblea *ad hoc*. Un triunfo de esta magnitud tuvo muy pronto una lectura diferente al traspasar el esquema religioso al social, dando origen a una nueva forma de entender las relaciones entre el príncipe y sus súbditos que culminará en un constitucionalismo al que por supuesto habrá que aderezar con otros componentes, casi todos de matiz teológico, por lo menos en su presentación inicial.

Frente a todo ello, los católicos no permanecerán inactivos y también por su parte reelaborarán el marco teórico en el que deben inscribirse las relaciones Iglesia-Estado, aunque siempre mucho más limitados por la presencia que la jerarquía pontificia ejerce en esta cuestión. Precisamente por ellos empezaremos el análisis territorial.

3.2. Las relaciones Iglesia-Estado en el mundo católico

3.2.1. Francia

El concordato de 1516 había ofrecido el marco preciso —pese a algunas voces en su contra, sobre todo en los primeros años— en el que desarrollar las relaciones entre los descendientes de san Luis y la Santa Sede. Su reconocida ambigüedad, así como la convicción por ambas partes de que era una herramienta útil y práctica, posibilitaron su vigencia aun a pesar de los graves acontecimientos a los que Francia tuvo que enfrentarse en cuestiones religiosas. No es aquí el momento de tratar de las guerras de religión que ensangrentaron al país en la segunda mitad del siglo XVI, baste tan sólo recordar que las presiones hugonotas a poco estuvieron de dar al traste con el carácter cristianísimo del trono parisino. El reconocimiento de Enrique de Navarra como monarca católico tras su conversión demuestra la importancia que el elemento confesional tenía en una sociedad tan heterogénea como la francesa. La sacralización del poder real, ya fuese éste Valois o Borbón, ofrecía una aureola de legitimidad imprescindible para poder desempeñar la labor monárquica. La unción, el cetro y toda la liturgia que rodeaban a la coronación tenían

una fuerte carga simbólica desde el mismo momento en que se procedía a inculcar en la persona real una serie de valores eclesiales que le permitían desempeñar su tarea no sólo como gobernante, sino también como responsable de la iglesia de Francia. Que el papa otorgase la investidura canónica a los obispos no quitaba que éstos fuesen elegidos por el rey. De ahí la importancia de reconocer, en la majestad, los atributos religiosos.

Una vez superada la crisis del Quinientos, la monarquía francesa experimentó un proceso de confesionalización similar al de otras latitudes. La vigencia del edicto de Nantes no impidió una recatolización de los espacios, a través de las misiones y la predicación que, más adelante, tendrá la sanción regia con las conocidas «dragonadas» y el edicto de Fontainebleau. A todo ello se le sumó una cada vez más consciente elaboración de programas iconográficos y teóricos de exaltación del poder real vinculado directamente con Dios sin intermediarios y por supuesto sin la mediación papal. Las tesis de Bossuet, utilizando fundamentalmente los mismos textos que los teólogos luteranos, propiciaron la creación de un absolutismo de origen divino que rompía con la tradición de la sociedad de órdenes y a su vez obligaba a ubicar las relaciones entre Iglesia y Estado en una dinámica nueva al emanar toda la autoridad de un personaje elegido por Dios y por tanto señor absoluto. De ahí que a partir de Luis XIV la imagen de la iglesia francesa sea, todavía más, la imagen de una institución ajena, en su dimensión cotidiana, a Roma.

Pasando a elementos más coyunturales podemos afirmar que las relaciones entre poder civil y religioso en Francia vienen marcadas por una serie de líneas de actuación. La más importante, la definida por una política exterior de claro signo antihabsburgués que implicaba un enfrentamiento con las grandes potencias católicas y por tanto una labor diplomática cerca del Papado de especial virulencia para convencerle (cosa más sencilla de lo que a primera vista pudiera parecer) de la legitimidad de las posturas galas, aunque éstas fuesen tan anticatólicas como el pacto con la Sublime Puerta o la financiación de las tropas suecas por el tratado de Barwâlde. Una política de semejante doblez se vio facilitada por las apetencias papales con respecto a Italia, para las cuales contará con el apoyo de Francia frente a la presencia hispana en la Península.

Estas consideraciones nos conducen a otra serie de cuestiones como son la importancia de los consejeros religiosos en la corte borbónica (Richelieu y Mazarino serían los máximos exponentes pero no los únicos) y sobre todo a comprender cómo la política exterior

francesa no se vio constreñida por su relación con la propia Iglesia. Merced a su establecido galicanismo, que asustaba al Papado en cuanto a la posibilidad de romper con él en cualquier momento a la manera de Inglaterra, la corona gala no precisó ponerse ningún tipo de límite a la hora de abordar una política más o menos confesional. A diferencia de sus rivales, la absorción de gran parte de las decisiones eclesiásticas por parte del poder civil y su presión constante sobre el Papado permitieron a los reyes de Francia desarrollar cualquier clase de alianza sin miedo a posibles contingencias internas. El discurso opositor no podía proceder de su propio clero, al que dominaba casi de forma absoluta. Quedaba por tanto éste en manos de algunos disidentes menos influyentes sobre las masas. La experiencia de los años de guerras civiles había aconsejado una actitud de control para impedir divergencias que, si bien existieron en ciertos momentos como en la Fronda, respondían, en líneas generales, a cuestiones ajenas a las ocasionadas por las directrices de la política exterior.

Y sin embargo, la corona francesa todavía demandaba mayor autonomía frente al Pontífice. No contentos con el grado de independencia obtenido frente a Roma, los primeros años de Luis XIV, momentos de máximo esplendor absolutista, presenciaron una serie de tensiones caracterizadas por la constante claudicación del Papado. Casos como el del cardenal de Retz, los nombramientos para los obispados conquistados a los españoles o los intentos por designar a las abadesas de diferentes cenobios, contingencia no contemplada en el concordato, son claras muestras de lo que venimos diciendo. Y es que el regalismo del Rey Sol, educado por un antiguo nuncio papal, no lo olvidemos, llevó a casos tan extremos como lo sucedido a raíz de la publicación de los llamados «Cuatro Artículos» de 1682. En ellos se asentaba la absoluta independencia del monarca en lo temporal y la limitación de los poderes papales en virtud de los santos cánones y la costumbre. Asimismo se recogía la tradición parlamentaria parisina (que hundía sus raíces en Gerson y Ockham) que defendía la primacía del concilio sobre el pontífice. Una andanada de tal calibre no podía dejarse sin respuesta —a pesar de la acostumbrada tolerancia pontificia— y fue replicada por Inocencio XI negándose a otorgar la institución canónica a los obispos franceses.

Pero no era Luis XIV hombre al que amilanasen las disposiciones papales y contestó invadiendo Avignon. Por supuesto los teólogos españoles y la misma Inquisición ofrecieron toda una batería de argumentos canónicos y jurídicos en apoyo del papa, pero la Santa

Sede prefirió contemporizar y, tras la muerte de Inocencio, Alejandro VIII consiguió del rey francés una claudicación irrisoria, pues tan sólo se comprometió a no imponer la enseñanza de los «Cuatro Artículos» (que por cierto había inspirado en gran medida Bossuet) en sus territorios. De esta forma podemos concluir que el regalismo francés —reforzado desde mediados de siglo por las tesis filojansenistas de muchos teóricos— estaba absolutamente aceptado por Roma y que la iglesia galicana francesa era una realidad incuestionable. Por eso, a lo largo del siglo XVIII, y a diferencia de otras monarquías, Francia no experimentó ninguna grave convulsión de signo eclesiástico hasta la Constitución Civil del Clero, que queda ya fuera de nuestro marco de estudio. Se produce, es cierto, una polarización marcada y significativa entre un episcopado muy próximo a las tesis reales y un clero medio mucho más cercano a los parlamentos y oligarquías locales. No es cuestión baladí señalar que de estos grupos eclesiásticos, de rentas saneada pero no ricos, y cultura más o menos amplia, se nutrirán parte de los ideales ilustrados y que serán también algunos de ellos los grandes teóricos de la crítica social que acabará por fulminar a la monarquía absolutista.

3.2.2. El Imperio

Hablar del Sacro Imperio Romano-Germánico en su vertiente católica a partir del siglo XVI es, fundamentalmente, hacerlo de los territorios patrimoniales de los Habsburgo (aunque algunos de ellos no formasen parte del Sacro Imperio) y de Baviera, sin que por ello deban olvidarse principados más pequeños o ciudades libres y episcopales.

En el caso de la casa de Austria podemos establecer dos períodos claramente diferenciados, separados por el reinado de Matías II (1612-1619). Uno en el que las relaciones Iglesia-Estado van a estar condicionadas por el triunfo y expansión del credo reformado hasta, incluso, en el espacio austriaco, y otro que viene a coincidir con la contraofensiva católica auspiciada desde el poder por Fernando II y sus sucesores y ejercida por un clero apoyado de forma inequívoca por Roma. Abordaremos ambos períodos de forma sucinta.

Al igual que en el caso francés, los monarcas Habsburgo desde Fernando I intentaron reforzar el control sobre su clero local. Sin embargo su capacidad de actuación era mucho más limitada y las dificultades que se ofrecían a la hora de articular una iglesia nacional eran infinitamente mayores que en el caso francés. Estas dificultades procedían de diferentes ámbitos: por una parte, la peculiar idiosin-

crasia de la composición confesional de sus propios territorios que, además, compartían espacios fronterizos con otros credos y confesiones. El mundo ortodoxo oriental, el peligro turco —patente hasta la penúltima década del siglo XVII, cuando se asedia Viena— y por supuesto la presencia protestante, primero luterana y calvinista después, hacían que los dominios Habsburgo fuesen una auténtica zona de alto riesgo en la que el poder político poco podía hacer al no contar ni con los recursos ni con los instrumentos precisos para imponer una labor de confesionalización tendente a identificar al disidente religioso con la deslealtad civil.

Por otra parte, y en clara concomitancia con esto que venimos diciendo, el propio clero ofrecía una imagen, hacia mediados del siglo XVI, poco propicia para la labor de reconquista que se demandaba. Además, gran parte del territorio austriaco dependía de preladados considerados extranjeros como el de Salzburgo, Nassau o el patriarca de Aquilea (que solía ser veneciano), por lo que los emperadores, por contradictorio que pueda parecer, eran, a la altura de 1580, quizás los soberanos temporales menos capaces de designar a sus súbditos eclesiásticos. Por si ello fuera poco, los roces con el Papado por asuntos de política exterior y en el caso de Maximiliano II por su propia relación, demasiado tolerante con los herejes a los ojos de Roma, hicieron que el distanciamiento entre Iglesia y poder imperial amenazase con propiciar el triunfo de los reformados incluso en los dominios patrimoniales de la casa de Austria. Al contrario que en los principados convertidos al nuevo credo, donde las cláusulas de la confesión de Ausburgo se mantenían a rajatabla, tanto en Bohemia como en Hungría e incluso en Carintia o Carniola, los emperadores se habían visto obligados a aceptar ciertas concesiones a los luteranos. En consecuencia, parte de la nobleza disfrutaba de capillas privadas en sus castillos para celebrar allí el culto reformado.

Pero la situación experimentará un giro radical en los siguientes años. La difusión de los jesuitas, la creación en Roma de instituciones encargadas de la reconquista espiritual de esta zona de Alemania y la decidida voluntad imperial por acabar con la herejía, no ya en sus territorios, sino incluso en el Imperio, ocasionarán una nueva forma de entender las relaciones entre el poder civil y el estado y también, como es sabido, un gravísimo enfrentamiento bélico.

La guerra de los Treinta Años implica, además de otras muchas consideraciones que se puedan hacer al respecto, el último gran esfuerzo por imponer la fe católica sobre amplios territorios de Cen-

troeuropa. Como es obvio, un proyecto político, pero que se origina y legítima en un trasfondo religioso. La casa de Austria se convierte, entonces, en la legítima depositaria de la voluntad divina y a partir de ahí en la hacedora de sus designios. Con una mitología creada *ad hoc* —la tradición de Rodolfo y la eucaristía— y una convicción reforzada por el nuevo despliegue que el clero regular ha desarrollado en los espacios austriacos, en especial jesuitas y capuchinos, los Habsburgo se lanzan a una campaña en la que los recursos estatales se ponen al servicio de un plan que conjuga la idea imperial y la religiosa. Se aplica un proceso de confesionalización que abarca diferentes facetas para que nada se escape. Desde la monopolización de los estudios en manos de órdenes religiosas hasta una férrea campaña de adoctrinamiento misional, todo el esfuerzo de la reconquista espiritual se vuelca en convertir a los dominios de los Habsburgo en el paladín del catolicismo. El mismo arte barroco, dirigido desde el poder, va, en líneas generales, en esa dirección. Y aunque Westfalia marque el fracaso de la idea imperial, sus consecuencias en el plano religioso, con la reubicación de la rama austriaca de los Habsburgo en el valle del Danubio, serán mucho más fructíferas para la causa romana. En efecto, alejados de los problemas alemanes, los emperadores podrán centrarse en exclusiva en sus Estados e iniciar sobre ellos una política de corte absolutista que tendrá efectos políticos y religiosos. Aunque con notable retraso frente a otros países, la corona imperial afrontará con decisión la idea de controlar su propio clero y supeditar así todos los poderes del Estado al monarca. De forma lenta pero inexorable, se irá logrando al aprovechar los nombramientos episcopales, casi siempre en manos de parientes cercanos, para asentar la voluntad regia. Los avatares políticos de la dinastía a lo largo de la primera mitad del XVIII retrasarán en parte este proceso que culminará con las reformas de José II, que realmente no hacen —a pesar de las quejas papales— sino introducir las tesis galicanas en el espacio austriaco, con ciertas concesiones al momento en que se dictaron, es decir, la Ilustración.

Por lo que respecta a Baviera, la dinastía de los Wittelsbach participaba de la creencia, muy difundida desde Augsburgo, de que la uniformidad religiosa era un requisito previo de la unidad civil; de ahí su empeño en impedir cualquier asentamiento reformado en sus fronteras a la vez que reforzaba el control sobre el clero nacional, que pasó a ser, ya a finales del siglo XVII, casi una dependencia más del Estado. Esta situación fue posible, entre otras razones, debido a la peculiar posición que desempeñaba el electorado dentro del con-

cierto internacional y en especial con relación al resto de las potencias católicas. Las tendencias absolutistas anunciadas por Fernando María y Maximiliano Emmanuel no fueron sino reafirmadas por sus sucesores, quienes consideraban a la iglesia bávara como una fuente interesante de recursos y prebendas, merced a sus riquezas, y por tanto susceptible de contribuir a los gastos de engrandecimiento del Estado como el resto de sus súbditos, cosa que hicieron a través de una política regalista de corte ilustrado muy similar a la de otras latitudes.

3.2.3. La monarquía hispánica

El caso de las relaciones Iglesia-Estado en la monarquía hispánica es quizá el más complejo de cuantos se han tratado, a pesar de que tradicionalmente se ha venido simplificando al argüir que España era el brazo armado del catolicismo y sus reyes los campeones de la Contrarreforma. Pero el problema es mucho más poliédrico, pues afecta a la propia idea de Estado y a la política exterior de los Habsburgo españoles, ya que no van a ser sólo las disensiones en torno a los intentos regalistas los que articulen estas relaciones sino que habrá otros componentes que las perfilen. Entre ellos los más importantes son los derivados de la política exterior de los Austrias madrileños y los emanados de la propia fuerza que el estamento eclesiástico alcanzará en sus territorios, en especial en Castilla. Aquí llegará a amenazar con convertirse en un instrumento al servicio del Papado dentro de la propia Monarquía. Y precisamente será el miedo a la fuerza de este «Estado dentro del Estado» el que impulse a los soberanos a mantener una política exterior mucho menos agresiva —sobre todo con Roma, pero no sólo con ella— de lo que se hubiera podido desear. Además, el término de «católica», acuñado por Alejandro VI como forma de halagar a Isabel y Fernando, va a acabar por convertirse en el elemento distintivo de la misma.

De tal forma, la corte de los Felipes encontró en su identificación con los valores emanados de la Contrarreforma la legitimación que le permitía desarrollar su propia idea de las relaciones internacionales. En esta línea, el proceso de confesionalización hispánico va más allá que el de otros países al producirse una total imbricación de los valores políticos en los religiosos. La praxis de actuación queda supeditada a la moral (católica, por supuesto); una moral reglamentada por la Biblia y explicitada por sus exégetas: los religiosos. Así, el poder político hallaba uno de sus ideales, quizá el más poderoso, en

el componente religioso; pero, a diferencia de los postulados reformados, a cambio de aceptarle como norte de su actuación. De aquí, como es obvio, se derivan una serie de problemas y contradicciones de muy diferente calado e importancia; por un lado, la teórica aceptación de la superioridad romana, lo que entraba en clara contradicción con las necesidades de la política exterior hispana; por otro, la imposibilidad de la articulación de un Estado civil de corte moderno. En otras palabras, la Iglesia podía ser un elemento clave a la hora de reforzar a los poderes seculares, pero por su propia infiltración en todos los ámbitos de éstos, impedía su configuración como poder independiente y por tanto su afianzamiento.

Intentemos ver cómo todas estas apreciaciones se plantearon a lo largo de la Edad Moderna.

Tras la guerra de las Comunidades la política regalista de Carlos V mantuvo la misma tónica que había caracterizado a la de sus abuelos. De hecho las conquistas del Patronato regio, merced a los buenos oficios de su consejero y ahora papa Adriano VI, así los posibilitaron. Pero ya comienzan a detectarse una serie de elementos perturbadores. Por un lado, el papel desempeñado por los frailes en la revuelta comunera (el clero secular, excepción hecha del obispo de Zamora, tuvo menos importancia a la hora de incitar o legitimar la rebelión) había demostrado la capacidad de este grupo para provocar discordias internas y por tanto la necesidad imperiosa de controlarlo. Por otro lado, la negativa del estamento eclesiástico a contribuir en las Cortes de 1538 impulsó a la Monarquía a prescindir de esta institución como grupo e intentar negociar mediante pactos parciales. Son años todavía los del emperador Carlos en que las fuerzas eclesiales o paraeclesiales no han adquirido fuerza necesaria para convertirse en un auténtico *lobby* de poder en el seno de Castilla o Aragón. Por eso en 1527 se puede saquear Roma sin que se produzca ningún estallido de protesta en la Península. Sin embargo, a lo largo del siglo XVI la situación irá variando.

El reinado de Felipe II coincide con la aplicación de los decretos del concilio de Trento. Tradicionalmente se ha venido planteando la cuestión de que Trento era una anacronía dentro de la evolución religiosa europea. Nada más carente de sentido. La Contrarreforma católica se inscribe en ese mismo marco de confesionalización que estamos viendo opera en todos los territorios y es utilizada por todas las dinastías. En el caso español, el monarca sabrá emplear sabiamente los mecanismos que los padres conciliares habían puesto en marcha para imponerse sobre una Iglesia ahora más jerarquizada y

en la que sólo habrá que sustituir al papa por el rey para que funcione como una institución más dentro de la Monarquía. A diferencia de Catalina de Médicis, el Rey Prudente no se negará a aplicar los decretos tridentinos, sino que lo hará en su propio beneficio y las discusiones que tenga con Roma lo serán no por cuestiones de fondo, sino de forma, sobre el ritmo y dirección de las reformas. De esta manera, la iglesia española se convierte en un magnífico instrumento de adoctrinamiento y control social que queda supervisado, merced al ya desarrollado Patronato regio, por la Corona, quien además, acuciado por problemas financieros, acudirá a ella para obtener ingresos, si bien siempre de una forma «graciosa». Se establecen así las llamadas Tres Gracias² demostración clara de los estrechos lazos que mantenían Corona e Iglesia y de la capacidad de la primera para imponerse sobre la segunda a cambio del monopolio doctrinal.

Por otro lado, la filiación clara del trono madrileño al catolicismo no impedía que, en algunos momentos, sobre todo en los inicios del reinado, los intereses de la política exterior hispánica chocasen con las veleidades soberanistas del Papado en Italia y se llegase a un conflicto armado entre ambos Estados, conflicto que los teólogos del rey rápidamente supieron legitimar.

No obstante, el propio triunfo de la política de control que Felipe II fue capaz de diseñar acabará por ponerse en contra de la Monarquía. El instrumento jerarquizado de control social —más allá del religioso— que fue la iglesia de la Contrarreforma sirve al poder político en cuanto que éste es fuerte y no se discute dentro del territorio, pero cuando se debilita, no tanto por la personalidad del monarca, sino por una especial situación política —el valimiento—, la Iglesia aparecerá como un elemento distorsionador, bien utilizado por las diferentes facciones que aspiran al poder, bien intentando independizarse de ese férreo control que los monarcas, a través fundamentalmente, pero no sólo, de los obispos, habían fijado. De esta manera se produce, sobre todo a partir de los inicios del siglo XVII, un proceso en cierta medida contrario al de otras latitudes. La Iglesia va ocupando parcelas de poder que la autoridad civil abandona y, al usurparlas, las debilita.

El ejemplo más claro es el enfrentamiento fiscal, muy agrio, en torno a la negociación de los millones donde, además, entraba en jue-

2. Cruzada, Subsidio y Excusado; negociadas las dos últimas a través de la Congregación de las Iglesias de Castilla y León, institución peculiar que agrupaba a los representantes del clero secular a excepción de los obispos.

go la posición papal. Sin descender al detalle está claro que hubo momentos en que la tensión se elevó muchos grados por encima de lo que era deseable. En un juego a tres bandas —Corona, Papado, iglesia nacional— la Monarquía se veía atrapada entre su incapacidad para presionar a Roma y el peligro que suponía una instrumentalización de la protesta por parte de los clérigos desde sus lugares privilegiados de difusión (cátedras, púlpitos, confesionarios...). Así las cosas, los años treinta se nos aparecen como el momento álgido en torno a esta cuestión. Junto a las protestas tradicionales planteadas desde Madrid (asunto de expolios y sedes vacantes, recursos de fuerza, etc.) aparece ahora la mala fe de un papa profrancés, incapaz de amoldar sus intereses a los del catolicismo internacional. Cogida ente la espada y la pared, la monarquía de Felipe IV se planteó una serie de soluciones que iban desde la invasión de los Estados Pontificios a la convocatoria de un concilio y sin embargo, por miedo a una reacción incontrolable dentro de Castilla, se decidió por una negociación —embajada de Chumacero y Pimentel— que se continuaría, con bastante poco éxito, en la llamada «concordia Fachinetti» en la que, sin llegar a la categoría de concordato, se estipulaban una serie de reglas que debían presidir las relaciones entre Roma y Madrid evitando acontecimientos tan desagradables como la protesta del cardenal Borgia de 1632.

Que el equipo dirigente de Olivares sabía perfectamente a qué se enfrentaba cuando decidió echar marcha atrás —con el beneplácito real incluido— nos lo demuestra la participación de elementos eclesiásticos en la legitimación de las revueltas periféricas de los años cuarenta. Enfrentarse a los creadores de opinión, máxime partiendo de una posición políticamente precaria, podía tener consecuencias imprevisibles.

Y con esto, lo que se demuestra es que las relaciones Iglesia-poder político en la España de los últimos Habsburgo habían experimentado una evolución diferente al del resto de las potencias. Partiendo de esquemas similares y con una línea de actuación parecida, el regalismo hispánico o, más correctamente, los intentos por tener una iglesia controlada por la Corona habían conducido a una situación peculiar. Monopolizadora de la educación, el control de las conciencias, la ortodoxia religiosa y la moral privada y pública, sin elementos mínimamente disidentes dentro del Estado, sin la necesidad de replantearse la veracidad y validez de sus dogmas, la iglesia española obligó al poder político a acatar unas normas de actuación que beneficiaban tan sólo a unos grupos muy determinados vinculados a ella.

Desde esta óptica, el llamado regalismo borbónico adquiere una nueva dimensión y ayuda a explicar por qué ha sufrido tantas críticas desde la historiografía más conservadora y eclesial. En realidad las políticas de Felipe V, Fernando VI o Carlos III —de las que se hablará en otro lugar— continúan con un sorprendente parecido las medidas de Felipe II e incluso de los Reyes Católicos, pero actúan sobre una realidad diferente (nacional e internacional) y sobre todo se oponen a un poder eclesiástico acostumbrado a ser tenido como el único capaz de regir los destinos de la Monarquía.

3.3. *Las relaciones Iglesia-Estado en las sociedades protestantes*

3.3.1. Los electores alemanes y el mundo escandinavo

Una vez que el luteranismo arraigó en tierras alemanas, los problemas de organización socio-política que de él derivaban quedaron al descubierto. Tanto los escritos del fundador como los de sus más cercanos colaboradores, como Melancton, no podían obviar dos cuestiones trascendentales. Una se refería a la propia esencia de la Iglesia una vez aceptado el principio del sacerdocio universal; la otra, íntimamente relacionada con ésta, hacía mención a las relaciones entre la nueva concepción de comunidad religiosa y el poder político.

La Iglesia surgida de los presupuestos reformados se entendía como una «congregación» presidida por los ancianos —término por el que traducían «presbíteros» los exégetas bíblicos luteranos— de carácter exclusivamente espiritual sin capacidad por tanto de intervenir en cuestiones temporales. De ello se derivaba que todas las jurisdicciones y potestades en mano de la iglesia de Roma no eran sino usurpaciones al poder seglar y que, por ende, la mera existencia de un cuerpo eclesiástico diferenciado del común del pueblo podía considerarse como un atentado contra la soberanía de los príncipes. A partir de aquí se infería que era necesaria la absoluta erradicación de cualquier prerrogativa papal en lo que al gobierno temporal se refiere y la legitimidad de los gobernantes políticos para realizarla. El discurso teórico había abierto así la puerta a una de las más interesantes características del nuevo credo: la participación de la autoridad civil en la Reforma y transformación del antiguo estamento eclesiástico.

A la vez, este llamamiento al monopolio seglar sobre las cuestiones terrenales llevaba implícito un acatamiento total —reforzado tras las lecturas de las epístolas paulinas, como ya hemos visto— de la autoridad del príncipe, soberano en la tierra por voluntad divina.

Los primeros en darse cuenta de las posibilidades que la nueva concepción ofrecía (sin que esto vaya en perjuicio de las profundas convicciones religiosas de alguno de ellos) fueron los príncipes alemanes, que con celeridad abrazaron la causa luterana convirtiéndose casi de la noche a la mañana en los protectores de unas iglesias que, separadas de Roma, caían ahora bajo la férula de los magistrados seculares con quienes debían convivir y en los que habían delegado todas sus potestades no espirituales³. Con esta ruptura, los soberanos se aseguraban, además de una iglesia dócil, el monopolio de toda autoridad coactiva. La transformación que las tesis luteranas habían introducido en el concepto de «iglesia» abolía la tradicional potestad del poder espiritual para enfrentarse con el temporal en la vieja discusión sobre el rey tirano. Sin esta cobertura ideológica, cualquier resistencia a la autoridad civil era percibida como una insultante rebelión que debía ser eliminada por las armas. La conclusión lógica de esta argumentación no era otra que el acatamiento pasivo por parte del pueblo frente a las normas dictadas por los superiores. Como hemos apuntado, este aparato legitimador comenzará a resquebrajarse hacia mediados de los años treinta ante la contraofensiva católica, pero para entonces ya había mostrado sus ventajas a favor de unos príncipes cuya autoridad podía ser discutida desde arriba —el emperador— pero ahora, ya no, desde abajo.

De esta manera el luteranismo de primera generación se convirtió en una religión de Estado que propició nuevas señas de identidad a ciertas comunidades, nuevas riquezas a los beneficiarios de la secularización de los bienes eclesiásticos y nuevas creencias a un pueblo ansioso de una reforma espiritual que venía, por fin, organizada desde el poder. Como muy bien demuestran los casos sueco o danés, la Monarquía fue la gran beneficiada de la Reforma. Las nuevas tesis consolidaron su, hasta entonces, débil posición (en especial en Suecia, donde los Vasa debieron iniciar todo un programa de legitimación dinástica), proporcionaron los argumentos en pro de un absolutismo monárquico y contribuyeron al desarrollo de una conciencia nacional al sustituir el ecumenismo romano por el «patriotismo» de la iglesia nacional.

3. Antes de 1530 habían abrazado la causa luterana, entre otros, Sajonia, Hesse, Prusia-Brandemburgo, el obispo de Königsberg, casi todas las ciudades suabas y ribereñas del Báltico entre Lübeck y Riga, así como Constanza, Nüremberg, Bremen, etc. Antes de mediado el siglo también se hicieron luteranos el duque de Cléveris, el de Brunswick y el Elector palatino.

Así las cosas, hacia mediados del siglo XVI el marco de las relaciones institucionales Iglesia-Estado en el ámbito luterano estaban claras. Eran los príncipes los verdaderos valedores de sus iglesias y por tanto éstas debían responder a sus intereses. En los casos en que tal cosa no sucedía, como ya hemos visto con los anabaptistas, la disfunción se arreglaba apelando a la fuerza y a la desaparición física del disidente. En estas coordenadas es donde se debe encuadrar la Paz de Augsburgo, que no es, en ningún caso, un ejercicio de tolerancia sino la sanción de la nueva realidad. Los individuos no son considerados; se considera a los Estados o, más concretamente, a los príncipes. Los particulares carecen de voz. Es el poder político el encargado de dibujar el mapa confesional de su territorio identificándolo al disidente religioso con el político. De ahí que sea necesaria una labor de confesionalización y de expurgo. La idea de libertad religiosa quedaba aún muy lejos.

Pero todavía se iba a complicar más el panorama en el centro y norte de Europa en los años venideros. Con la difusión del calvinismo, las tesis de 1555 se verán superadas, ya que esta tercera forma de entender el cristianismo no había sido contemplada por los firmantes de la paz. Los odios, a veces irreconciliables entre los teólogos, se trasladaron al común del pueblo y a los dirigentes que contemplaban como inviable la existencia de una sociedad mixta, cuando hasta hacía poco tiempo así había sido. Los ejemplos de algunas ciudades libres alemanas que intentaron en las sucesivas dietas hacer de puente entre los Estados más extremistas apelando a la posibilidad de compartir un mismo espacio varias confesiones fueron arrumbados y la confrontación empezó a tomar cuerpo. Ciertos esbozos de tolerancia como los ocurridos en la corte católica de Bohemia o incluso en el mismo Palatinado en torno a Federico V y una serie de consejeros vinculados al movimiento rosacruz desaparecieron de raíz tras los sucesos de Praga en 1618. Los príncipes, celosos de su independencia y de la autonomía lograda frente al poder romano, debían ahora compaginar sus inclinaciones políticas con su elección religiosa. Varios de ellos intentaron conjugar ambas, pero ante la radicalización de las posturas, potenciada tanto desde Viena como desde Copenhague o Estocolmo, acabaron por formar parte del bando anticatólico. La amenaza de disposiciones como el Edicto de Restitución era demasiado grave como para no tenerla en cuenta. Un príncipe luterano podía llegar a legitimar el castigo contra un elector que había pretendido coronarse rey de Bohemia, pero no podía reconocer la pérdida de sus potestades sobre una

iglesia que había sido nacionalizada. Por ello la guerra de los Treinta Años debe ser entendida, también, en clave de relaciones entre los Estados y sus iglesias. Si el bando imperial triunfaba se antojaba inevitable la vuelta atrás en el proceso de nacionalización, y eso no era factible ya en pleno siglo XVII. El fin del conflicto, el reconocimiento del credo calvinista y la paz religiosa que se extenderá a todo el Imperio permitirán a los príncipes luteranos incidir en su labor de progresivo control sobre las propias iglesias y por tanto sobre los fieles, sus súbditos.

A partir de este momento se observa una doble tendencia en el Sacro Imperio, por un lado, los pequeños Estados-Iglesia se refugiarán en un luteranismo intransigente que acabará por agotarlos mientras que en los grandes principados se iniciará un proceso de relativa tolerancia encarnada a la perfección por los Hohenzollern, que constataron que resultaba más beneficioso para su propia dinastía respetar a los hugonotes y católicos de los territorios que habían ido adquiriendo que forzarles a una conversión no deseada. El principio *cuius regio, eius religio* comenzaba a ser ignorado. Algo similar ocurrió en 1697 cuando Augusto de Sajonia se convirtió al catolicismo para optar al trono polaco: sus súbditos alemanes continuaron con las creencias luteranas y la iglesia reformada mantuvo la misma actitud hacia un monarca que, años atrás, hubiera sido acusado de traidor y tirano.

La aparición de la corriente ilustrada, sumada a una tradición pietista de vocación unitaria, propició que las cuestiones religiosas se empezaran a ver, cada vez más, como un asunto que concernía a las conciencias individuales. Con unas iglesias desposeídas de potestades temporales, el regalismo dieciochesco en los países luteranos no fue, pues, sino la culminación de un proceso iniciado doscientos años antes al socaire de los primeros escritos de Martín Lutero.

3.3.2. El caso británico

Las relaciones entre el Estado inglés y su iglesia no pueden desligarse de la propia evolución socio-económica y política del reino. Una vez independizado de Roma definitivamente tras las leyes de 1534 y la excomunión de 27 de diciembre de 1538, el monarca británico se convirtió en la cabeza de su propia iglesia, a la que trató de mantener bajo su dominio personal. Sin embargo, la ruptura con el catolicismo devino en una evolución en la que las tendencias papistas entraron en competencia con los principios reformados de corte luterano y más

adelante calvinista. Sigamos tanto la corriente historiográfica que defiende el cisma anglicano como el resultado de la presión ejercida desde las instancias de poder, como si preferimos la explicación que tiende a presentarlo como una revolución religiosa de base popular, es claro que supuso no sólo el fin de la dependencia romana sino una nueva forma de entender las relaciones entre el poder civil y la Iglesia y que no fue un proceso lineal ni continuo.

En primer lugar, el gobierno se preocupó por imponer el nuevo orden, demostrando —a veces de forma harto expeditiva como demuestran los casos de Moro o la familia de Pole— que era inviable retornar a la anterior situación. Luego, se lanzó a una campaña de legitimación (orquestrada por Thomas Cromwell) basada en el repudio a la autoridad papal y la defensa de la supremacía real que acabó por establecer los principios básicos del anglicanismo. Éstos hubieron de asentarse en lucha continua tanto con los intentos católicos de una restauración como frente a las diferentes doctrinas emanadas de los nuevos credos reformados. Una vez consolidada dicha posición con respecto a Roma, es a finales del reinado de Isabel cuando el problema comienza a plantearse en otros términos: el que va a enfrentar a los calvinistas británicos (los puritanos) con la jerarquía episcopal, lo que, trasladado al plano político, se observa en los enfrentamientos entre la Corona y una parte importante de los Comunes.

En efecto, como consecuencia de los avatares del siglo XVI, la iglesia de Inglaterra había mantenido un amplio control sobre las masas a través no sólo de los procesos por herejía, sino que los tribunales eclesiásticos también juzgaban casos de bigamia, inasistencia a los oficios, impago de diezmos, etc. De la misma forma, el gobierno bajo Jacobo I y luego con Carlos no dudó en aleccionar a los predicadores sobre qué debían decir desde los púlpitos y que pusieran el máximo empeño en defender las tesis realistas en cuanto que la negativa a asistir económicamente al monarca constituía pecado. Este sistema de actuación era posible, entre otras cosas, por la importancia que el patronazgo tenía a la hora de designar a los párrocos. Éstos dependían del obispo o del señor del lugar casi siempre para su sustento a no ser que hubieran sido elegidos por corporaciones municipales o instituciones similares. Así las cosas, la organización eclesiástica inglesa, marcadamente jerarquizada, tendía a ser identificada con el propio poder político, de tal manera que la oposición a éste conllevaba la ruptura con aquélla. Y eso es lo que ocurrió con los puritanos.

Ya en 1604 una asamblea en Hampton Court intentó conciliar los intereses de los obispos anglicanos con las pretensiones puritanas

sin conseguirlo. A partir de ese momento sus discrepancias irán en aumento unidas a las desavenencias políticas con los Estuardo. En tales coordenadas el Parlamento solicitó una drástica reducción de los poderes de los tribunales eclesiásticos suplantando la maquinaria estatal por una organización más democrática del mundo parroquial en la que la disciplina fuese impuesta por unos ancianos elegidos de entre los fieles. Además, los sectores puritanos exigían la desaparición de los obispos o al menos su alejamiento de la Cámara de los Lores (lo que quitaba a la Corona más de dos decenas de votos seguros) y la desaparición de otras instituciones que vinculaban la Iglesia a la Corona. Lo que subyacía a este programa, con una fuerte impronta de presbiterianismo, era la exigencia de una democratización del sistema eclesial que muy bien podía transferirse sin demasiadas complicaciones al ámbito político, como de hecho así ocurrió entre los años 1645-1650.

Como es lógico, la autoridad real se preocupó sobremanera por la difusión de estas ideas (que se realizaba aprovechando la asistencia a oficios religiosos en los reductos puritanos) y en esa tesitura es donde debemos entender las medidas emprendidas por Laud y sus seguidores. El anglicanismo, aunque para sus detractores se estaba contaminando de papismo merced a la introducción de ciertas formas litúrgicas y ceremoniales, en realidad lo que hacía era defenderse frente a unas posturas que, sin remedio, habrían de conducir a la pérdida del dominio de la Corona sobre la Iglesia. Las acusaciones de «arminiano» que contra él se vertieron no son del todo correctas, ya que lo que defendía el arzobispo de Canterbury —ejecutado, no lo olvidemos, en 1645 por aquellos a los que se suele presentar como adalides de la democracia— era la continuidad de una tradición de interferencias regias sobre su propio clero. El problema a mediados del siglo XVII es que ya existía en Inglaterra un sector de la sociedad con una conciencia clara de independencia frente al poder absoluto, ya procediese éste del Papado o de la Corona.

La Revolución, por tanto, derribó el edificio anglicano y detrás de él a la nobleza y la Corona, demostrando que las tesis de Laud no estaban equivocadas. Por eso, en 1660, tras la restauración monárquica, se producirá otra vez la institucionalización de la iglesia inglesa a través del conocido como código Clarendon⁴. Pero esta vez

4. Los obispos regresaron a sus diócesis recuperando gran parte de sus antiguas atribuciones, se hizo de nuevo obligatorio el *Prayer Book* retocado obligando a todos los eclesiásticos a suscribirlo (cosa que casi dos millares no hicieron) y se per-

la Iglesia no va a ser ya el soporte ciego de una autoridad política. Las veleidades católicas de los últimos Estuardo y el miedo de amplios sectores ante el fantasma de una intervención francesa anti-protestante en la línea del edicto de Fontainebleau, fomentaron el abandono de la causa de Jacobo II y el apoyo a su hija y al Estatúder holandés. Con ellos se pondrá el punto y final a las conflictivas relaciones Iglesia-Estado. La *Toleration Act* de 26 de mayo de 1689, que permitía los diferentes cultos protestantes (no el católico) a cambio de una «conformidad ocasional» con el rito anglicano, solucionaba el problema de las querellas entre los anglicanos y las otras confesiones reformadas a la vez que en el plano político las disposiciones de Ana y Guillermo —*Bill of Rights*— conseguirán establecer un equilibrio entre la Corona y el Parlamento. Anudadas de esta manera las cosas, la evolución del siglo XVIII no presenta nuevos hitos en cuanto al tema que nos ocupa. Aceptada la iglesia anglicana como parte esencial del ser británico, asumidas las sectas disidentes como ejemplo de la libertad en que se vive, la época de los primeros Hannover tiene otros asuntos de que preocuparse. Habrá que esperar a la llegada de los metodistas para que los problemas religiosos vuelvan a tener cierta importancia en las Islas, pero con una proyección totalmente diferente a lo que está ocurriendo en el continente por esas fechas. La continuidad de la dinastía garantiza la continuidad de la iglesia anglicana y por tanto la firme alianza entre poder político y poder espiritual.

3.3.3. Los Estados calvinistas. El ejemplo holandés

Aunque algo ya hemos anticipado, conviene que nos detengamos, si bien de forma somera, en la teoría política emanada de la teología calvinista y sus repercusiones en la concreción de las relaciones Iglesia-Estado. Como es obvio, será el nuevo Estado de la Provincias Unidas donde esta realidad se haga plausible, pero no podemos olvidar sus inicios suizos o las dificultades de los hugonotes en Francia.

Con un luteranismo a la defensiva y una iglesia católica diseñando sus estrategias de recuperación, las teorías calvinistas insuflarán nuevos aires al protestantismo a la vez que desarrollarán las herramientas precisas para legitimar un derecho de resistencia frente a

siguió duramente a los que se reuniesen fuera de edificios anglicanos para discutir sobre teología. Los disidentes fueron proscritos, en especial los cuáqueros.

la autoridad civil, que se antojaba imprescindible para poder oponerse a la ofensiva que se estaba desatando. Aun siendo cierto, como se ha escrito, que las bases teóricas de esta argumentación provienen de los escritores luteranos y que fueron explicitadas en torno a los avatares de la Liga de Smalkalda, no se puede olvidar que fue a partir de la experiencia ginebrina de Calvino cuando alcanzaron toda su auténtica dimensión.

La segunda y definitiva entrada de Calvino en Ginebra marca el inicio de un experimento político de gran calado. A la vez, la tranquilidad con que el reformador francés puede afrontar los últimos años de su vida, firmemente asentado en la ciudad suiza, le van a permitir dar a la imprenta alguna de sus obras más radicales en lo que a la actuación política se refiere. Siguiendo la línea de los acuerdos de 1537 (en ellos obligó a todos los ciudadanos de Ginebra a prestar un juramento por el que se comprometían a obedecer los diez mandamientos), la pretensión de Calvino no era otra que la de fundar una sociedad humana en la que la autoridad religiosa (el Consistorio) fuese determinante a la hora de establecer las pautas de conducta de cada individuo. Tras arduas negociaciones, la aceptación por parte de los magistrados ginebrinos de las *Ordenanzas eclesiásticas* (1541) otorgó al reformador una gran victoria, máxime si tenemos en cuenta que este escrito —con ligeras variaciones— se configurará como el código moral y legal de Ginebra hasta el siglo XVIII. La unidad de objetivos entre Iglesia y Estado fue, a raíz de esto, casi total, si bien el excesivo celo con que actuaban los seguidores de Calvino creó cierto malestar tanto entre los propios ginebrinos como en otras conciencias calvinistas menos exaltadas como Castalión. La represión que fue capaz de ejercer el reformador sobre sus adversarios —Bolset, Trolliet y, sobre todo, Servet— bajo el amparo del poder político permiten definir a la sociedad ginebrina del momento como una auténtica dictadura teocrática que se asentaba sobre un régimen policiaco de vigilancia y coacción de la conducta moral de los ciudadanos.

No obstante, un sistema tan represivo no podía sustentarse durante mucho tiempo. Tan sólo el prestigio intelectual y moral de Calvino o el de su sucesor Teodoro de Beza consiguieron mantener el régimen hasta los inicios del siglo XVII. Cuando las grandes figuras desaparecieron y los radicalismos religiosos dieron paso a unas costumbres más relajadas, la autoridad política fue rescatando las parcelas de poder que le habían sido recortadas. Poco a poco los pastores ginebrinos perdieron sus potestades y la ciudad suiza se fue

transformando en una república más, dentro del complejo mundo helvético, en la que la Iglesia quedó supeditada a los intereses del poder civil.

Pero si bien la obra de Calvino no cuajó a orillas del lago Lemán, sus ideas, fundamentalmente las elaboradas a partir de 1550 tendientes a variar la obediencia pasiva a los magistrados por una resistencia activa, son la base de las dos grandes experiencias políticas de la segunda mitad del siglo XVI: la holandesa y la hugonote. De la segunda algo se ha dicho al tratar de Francia; es necesario, pues, que nos centremos ahora en la relación entre Iglesia y Estado en la recién nacida república de las Provincias Unidas.

La revuelta antifelipista de los Países Bajos tiene un componente religioso importante pero no decisivo. La extensión del calvinismo por amplias zonas de las actuales Bélgica y Holanda proporcionó un elemento más de distanciamiento entre el programa político del monarca hispano y la realidad de sus posesiones flamencas, ya que a los intentos por aumentar el control sobre unos territorios tradicionalmente celosos de sus inmunidades se sumaba ahora la instrumentalización de la iglesia católica para conseguirlo. Sin embargo la guerra desatada en 1568 tardará en convertirse en una guerra de religión. El mismo Guillermo de Orange —por otra parte más luterano que calvinista— intentará evitar que el resto de Europa vea en su sublevación un mero cisma religioso, por lo que no dudará en ofrecer la Corona a pretendientes católicos. De ahí que a pesar de los intentos del clero calvinista por imponer un credo de actuación política a la manera ginebrina, o al menos una total autonomía entre Iglesia y Estado, ambas propuestas fracasarán y, si bien las doctrinas reformadas, *lato sensu*, contribuirán a legitimar la desobediencia hacia el monarca católico, no se constituirán en práctica y norte de gobierno. De hecho no son raros los casos, ya en el siglo XVI, en que los magistrados civiles intervengan para moderar el rigor con que algunos pastores pretendían condenar a sus adversarios teológicos en la línea de no dejar actuar a la Inquisición ginebrina al igual que no se había permitido la Inquisición católica.

Así las cosas, el único enfrentamiento religioso importante acaecido en estos lares tiene enorme trascendencia por su proyección política y nos ayuda a entender las complejas relaciones entre una Iglesia que se han ido gestando desde 1568 en un país en guerra, y un Estado que ha tenido como origen dicha guerra. Nos estamos refiriendo, como es obvio, a la pugna entre arminianos y gomaristas. Prescindiendo del componente teológico, analizado en otro aparta-

do de este libro, dicho enfrentamiento supone también una lucha por el poder y dos concepciones diferentes de entender cómo debían ser las relaciones entre los hombres de religión y los magistrados.

El bando arminiano (o remonstratense) con Oldenbarnevelt, el Gran Pensionario, a la cabeza, defendía una interpretación laxa de los preceptos calvinistas, sobre todo en cuestiones referentes a la predestinación, y se oponía a las interferencias de las autoridades eclesiásticas en el marco político así como mantenía la supremacía última de las autoridades seculares en los asuntos concernientes a la Iglesia. Esta facción había encabezado la negociación de la Tregua de los Doce Años y representaba a ciertos grupos de poder urbanos, vinculados al tráfico mercantil y de carácter mesocrático.

Sus opositores, llamados gomaristas o contrarremonstratenses, se aglutinaron en torno a la disputa teológica como forma de unificarse para desplazar del poder al Pensionario y los regidores que le apoyaban. Así, el Estatúder Mauricio y algunos de los dirigentes de la Compañía de las Indias Occidentales utilizaron el pretexto religioso para ganarse la voluntad de la mayoría del, escaso pero ruidoso, clero calvinista y de amplias capas de la sociedad que veían en la Tregua una amenaza para la propia existencia de la República. El conflicto estalló en 1618 y se resolvió a través del sínodo de Dordrech, que condenó las tesis arminianas y decretó la posterior prisión y ejecución de Oldenbarnevelt y la persecución de todo su grupo (entre ellos Hugo Grocio, que huyó a Francia) acusados de servir a los intereses papistas y de España. El clero calvinista parecía así haber ganado la partida y se presumía capaz de iniciar una tarea de reforzamiento de su poder en el Estado, pero nada más lejos de la realidad. El príncipe de Orange demostró enseguida que su aproximación a las tesis eclesiásticas no había sido sino un instrumento para desplazar del poder a sus adversarios políticos, y lo que se produjo a continuación fue un claro ejemplo de reforzamiento de su posición rayano en un absolutismo en el que los elementos clericales quedaban supeditados al poder civil, encarnado ahora éste en el jefe militar de la República. De esta manera, las Provincias Unidas encarrilaban su trayectoria de forma similar a lo que ocurría en el resto del continente. La Iglesia quedaba sometida a la voluntad estatal. El experimento calvinista ginebrino quedaba muy lejos.

Muy brevemente hemos de concluir recordando que las relaciones Iglesia-Estado en la Europa moderna sufrieron una profunda transformación al socaire de los acontecimientos del siglo XVI. El paradigma medieval, en crisis desde el Trecentos, acabó por estallar siendo suplantado por diferentes modelos nacionales que se legitimaron en las nuevas corrientes emanadas, bien de las doctrinas reformadas, bien de Trento. Sin embargo, a pesar de sus diferencias en el plano teórico, todas ellas coincidieron en muchos de los aspectos prácticos; en especial en la labor de confesionalización emprendida y, en consonancia con ello, en el paulatino incremento del control por parte de las autoridades seculares de los mecanismos y personajes eclesiásticos. Sólo en aquellas sociedades donde la autoridad civil se vio debilitada logró la Iglesia mantener su presencia con vigor e independencia. Por el contrario, el reforzamiento de las estructuras estatales devino, sin remedio, en su asimilación y supeditación. Una vez dominada la estructura eclesial, su utilización por parte del poder fue clara con el objetivo de adoctrinar moral y políticamente a unas masas que tenían en la religión su horizonte máximo de creencias. De ahí que en muchas regiones de Europa las iglesias pasaran a ser una pieza más de afianzamiento de ese gran Leviatán que conocemos por el nombre de Estado moderno.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Extracto del Acta de Tolerancia inglesa (1689)*

IV. Y queda promulgada por la Autoridad antes mencionada, que todas y cada una de las personas que, como se ha dicho, tomen los citados juramentos y hagan y suscriban la declaración antes mencionada, no serán susceptibles de sufrir o pagar las penas, los castigos o las multas citadas en el acta hecha en el año treinta y cinco del reinado de la última reina Isabel, titulada *Acta para mantener la debida obediencia de los súbitos a Su Majestad*; ni en el acta aprobada en el año veintidós del reinado del último rey Carlos II, titulada *Acta para prevenir y suprimir las reuniones sediciosas*; las personas aludidas no serán perseguidas en ninguna corte eclesiástica por razón de su disidencia de la iglesia de Inglaterra.

V. Cuando, como ha promulgado la Autoridad antes mencionada, alguna asamblea de personas disidentes de la iglesia de Inglaterra sea celebrada en lugares de culto religioso con las puertas cerradas, atrancadas o condenadas en cualquier instante de esa reunión, todas y cada una de las personas que hayan ido y estén en esa reunión, no recibirán los beneficios de esta ley, y serán, sin embargo, responsables del pago de las multas y las penas de todas las leyes referidas en este acta, a pesar de que hayan jurado y suscrito la declaración anteriormente mencionada.

2. Extracto del concordato de Bolonia (1516)

El obispo León [papa León X], servidor de los servidores de Dios, para la perpetua memoria de la Iglesia. Con la aprobación del sagrado Concilio y la ayuda de la clemencia divina [...]

Con el consejo de nuestros hermanos y el unánime consentimiento de nuestra ciencia verdadera y del plenario poder. Estatuimos y ordenamos que desde ahora en adelante y perpetuamente para los tiempos venideros en lugar de la anterior Pragmática Sanción [...] se observará [este establecimiento]:

A saber, que a partir de ahora en las iglesias catedrales y metropolitanas en los dichos reinos, Delfinado, y condado de Valentinois [y Diois], vacantes en el presente y en el tiempo futuro —dado que esto fue dejado, por cesión voluntaria, en nuestras manos y de nuestros sucesores obispos romanos, canónicamente entrantes—, los capítulos y canongías de aquellas iglesias, no podrán proceder a la elección o postulación del futuro prelado. Por tanto, cuando se produzca la vacante, el rey de Francia que en ese momento lo sea, designará un solemne e igualmente idóneo maestro o licenciado en teología, o doctor, o licenciado en todos o en alguno de los derechos en una universidad famosa, con los rigores de un examen y teniendo veintisiete años al menos; y dentro de seis meses, a contar desde el día en que las dichas iglesias queden vacantes, será considerado por nosotros (o por nuestros sucesores obispos romanos, o por la mencionada Sede apostólica provista por nosotros) para presentarle y nombrarlo; y si por caso el rey no nos propugnara personas calificadas a las dichas iglesias, nosotros ni la Sede ni nuestros sucesores estarán capacitados para proveer tal persona. Así, será consultado el rey dentro de los tres meses siguientes, a contar desde el día de la recusación hecha consistorialmente al solicitador demandante de la dicha nominación por persona no calificada para que se sirva nombrar otro candidato en la manera citada más arriba. De lo contrario, la perjudicial vacante de las iglesias será provista con celeridad. Y paralelamente, las iglesias de la corte romana, vacantes por muerte, sin atender a ninguna nominación del dicho Rey, podrán ser provistas por nosotros, extendiendo y declarando que todas las elecciones provistas contra lo que se ha dicho antes y contra las provisiones hechas por nosotros y nuestros sucesores (y la mencionada sede) serán nulas e inválidas [...].

3. Dificultades de la monarquía católica en su relación con Roma: dos ejemplos de tiempos de Felipe IV

El Consejo de Estado me ha hecho la consulta inclusa sobre una carta del conde de Monterrey en que muestra el poco afecto que conoce en Su Santidad para todo lo que me toca y, juntamente con remitiros la dicha consulta para que la veáis, me ha parecido deciros que echo menos no tener noticia de lo que ha obrado el consejo en virtud de mi resolución en cosas de reformaciones de la casa del nuncio.

Lo que se ofrece que responder a V.Md. en la materia es que, habiendo propuesto el consejo, en cinco de julio de este año a V.Md., diferentes puntos y muy sustanciales tocantes a la nunciatura y a los despachos, provisiones y gracias de Su Santidad con que se hallan estos reinos muy gravados, fue servido V.Md. de mandar que por ahora sólo se tratase del exceso que había en casa del nuncio, así en la paga de los derechos, como en la calidad de cobrarse en plata, y que sobre esto hablase al nuncio el fiscal por la buena correspondencia que era justo tener con él. Esta diligencia se cometió luego al licenciado don Luis Gudiel y, con deseo de juntar papeles con que instruirse, se ha dilatado y el consejo no ha apretado mucho, así por ser este punto de los de menos consideración y de más dificultoso remedio, como por haber reconocido en diferentes consultas y decretos de V.Md. cuanto embaraza el remedio de las cosas la dependencia que V.Md. tiene de Su Santidad para efectos mayores; y, aunque con los nuevos accidentes de Roma y los desabrimientos que los embajadores pasan, se repiten de ordinario dos veces al año estas materias y vienen al consejo cuando vuelven de él a V.Md. y se proponen los excesos y el modo de reformarse, se suspende la ejecución acaso por razones superiores de estado que gobiernan el real pecho de V.Md. [...]

Otro punto se ofrece de esta calidad al consejo en que sin ofensa, antes con mucha conveniencia de las iglesias de estos reinos y de los naturales, y usando V.Md. de su derecho, puede impedir mucha saca de dinero del reino, que en estos tiempos no es la que menos guerra hace a V.Md. y es excusar las vacantes de iglesias, proponiendo V.Md. personas con toda la brevedad que fuere posible porque es gran suma la que a este título sale en cada un año de España. Y sola la de Sevilla, con no haber durado el tiempo que otras, se dice importó sesenta mil ducados. V.Md. lo mandará ver y ordenará lo que más fuere de su real servicio.

(Consulta del Consejo de Castilla, 29 de octubre de 1630. A.H.N. Consj. Leg. 51.351 exp. 5.)

No hay duda sino que la presente demostración está llamando a toda prisa la inmediata y mayor que es la del concilio; pero en esto será de parecer que caminásemos con paso de plomo, procurando excusar hasta el último punto, porque como quiera que ésta es la mayor y extrema demostración, se debe medir con gran tiento y tolerancia antes de ejecutarla por justificarla

más y aunque es cierto que es la que Su Santidad recela ya del primer paso dado, es menester, como he dicho, que se camine muy despacio en ello y que el mundo aplauda la paciencia y tolerancia de V.M.d. antes que se llegue a este extremo lance.

También es menester ver cómo se entiende esta materia en Alemania y de los demás príncipes católicos, siendo cierto que esta ocasión es mejor para amagada que para ejecutada por justificada que sea, porque V.Md. a mi juicio, cuando sobrare en la piedad y en la templanza y en el respeto mayor de S.S. sea cuando cumpla V.Md. Con la obligación de su Corona y sólo el no poder más y el irse a fondo la religión de todo punto por evidentes culpas del Papa y cuando no tenga otro remedio y éste lo sea cono- cidamente, tengo por el caso en que se debe convocar el concilio general y no por ninguna otra queja de Su Santidad por duro y áspero que sea y des- conveniente a su Corona de V.Md. y de sus estados. Pero bien me parece (si la junta lo juzgare por conveniente) y por cosa que ha de tener buen suce- so y ser aplaudida y bien recibida del estado eclesiástico de toda España que V.Md. ordene que se junten en sus provincias los prelados de sus rei- nos de España o algunos de los más graves, los que se escogiere para ver y ajustar todo aquello en que les parece que en Roma se les hace agravio y que junto todo esto se envíe a Roma con algún prelado si pareciere (aunque no sería malo el obispo de Osma) en la forma que pareciere a los doctos en entrambos derechos porque este medio, sucediendo, como he dicho, no sólo servirá con lo que de ello saliere, sino con sólo mandallos juntar y des- pués de juntos separadamente los reinos se podría dar otro paso más jun- tando los estados.

(Carta del Conde-Duque de Olivares al rey. 13 de mayo de 1632. A.G.S. Est. Leg. 2.996.)

BIBLIOGRAFÍA

- Alberigo, G.: *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra XVI e il XIX secolo*, Herder, Roma, 1964.
- Aldea Vaquero, Q.: «España, el Papado y el Imperio. Instrucciones a los embajadores de España en Roma (1631-1643)»: *Miscelánea Comillas* XXIX (1958), pp. 293-437.
- Aldea Vaquero, Q.: *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario político-eclesiástico)*, Universidad de Comillas, 1961.
- Aldea Vaquero, Q.: «Iglesia y Estado en la época barroca», en *Historia de España* dir. por R. Menéndez Pidal y J. M.^a Jover Zamora, volumen *La España de Felipe IV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994, pp. 524-633.

- Bergin, J.: *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, University Press, New Haven/London, 1996.
- Châtellier, L.: *Le catholicisme en France (limites actuelles) 1500-1650*, 2 vols., SEDES, Paris, 1995.
- Fernández Terricabras, I.: *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000.
- Jedin, H. y Rogger, I. (eds.): *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Il Mulino, Bologna, 1979.
- McManners, J.: «La religión y las relaciones entre la Iglesia y el Estado», en *Historia del mundo moderno VI. El auge de Gran Bretaña y Rusia, 1688-1725*, Cambridge University Press-Sopena, Barcelona, 1987, pp. 84-109.
- Prodi, P. (ed.): *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Prodi, P.: *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.
- Reinhard, W.: «Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A reassessment»: *The Catholic Historical Review* 75 (1989), pp. 383-404.
- Reinhard, W. (ed.): *Power elites and state building*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Skinner, Q.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, FCE, México, 1986.
- Whiteman, A.: «La Iglesia y el Estado», en *Historia del mundo moderno V. La supremacía de Francia, 1648/1659-1688*, Cambridge University Press-Sopena, Barcelona, 1987, pp. 87-107.

RELIGIOSIDAD INSTITUCIONAL
Y RELIGIOSIDAD POPULAR*Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz*

1. DIOS Y EL HOMBRE: A IMAGEN Y SEMEJANZA

Durante la baja Edad Media se intensificó en el terreno simbólico del cristianismo europeo la secular pugna entre Dios y el mundo. La crisis institucional derivada de los conflictos de investiduras y del cisma de Occidente fueron el caldo de cultivo idóneo para fomentar actitudes nuevas, fórmulas de rechazo a prácticas antiguas, una especie de maniqueísmo, en el que se oponían corrupción y autenticidad.

La corrupción dimanaba de la evidencia de la relajación en la disciplina eclesiástica y de los mal disimulados afanes temporales del propio Papado. La autenticidad era el eterno deseo de retorno a la iglesia de los primeros tiempos. Huelga decir que este deseo caló con profundidad en ciertos sectores sociales —con amplia presencia del laicado— de la geografía alemana, italiana o francesa.

Cuando la disidencia religiosa se transformó en ruptura, el mundo católico trató de dirimir esa pugna incierta entre Dios y el mundo radicalizando sus posturas espirituales. La estrategia pastoral mal llamada «contrarreformista» tenía mucho de esto. La dirección de las conciencias y el control de las conductas pasan a ocupar un lugar prioritario. El púlpito y el confesionario son sus lugares naturales. Pero también lo es la liturgia y los ritos populares que, amalgamados adecuadamente, forjaron ese clima de exaltación religiosa que propició un catolicismo barroco.

La estrategia era clara: cristianización total. Abarcaba el terreno de lo personal y de lo colectivo, lo privado y lo público. Muchos prelados creyeron sinceramente que había llagado la hora de evangelizar

en profundidad a un pueblo deficientemente cristianizado. Grandes prelados de la «Contrarreforma» europea, tal vez con Carlos Borromeo a la cabeza, se inscriben en esa estrategia.

Si embargo, la inclinación hacia lo popular, hacia el complejo mundo de los laicos, que dicho sea de paso venía gozando de gran permisividad conductual y moral, se hace, necesariamente, reafirmando el principio de jerarquía. Suele ocurrir así en épocas de fortalecimiento de la Iglesia. El interés pastoral por la espiritualidad seglar tiene su contrapartida en la subordinación de los fieles a una iglesia altamente clericalizada, separada por un abismo cada vez mayor del mundo de los laicos; sólo un clero renovado y potenciado garantizaría la estabilidad de la barca de Pedro en medio de aguas turbulentas. Una vez más el orden social establecido reforzaba los pilares de la institución eclesiástica y, viceversa, ésta justificaba un *statu quo* que comportaba, en palabras de J. Lortz, «la más irritante desigualdad de derechos». Por eso, la Reforma, en su vertiente popular, fue claramente anticlerical.

Este proceso de cristianización/confesionalización chocaba empero con un escollo de naturaleza filosófica. El Humanismo había rescatado de la antigüedad y trataba de imponer, en medio de grandes dificultades, un horizonte mental en el que el hombre constituía el canon de medida de todas las cosas; el hombre en cuanto hombre. Ese desigual triunfo del antropocentrismo ayudará a forjar las primeras actitudes, difusas, de agnosticismo, materialismo y libertinaje. Los teólogos humanistas fueron, en general, contrarios a la religiosidad popular, que consideraban como un lastre emocional que frenaba el avance de la razón. Para el mismo Lortz, la Reforma opone subjetivismo, espiritualismo y laicado al objetivismo, tradicionalismo y clericalismo de la iglesia romana.

El individualismo perjudicaba abiertamente a la concepción gregaria del pueblo de Dios, apartaba al sujeto de una comunidad de intereses socio-religiosos apoyada en la necesaria mediación del sacerdocio; lo periférico-individual frente a lo objetivo-universal. La búsqueda de una piedad intimista y personal, a pesar de las propuestas de encauzamiento, dejaba demasiados cabos sueltos. La evolución de la Reforma en el norte de Europa ofrece buenas pruebas de ello. Incluso Lutero mantuvo una celebración de la «misa» en lengua vulgar muy parecida a primera vista con la papista, en opinión de T. Egido, y muy distante de la adustez de la liturgia zwingliana, cuyas celebraciones se reducían a cuatro días al año. En la Ginebra de Calvino puede hablarse de una auténtica superposición:

comunidad ejemplar de predestinados a la salvación frente al anti-modelo de Roma. Más conservadora fue la iglesia anglicana, forjada por Isabel I tras los vaivenes iniciales —lo que indica la capacidad regia para hacer y deshacer en materia doctrinal— en torno a un medido y pragmático eclecticismo: «un fondo doctrinal protestante-calvinista pero con algún contenido y con muchos ingredientes y signos de la tradición católica». Sin duda se hablaba al pueblo en un lenguaje que conocía. Se ha dicho que la Reforma propició una simplificación del hecho religioso: jerarquías sustituidas por predicadores más cercanos al pueblo, eliminación de numerosas fiestas, altares suntuosos reducidos a un ámbito para leer la palabra y celebrar la comunión..., simplificaciones en las formas pero pervivencia de los mecanismos de control de obras y pensamientos. El sentimiento antijerárquico va entonces mucho más allá del odio papal; engloba a obispos, sacerdotes, frailes, además de la nobleza, y a veces las universidades y algunos sectores burgueses. Y encuentra su piedra angular en la lectura directa de la Biblia.

En el orbe católico, sin embargo, era preferible la credulidad al examen personal del mensaje evangélico. En la piedad del pueblo se deslizan algunos errores, disculpables para el cartujo W. Rolevnik (1478): «Mientras el pueblo venga con la intención piadosa de rendir culto al único Dios verdadero y a su Hijo Nuestro Señor Jesucristo y a sus santos, y con la firme fe de que su oración es oída, antes hay que permitirlo que impedirlo». Considerar al pueblo como una masa moldeable y fácilmente dirigible facilitaba las estrategias de control. Esto debía hacerse sobre la base de una enseñanza exigua pero insistentemente recordada. La doctrina cristiana que se enseñaba en las iglesias, que se repetía públicamente en procesiones generales, era simple y estable. La seguridad de las convicciones, pocas en número, garantizaba el éxito de su enseñanza.

De esta forma, la religión se acerca más al hombre —se humaniza—, pero la propia «Contrarreforma» se ocupó de marcar claramente las fronteras entre lo divino y lo humano. Un ejemplo dentro de la amplia iconografía del Barroco puede ser el de la Inmaculada Concepción. Creencia española, defendida con furor por buen número de órdenes religiosas —con franciscanos y jesuitas a la cabeza— y del pueblo, y avalada por la misma casa real, suponía en el terreno simbólico la elevación del género humano hasta un terreno casi divino: una mujer, humilde fruto del género humano, era exaltada con el atributo sagrado de la preservación del pecado original, que aquejaba inexorablemente a la humanidad entera. Pero por más

tierna y cercana que se sintiera esta especial devoción concepcionista, lo cierto es que la figura de María se le arrebató al terreno de la humanidad. Las representaciones, conceptuales hasta la abstracción, etéreas en un marco de nubes, ángeles y estrellas, marcaban una indudable distancia. El ideal sagrado de María se hacía entrañable a la vez que inalcanzable, y más aún cuando su encumbramiento, en el mismo momento de la concepción, no era achacable a sus méritos sino a la voluntad divina.

A la larga aquel antropocentrismo renacentista que parecía entrañar una confianza casi ilimitada en el género humano sucumbió en gran medida ante el embate de la confesionalización, con su carga de homogeneidad y oficialismo de las creencias, y no sólo en el mundo católico, puesto que el proceso anulador de la alteridad se consagró también en los distintos credos protestantes. Vagabundos y brujos, más al sur también moros y judíos, y herejes en todos sitios, fueron chivos expiatorios de la reafirmación del mensaje cristiano; las letrinas de la recristianización.

El mundo protestante sufrió la respuesta necesariamente derivada del libre examen: la aparición de ideas radicalizadas y de voces contestatarias. Eran capaces de poner en peligro todo el proceso si no se atajaban con estructuras eclesiales sólidas. De hecho, por doquier aparecieron iglesias de Estado y justamente los escasos lugares donde esto no ocurrió, como los Países Bajos mientras carecieron de uniformidad religiosa, se tenían exageradamente por oasis de libertad. Sin embargo, es paradigmática la actitud de Lutero frente a las radicales guerras de los Caballeros y de los Campesinos. Las tesis, tanto de Hutten como de Müntzer, que encandilaron, con su tremendismo y su apocaliptismo de rápida difusión oral, a ciertos sectores sociales, fueron confinadas a la proscripción; fue así como Lutero contribuyó, en expresión de T. Egido, al «hundimiento de los profetas». Pero, en cualquier caso, aquellos episodios evidenciaban la insatisfacción, en lo social, pero también en lo religioso, de las masas populares.

Ante este repliegue del libre examen hay quien piensa que incluso el mundo reformado no se esmeró por la mejora cultural del pueblo. El confesionalismo no estaba reñido, ni mucho menos, con la incultura religiosa. Sus manifestaciones espontáneas eran entonces objeto de control y, en su caso, represión, fuera cual fuera el credo cristiano del país. En fecha tan temprana como 1523, Zwinglio erradicó misas y sacramentos, imágenes y altares y «Zúrich —comenta elocuentemente T. Egido— quedó sin procesiones, sin roga-

tivas, sin cofradías, sin sonido de campanas, sin velas, sin órganos, sin cantos», sin tantas «baratijas» como rodeaban lo sagrado. En este sentido, no parecen exageradas las palabras de J. Delumeau: «Las dos reformas, protestante y católica, se habían esforzado en restituir al cristianismo su carácter sagrado; pero, en contrapartida, se deshumanizaron al olvidar cristianizar lo profano».

Esa concreción de sendas se hizo por medios distintos. El mundo de la Reforma se inclinó por la palabra; el orbe católico optó por la imagen. ¿Hasta qué punto funcionaron esos resortes? A nivel individual es difícil de medir, pero en el terreno de lo colectivo, bastaba observar el interior de un templo luterano y de una iglesia católica. En las reuniones de los protestantes se imponía la desnudez exterior —paredes simplemente blanqueadas para los calvinistas, a lo sumo con cortos mensajes bíblicos—; nada perturbaría el contacto entre la divinidad y el alma receptiva, contacto que se realizaba a través del oído: la palabra evangélica, pronunciada o cantada, iba modelando el espíritu del fiel. Era un «fermento de alfabetización y de lectura».

En la iglesia romana, Trento ratificó la validez de las imágenes; era un signo que podemos llamar de meridionalización, asentado fuertemente en las tradiciones italiana y española. Mística y arte eran dos vías para «ver» a Dios. La primera nos remite a formulaciones espirituales intensas —¿elevadas?—; la segunda era plenamente popular. No sólo se oponía con ello a la iconofobia imperante en el mundo reformado, sino que potenciaba las capacidades catequéticas del lenguaje plástico. Grandes escenografías, retablos en el interior de los templos, calles engalanadas en el exterior, tenían por centro las imágenes sagradas, cada vez más cercanas a los fieles por la magia del naturalismo: representaciones de tamaño natural, imágenes de vestir, con postizos naturales en cabellos y cejas, ojos de cristal, suave policromía, gestos cercanos y elocuentes. Las imágenes llegaron a cobrar vida propia y a «competir» unas con otras, al menos en la mentalidad de las gentes.

Pero la palabra mata y la imagen engaña. Usados de forma obsesiva, estos mecanismos acabaron constriñendo al pueblo a un horizonte mental empobrecido, limitador de la capacidad de pensar y transmisor de esos valores sociales que dotaban de homogeneidad a las comunidades de creyentes, a la vez que de estabilidad al orden social. La perfecta ordenación de las celebraciones religiosas traducía la armonía social deseada por Dios para los hombres, según el discurso religioso oficial, ya fuese por las vías del abandono a la

gracia de Dios o por el valor de las obras, ya fuese por las vías de la predestinación o del conformismo.

En cualquier caso, si el laicado encontró una etapa dorada de actividad en la vorágine reformista y, en menor medida, en la «contrarreformista», su papel se atenuó paralelamente a la consolidación de las iglesias. Lo que antes fue actividad ya es, a partir del siglo XVII, manifiesta pasividad. La oleada misional en esa centuria, en la que el pueblo se limita a recibir un bombardeo de mensajes religiosos concentrados en poco espacio de tiempo, pero que apenas altera sus vidas, así lo atestigua. La implicación laica en el movimiento de Port-Royal —huida del mundo como forma de rebeldía—, sin embargo, debe entenderse más bien como una excepción. Pero es significativa la deriva jansenista desde planteamientos religiosos hasta otros puramente políticos, éstos ya en el siglo XVIII. Así lo explica R. Tavenaux: «Del mismo modo que la autoridad dogmática reside en el cuerpo constituido por todos los fieles, la autoridad legislativa se fundamenta sobre la comunidad nacional». Acabó, por tanto, convertido —habla ahora Delumeau— en «un refugio para los *descontentos*, una componente de la mentalidad nacional».

Ciertamente, el mundo seglar quedaba muy distante de esa teología de la elevación que supusieron tanto la teocracia de Calvino y el rigorismo de Jansenio y sus seguidores, como la experiencia mística reservada a frailes y monjas preferidos por la divinidad. En todo caso, eran ejemplos propuestos al común, por más que imitarlos escapara a sus posibilidades.

Las estrategias pastorales, y esto lo sabían bien quienes las diseñaban, se dirigían a un pueblo mayoritariamente inculto. Un párroco francés de Nanterre se escandalizaba del total desconocimiento por sus fieles de «las cosas más corrientes que es preciso saber para recibir los sacramentos y para salvarse». La falta de cultura, empero, no implica una total ignorancia. Factores como la tradición oral, la mimesis de pautas de conducta y la propia «escuela de la vida» pesaban en sociedades fragmentadas como aquella. En cualquier caso, las iglesias, entendidas como élites sociales, asumieron el dirigismo cultural como una de sus obligaciones. El mismo Lutero abogó por el destino de diezmos y limosnas para escuelas, bajo la nueva responsabilidad de príncipes y magistrados. En absoluto significaba una laicización de la enseñanza, sino sencillamente el traspaso de una potestad eclesiástica —así la llama T. Egido— a la autoridad civil. Y lo cierto es que ya en el siglo XVII se advierte un desfase de la alfabetización entre los ámbitos católico y protestante a favor de este último.

En el mundo católico enseñar al que no sabe se convirtió en muchos casos en una obra de misericordia dirigida a erradicar vicios sociales (tales eran los pecados cuando comportaban escándalo) y vestigios paganos. La instrucción del fiel fue, ante todo, una moralización. Y ésta se endureció en los años finales del Quinientos, en detrimento de la cultura popular. La propia enseñanza diferenciada para hombres y mujeres expresa el papel social que se asigna a cada uno.

Por otra parte, las coplas y sus melodías, dirá P. Collinson refiriéndose a Inglaterra, ya no eran compatibles con los salmos. Téngase en cuenta que los salmos eran los cantos preferidos por los sectores reformados más atrevidos, hugonotes en Francia y puritanos en Inglaterra. Así, en el submundo de las Cevénnes, en opinión de P. Burke, los salmos llegaron a suplantar totalmente a las canciones tradicionales. Los salmos se unían a emocionados sermones que conmovían los sentimientos de los fieles y al canto compartido: las piezas de Bach se inspiran, según el mismo autor, en la cultura popular luterana. El lenguaje y las formas tenían tanta importancia o más que el contenido.

A estos procesos subyace la inferioridad del mundo del laico, siempre dependiente y subordinado en el ámbito católico. Cuando se colocaba en vanguardia levantaba firmes sospechas. La ciudad del mundo era su lugar natural y en ella se enseñoreaba el pecado. De forma sutil se fue reservando la ciudad de Dios para las élites eclesiásticas (ni siquiera para todo el clero), estableciéndose una escala tácita de imitaciones y aspiraciones que ponían al ordenado como referente del fiel, al consagrado como referente del ordenado y al eremita —alejado ya de la ciudad del mundo— como ideal último y casi inalcanzable. El celibato se imponía rotundamente sobre el estado conyugal. El matrimonio era un estado inferior y supeditado. Para combatir abusos ancestrales en el terreno de la convivencia de pareja se dictaron normas continuamente. Atisbos de apertura se encuentran en algunos teólogos que tímidamente admiten ciertas relaciones carnales entre esposos orientadas sólo hacia el placer, la limitación de embarazos por razones económicas o el «coito imperfecto» como medio de control; la mentalidad anticonceptiva se hizo más evidente desde finales del Setecientos. Tímidos avances señalados por Delumeau, no más que guiños hacia la «ciudad del mundo».

En ese discurso religioso, el mundo de la marginalidad —económica, étnica, social— era a menudo descalificado moralmente. Basta ver la consideración que tenían los misioneros de las rudas gentes del

campo, del submundo que pululaba en las grandes urbes y en las ciudades costeras, peligros permanentes para una sociedad ordenada, contratestimonios del mensaje que se esforzaban en transmitir y, por tanto, merecedores de desprecio y objeto de vejaciones. Eran casi un bastión infranqueable para el ingenio y la habilidad de consumados misioneros.

Las estrategias de sumisión fueron, por tanto, variadas. Se traducían en la sutil persuasión tanto como en la brutal represión cuando hacía falta. El comportamiento moral (religioso) de los fieles traducía a la perfección el modelo bíblico —juicio final— de premio y de castigo. La dignidad humana podía quedar entonces en entredicho ante la prevalencia de valores superiores: una vez más el hombre aparecía hecho a imagen y semejanza de Dios.

2. RELIGIÓN Y ESTADO: PERCEPCIONES DEL PUEBLO

El advenimiento del Estado moderno y el pensamiento político en que se apoyaba o que generó no pasaron desapercibidos para la Iglesia. En los distintos países que emergían con fuerza a la sombra de poderosas dinastías, la razón de Estado se impuso a la religión. Por complejo que sea este maridaje, podría resumirse, frente a un Papado en declive pero en posición de resistencia, en la forma en que las distintas coronas moldearon la iglesia «nacional» al servicio del Estado. En este proceso, y antes de la vorágine reformadora, se inscriben los concordatos de Inglaterra (1418) y sobre todo de Francia (1516).

Dejando al margen las importantes implicaciones políticas, puede convenirse en que la misma situación religiosa favoreció ese proceso. El distanciamiento entre el Papado, enfrascado de forma prioritaria en la defensa de sus intereses temporales, y el pueblo de Dios era evidente a comienzos del siglo XVI. Iglesia y cristiandad se alejan y esta última, al fragmentarse, se enriquece, pero a la vez se observa lo que llama Lortz «un oscurecimiento de la idea de lo católico». El Papado se ancla en dinastías italianas y el *Patrimonium Petri* se convierte, más que nunca, en un Estado italiano.

Buena parte de las iniciativas espirituales del momento, a la vez crítico y fecundo, se hicieron de espaldas a la cabeza de la Iglesia —considerada enferma y con ella débil todo el cuerpo—, ajenas al pastor universal. No era aversión, tal vez ni siquiera indiferencia, sino sólo autonomía y ajenidad. Ese clima, generador de la Reforma,

acabó en ruptura cuando la discrepancia religiosa se reforzó con la política. Los príncipes alemanes se dirigían al pueblo tanto como los teólogos y los hombres de iglesia; sin el apoyo popular y laico no hubiera sido posible ni la Reforma ni las fuerzas centrífugas que se oponían a un emperador fuerte. La Reforma concernía a todos y Roma se convirtió entonces en tirana y opresora, un mal ejemplo que había que combatir. Desde la otra orilla, empero, se presentaba como una ciudad sitiada.

Ésa es la fama de Iglesia exactora —penas económicas junto a castigos espirituales, por ejemplo— que con tanta habilidad manejó Lutero conectando con las aspiraciones políticas de determinados príncipes alemanes y de acomodados sectores sociales. Los nacionalismos suelen tener un referente al que combatir, un claro catalizador de los descontentos. En este caso fue la iglesia de Roma, invasora de jurisdicciones, usurpadora de rentas, parásita de la riqueza de los alemanes —al brotar la Reforma dieciocho diócesis alemanas estaban ocupadas por hijos de príncipes—, que legítimamente entendían los dirigentes rebeldes que les correspondía. El «comercio» en torno a reliquias y venta de bulas no era más que la punta de lanza. Si ponemos la vista sobre las capellanías, comprendemos fácilmente lo que supusieron como medio de «sacralizar» patrimonios familiares. Si nos detenemos en el diezmo, encontramos en aquella Alemania algunos episodios de protesta y rebeldía. Si miramos la torpe estrategia papal ante la disidencia de Lutero, hallamos actitudes de franca hostilidad. La nacionalización de bienes monásticos en Inglaterra y en otros muchos lugares se consideraba como una especie de reparación ante los abusos cometidos por Roma. Lo que ahora nos interesa es que muchos de esos medios, episodios y actitudes los protagoniza el pueblo, que hábilmente dirigido tiene motivos por los que luchar, líderes a quienes seguir y un sentimiento, más o menos difuso, de conformar una comunidad religiosa, política, cultural, en suma «nacional».

En otro nivel, la tradición asamblearia de la Iglesia se había mantenido en las tesis conciliaristas; según un testimonio aportado por J. Delumeau, el concilio era «el último recurso de la Iglesia en los momentos más apurados». Ésa fue la propuesta defendida con tesón por Carlos V, y antes por la Sorbona o por el mismo Lutero: problemas generales deben solucionarse en foros generales. Y ecos conciliaristas se encuentran aún en autores del Setecientos, como Van Espen. Era al sentir de la Iglesia, y no del papa, al que se recurría. Los protestantes no sólo concebían el concilio como superior al

papa, sino que defendían su apertura a los laicos. De forma más bien inconsciente —pero casi necesaria dada la tibia actuación de Roma—, el emperador alentaba unas ideas bajomedievales que casi incurrieran en la «democracia eclesial», con referencias, tan presentes como difusas, a la Iglesia de los primeros tiempos y que, en la práctica, daban alas a movimientos populares, cuando no radicales, como los vividos en Alemania o en Suiza durante la década de 1520. De hecho, entre 1518 y 1521 Lutero, como explica T. Egido, realizó el periplo desde el papa hasta el concilio y desde éste a la supremacía de la sagrada Escritura, que es lo mismo que decir la fuerza espiritual. Por eso, la teología católica potenció el valor de las obras tal vez incluso más que la difusión de los textos sagrados.

Las primeras convulsiones pusieron en evidencia hasta qué punto calaban en el tejido social posturas teocéntricas —tenían firmes precedentes ultraortodoxos en la Florencia de Savonarola—, hasta qué punto el concepto de cristiandad era ya una entelequia frágil y hasta qué punto las fuerzas centrífugas —interesadas en las tesis del conciliarismo— conducirían hacia nuevos modelos eclesiales. Los príncipes reformados asumían mayores regalías —éstas acabarían asumiéndolas también los príncipes católicos— y lo hacían con concesiones hacia las masas populares, aliadas suyas en esta contienda. También Enrique VIII se amparó en el Parlamento para declararse en 1531 «jefe supremo de la iglesia de Inglaterra». En aquellos años críticos, los laicos vieron una vez más aumentar su protagonismo. Inmersos en luchas y debates, heraldos de banderas y credos diversos, cuando las aguas volvieron a la normalidad ya habían dejado un poso estable para el futuro.

En adelante muchos pueblos europeos, protestantes pero también católicos, desecharon las tesis cesaropapistas o al menos les dieron un giro nuevo, más «nacional». Se impuso el criterio de territorialidad, base por otro lado de la emergencia de los Estados modernos —que avanzan también en la autonomía respecto a Roma—, y el rey apareció ahora como cabeza en las diversas iglesias, rescatando derechos legítimos o usurpando funciones ajenas, según la óptica desde la que se contemple. Si unas miradas insisten en esa visión de Roma opresora, otras lo harán en la de Roma vejada. Pero lo importante de este proceso es que se derrumba el mito de la única óptica: la que abordaba el hecho religioso (cristiano) en Europa desde la sola atalaya de la Ciudad Eterna.

El mismo Lutero sucumbió a la necesaria tentación de crear una estructura eclesial. Si antes de 1525 abogaba por «una Iglesia espiri-

tual, invisible, de fe y de aceptación de la Palabra, sin necesidad de estructuras», después de esa fecha se adentró por la vía de la burocratización, con modelos «gemelos», en palabras de T. Egido, a las anteriores curias papal y episcopales.

El distanciamiento de Roma otorgó, sin duda, una papel más activo y autónomo a los obispos. Si Trento reforzó el episcopalismo fue, en parte, porque los prelados ya habían alcanzado una cota de poder destacada. Concilios provinciales y sínodos diocesanos muestran su renovado protagonismo. Pero también acentuó el papel de la parroquia como célula básica. La parroquia es para el fiel el referente cotidiano de la Iglesia, su nexo de unión con la Iglesia universal.

Siempre se movió la parroquia en ese terreno cercano de lo local. Y siempre respondió a un conjunto de intereses creados. Algunos eran de signo marcadamente medieval. En muchos lugares la parroquia —como los distintos ámbitos de la vida de los vecinos— estaba sujeta al régimen señorial. La intervención de los ayuntamientos era también notable; la Reforma acusó aún más esta imbricación entre poder municipal y parroquial, trasunto por la base de las nuevas relaciones Iglesia-Estado. El presbiterianismo escocés, por ejemplo, se proclamó independiente de la autoridad episcopal, reafirmando su autoridad enteramente autónoma. Ya en el siglo XVII Quesnel hablará de los sacerdotes como «verdaderos pequeños prelados». Eso sin contar, mucho antes, en 1420, con el episodio bohemio de elección de obispo por una asamblea sinodal.

En una iglesia tan diversa como la española, forjada paulatinamente en una dialéctica secular de guerra y «restauración», nunca se perdió esa intensa relación con lo local, clara imbricación del hecho religioso en el tejido social. Si en las diócesis septentrionales de la península Ibérica abundaron los oficios eclesiásticos patrimoniales, adscritos secularmente a determinadas familias, en las diócesis de nueva creación del sureste peninsular acabó imponiéndose la preferencia de los «naturales» a la hora de ocupar los empleos de la Iglesia, especialmente los destinos parroquiales.

3. UNA SOCIEDAD CREYENTE Y ORDENADA

No puede entenderse el hecho religioso fuera del orden social, y máxime en sociedades conformadas a la sombra de una religión oficial. El ciudadano europeo es ante todo cristiano, y como los cambios en el orden social son más bien escasos en el transcurso de la época

moderna, la religión cristiana, en sus distintos credos, acaba mime-tizando los pilares de la sociedad y defendiéndolos como los más idóneos e inalterables.

Los episodios de persecución contra la disidencia en Inglaterra, de represión de los hugonotes en Francia o de incesante vigilancia inquisitorial en España, por poner tan sólo algunos ejemplos, tienen un componente social nada desdeñable junto a los principios propiamente religiosos que deseaban imponerse o combatirse.

Un orden social bien articulado bajo el paraguas de un mismo credo eran garantía de estabilidad en lo social, en lo religioso y en lo político. Por eso la unidad —entiéndase homogeneidad— era una de las máximas de los Estados absolutos. La relación entre absolutismo e iglesias de Estado o iglesias nacionales se ha subrayado hasta la saciedad. El caso del puritanismo inglés puede ser paradigmático: «los puritanos —escribe T. Egido—, con sus ascos hacia lo episcopal, hacia jefaturas de una Iglesia que no podía reconocer otro señorío que el divino, con sus aires democráticos, eran incompatibles con el absolutismo teológico de Jacobo I». Incluso en Francia, Richer abogaba en 1611 por una iglesia democrática, con autoridad residente en el conjunto de los fieles y confiada a sacerdotes y obispos por delegación; con una voz superior dimanada del concilio. Sus tesis fueron recuperadas siglo y medio más tarde por el jansenismo difuso de Febronio.

Dentro del orden social el pueblo llano tiene su sitio, un guión que otros escriben y él representa. Claro que el discurso religioso evitó presentar este control como imposición. Todo lo contrario, la aceptación del papel que en la comunidad —entiéndase sociedad— desempeña cada uno de los fieles es la máxima garantía de la armonía y concordia sociales.

En este orden de cosas, se insiste en los ámbitos controlados del protagonismo laico. Los fieles representan un inmenso conjunto de conciencias que hay que modelar, un amplio elenco de conductas que hay que dirigir y un caudal de creencias que hay que depurar. Hasta qué punto la pertenencia a una comunidad creyente y la adhesión a unas ideas religiosas están arraigadas puede comprobarse con facilidad en el estudio de los testamentos. No se trata de qué tipo de religiosidad transmiten o de qué pautas sociales reproducen en tal o cual lugar, en tal o cual momento. Muy por encima de eso, la práctica testamentaria se inscribe en un ambiente inequívocamente religioso, donde prácticamente nadie se inhibe ante el hecho religioso, que se acepta como necesario e insoslayable.

Los principios de la fe cristiana, las creencias respecto al más allá —entre otras las popularizadas sobre el purgatorio, llevadas en ocasiones más lejos de lo establecido por la propia doctrina oficial— y su traducción en las prácticas cotidianas conforman un bagaje común en la mentalidad cotidiana de la Europa católica. Se ha insistido con razón en la limitada instrucción religiosa de los fieles, es cierto. Pero tal vez no se precisaba más en una época en que el pueblo comparte unos mismos presupuestos ideológico-religiosos y en la que resulta menos peligroso jugar con la credulidad que con la ortodoxia.

El pueblo creyente se moviliza con facilidad ante lo que considera ataques inadmisibles contra sus creencias. Del mismo modo que en el siglo XVI pueblos enteros se levantaron, a veces de forma furibunda, contra la tiranía de Roma, en el siglo XVII la Europa católica reacciona, como impulsada por un resorte, contra lo que estimaba ataques sacrílegos en el bando protestante. El episodio de Tilleront en la guerra franco-española, poco después del bombardeo ideológico que trajo consigo en 1635 la declaración de guerra entre dos príncipes cristianos, es una prueba de ello. En España la profanación de templos derivada de aquella acción militar movilizó en la calle a un pueblo y a unas autoridades ávidas de exaltar los principios de su fe y el acierto de su política. Graves destrucciones de templos y signos religiosos tuvieron lugar en las luchas alemanas, en las guerras de religión de Francia e incluso en la sublevación de las Alpujarras en España.

De los grandes fastos a las pequeñas acciones. No todo se permitía al pueblo y el control de ciertas prácticas populares por parte de las autoridades eclesiásticas muestra hasta qué punto el pueblo sencillo estaba llamado a jugar un papel en el que no se podía ex-tralimitar. Esos templos profanados en otras latitudes se preservaban en el mundo católico, en la medida de lo posible, de las profanidades que causaba el pueblo en sus fiestas tradicionales, tratando de desterrar conversaciones, comidas y otras indecencias propias de esas jornadas festivas.

La religiosidad popular es, por definición, una religiosidad parcelada, en sus tiempos y espacios, también en su percepción del hecho religioso. No la dominan los grandes principios de la religión, aunque éstos la alimentan, sino más bien relaciones de cercanía con el hecho religioso, sobre todo cuando esa cercanía se hace materia. Por eso, las imágenes sagradas, los santuarios y las formas rituales son propias de esta religiosidad del pueblo. En una palabra, la exte-

rriorización, más incluso que la espontaneidad, es la nota distintiva de la religiosidad mal llamada «popular».

La exteriorización en este caso denota unas raíces religiosas profundas en el conjunto del pueblo, no tanto un calado intenso del mensaje religioso. Las costumbres seculares, las tradiciones mantenidas de generación en generación y un lenguaje directo y comprensible —por más que tenga aditamentos profanos con frecuencia inadmisibles para la jerarquía eclesiástica— caracterizan esta forma de vivir y de expresar el sentimiento religioso. Con el riesgo que supone esta aseveración, lo popular en el terreno religioso es cuestión más de sentimientos y percepciones que de creencias y firmes convicciones.

Pero hay otra nota que caracteriza a la cultura religiosa popular: el extendido sentido de la solidaridad. Actitud necesaria en tiempos de dificultades, donde la precariedad de la vida llegaba a ser sangrante en diversas circunstancias. Las reuniones religiosas tenían ese matiz solidario; así ocurre con el comensalismo que remataba las fiestas religiosas. En muchos lugares recibe el nombre de «caridades», marcando también el ritmo de la vida rural. Los lugares de reunión de las cofradías se llamaron a menudo «hospitales», con independencia de que despacharan asistencia sanitaria. Las *charités* francesas son esas cofradías que tienen entre sus principales funciones la atención al prójimo. El ideal de pobreza es, en esencia, una forma de sublimación de una situación muy extendida en el conjunto de la sociedad, precaria en lo material pero rica en lo espiritual según el ideal cristiano, no exento de terrenal conformismo. En la misma línea se inscriben las danzas de la muerte y todas las expresiones de la muerte igualadora.

En general, el amplio mundo de las cofradías muestra su verdadera medida, hoy a menudo oculta, en este terreno del servicio a los demás: ayuda en caso de enfermedad, frecuentes limosnas, visita a encarcelados y, sobre todo, atención al cofrade en el momento de la muerte. Esta asistencia era tanto material como espiritual, pues ambos aspectos se hallaban íntimamente ligados. En España buena parte de las cofradías acabaron convertidas en el siglo XVIII en hermandades de socorro de muerte, al brindar al cofrade fallecido la mortaja, cera y paño de luto para el entierro, acompañamiento de los demás asociados, así como misas y oraciones por su alma; todo ello amén de las indulgencias y gracias espirituales que tuviera concedida la corporación para estas ocasiones.

Era una solidaridad grupal, ciertamente, aunque no faltan ejemplos de hermandades de caridad o misericordia cuyo fin último era

ejercitarse en esas obras materiales —también espirituales— en favor de los demás. Grupales eran también las devociones: cada gremio, cada vecindad o cada cofradía rendía culto a una imagen o advocación determinada. Los santos eran los modelos propuestos y así, junto a fundadores como Teresa de Jesús o Ignacio de Loyola, podemos encontrar a Isidro Labrador, canonizado también en 1622, modelo para los campesinos.

Aun así algunas devociones, convenientemente estimuladas por clérigos y sobre todo por frailes, alcanzaron niveles nacionales e internacionales. Así ocurre con la devoción al santísimo Sacramento, a la sangre de Cristo o al rosario de María. Estas redes de devociones no anulan, empero, el carácter local de la religiosidad popular. Incluso las órdenes terceras, ramas seculares de las distintas órdenes religiosas, puestas en todos sitios bajo la misma advocación y la misma regla, alcanzaban características propias en cada lugar, actuando *de facto* como confraternidades independientes.

La religiosidad del pueblo se desborda, es decir, rebasa el estrecho marco de los templos para invadir la calle. Esta dimensión callejera le confiere un carácter especial. En primer lugar, en cuanto a publicidad: las virtudes y defectos se aprecian con mayor intensidad, lo que explica en gran medida la contradicción suscitada en todas las épocas sobre su valor. En segundo lugar, se atenúa el control; si éste era difícil en el interior de los templos —conversaciones, actitudes irreverentes—, mucho más en el espacio abierto de la calle con ocasión de procesiones o del campo cuando se celebraban romerías. Esto acentuaba la espontaneidad, tercera característica que lleva implícita la adherencia de ritos y costumbres no pertenecientes a la tradición cristiana, aunque ésta los tolerase como mal menor e incluso, como ocurriera desde época romana, se apropiase de ellos cristianizándolos. En cuarto y último lugar, nos referimos a manifestaciones de piedad que permiten una amplia participación de fieles y muy diversos niveles de motivación, desde los que organizan hasta los que irremediamente se topan con ellas.

Todo ello supuso una aportación importante al proceso de sacralización de tiempos y de espacios, estrategia «contrarreformista» de amplios vuelos. Los seminarios promovidos por los jesuitas en el corazón del Imperio —Viena, Graz, Fulda o Ingolstadt— eran como campos de minas ante el avance protestante. Qué decir de los seminarios «en el exilio», por ejemplo, en España para ingleses o irlandeses. Se dieron pasos incluso para recatolizar amplios territorios

como Suecia, y se hicieron logros en Suiza —con el esfuerzo de jesuitas y capuchinos— o en Baviera, a la vez que se recuperaban las mitras de Estrasburgo, Olmutz, Breslau, Colonia o Passau. Pasos desde arriba. Sólo calarán cuando esa estrategia se dirija también hacia el pueblo de forma sistemática.

Queda por saber si una ciudad externamente sacralizada se correspondía con una sociedad profundamente cristianizada. Pero lo importante para el historiador es que este aspecto era secundario y que la exaltación —exteriorización— de los principios religiosos era en sí misma un triunfo de la fe. De ahí el maridaje que se produjo en el seno de una sociedad confesional entre lo oficial y lo popular; eso sí, cada cosa en su orden y a su tiempo. Las procesiones de Semana Santa en España, paradigmas del barroquismo, ofrecen un buen ejemplo de ello. Una gradación de ritos y ceremonias se sucede, potenciándose —no sin dificultades— para exaltar el mensaje religioso: primero la celebración litúrgica, después el sermón, pieza oratoria dirigida a mover —conmover— los ánimos de los presentes, y a continuación la procesión de penitencia y sangre, a veces cruenta con la presencia de disciplinantes, que exteriorizan la conversión. No siempre fue así ciertamente y tal vez muchos se flagelaban sin saber exactamente por qué —así lo denunciaron Gerson o Boileau—, pero el diseño de las prácticas era impecable. Siempre aspiró la jerarquía a una religiosidad popular «domesticada», aunque no siempre lo consiguió.

La religiosidad del pueblo se mueve en territorio de frontera, tiene una vocación limítrofe. A veces condujo a la subversión, en sus distintas acepciones: transgresión del orden moral, alteración del orden público o mofa de los valores religiosos tenidos por firmes e inmutables. En estos casos la reacción era drástica. En Milán quedaron proscritas en 1579 las enramadas del *calendimaggio*; en otros lugares de la cristiandad se celebraban por san Juan. En Basilea se prohibieron hacia 1609 las inocentadas que gastaban los jóvenes en las semanas previas a la navidad, y ello generó algún tumulto. En algunos lugares de Francia ocurrió lo mismo con la «danza de los canónigos», como antes con las «fiestas de locos». La ancestral tradición del «obispillo», entre la festividad de san Nicolás y el día de los Inocentes, fue desapareciendo paulatinamente de España en la primera mitad del siglo XVI. ¿Causa? La transgresión del principio de jerarquía.

El término «siglo de hierro» usado por H. Kamen, tan aceptado para expresar la época álgida de la intolerancia, abría la puerta a una sociedad sumisa, sumisa en el orden político y en el religioso, que a veces eran la misma cosa. Si en la península Ibérica ardían las «hogueras de la intolerancia», en el mosaico alemán los príncipes asentaron su derecho a optar por una determinada confesión; muchos quedaron en el camino. Las exclusiones y los radicalismos en materia religiosa no fueron, por desgracia, una simple disputa teológica o la sesuda confrontación de escuelas. Tuvieron sus víctimas y éstas procedieron, en gran medida, del pueblo sencillo. ¿No son una manifestación popular las migraciones forzosas en el seno de la Alemania del *interim* de Augsburgo?

Se buscaba ciertamente masas sumisas, mucho antes que masas preparadas. La intolerancia conlleva en cierto modo una paralización intelectual. La creatividad religiosa en gran medida nacida desde la base, propia de una época de crisis como la que atravesó la Iglesia desde la baja Edad Media, se desvanece poco a poco. Intransigencia equivale a monolitismo. Y por eso se exigió una actitud unívoca a las masas. Precisamente por esto, como ya se indicó, se contemporizaba en el mundo católico con la credulidad pero no con la herejía.

Negar al otro adquiriría entonces un amplio abanico de posibilidades: desde la indiferencia hasta la eliminación, y esto ocurrió tanto en países católicos como reformados. Las guerras de religión en Francia nos brindan un magnífico ejemplo, como también esas hogueras de la intolerancia en España o en Ginebra. Son distintas caras de una misma moneda.

Sin embargo, hay que convenir que el adiestramiento político-religioso no eliminó toda fisura. Las ansias de renovación nacidas del pueblo, corazón mismo de la Iglesia, son difícilmente erradicables.

En un terreno culto puede considerarse al jansenismo como una de esas fisuras. Movimiento dirigido por eclesiásticos, caló pronto en ciertos sectores sociales, sobre todo burgueses, que enfocaron el hecho religioso desde una óptica de intimismo y rigor. Sólo esto, sin considerar las discrepancias doctrinales, era ya rechazable. Pero es que además pronto se le acusó de calvinismo mal disimulado. Tal vez los jansenistas hubieran tendido un puente entre catolicismo y Reforma, pero es difícil saber si suponían un atisbo de progreso o una expresión de reacción. Lo cierto es que su enérgico combate en la

Francia de Luis XIV muestra cómo el conformismo y la sumisión eran ante todo máximas políticas y cómo las tesis jansenistas atentaban contra una, aún difusa, iglesia «nacional».

En un terrero culturalmente inferior se sitúa la represión de la religiosidad del pueblo. La moralización que se observa en la iglesia católica, y también en las reformadas, con especial intensidad en el Seiscientos, llevaba el germen de un cambio que abocaba al divorcio entre lo oficial y lo popular. Cuando sectores intelectualmente avanzados, como el partido devoto en Francia, se convencieron de que transigir con las adherencias profanas, incluso paganas, de lo popular era una suerte de traición al mensaje evangélico, sobrevinieron tiempos de represión. Si el catolicismo se autoafirmó por la vía del misticismo, escribirá K. Peter, el protestantismo se autodefendió con la subjetiva religiosidad del puritanismo.

Se olvidaba que la piedad del pueblo respondía a modelos iletrados y que la costumbre pesaba más que el desafío en las conductas desviadas. Aun así, lo desviado —y por extensión también lo superfluo y lo excesivo— se consideraba ya intolerable y, de paso, se arrinconaba a la religiosidad popular en el terreno peyorativo de la incultura. Se abría así una senda que transitaban ampliamente los ilustrados. Las prácticas religiosas populares manifiestan una minoría de edad merecedora de una firme reprensión. El pueblo por sí mismo no sabe lo que le conviene, las autoridades sí. En el siglo XVII no se llegó de pleno a esta idea, pero sí a la propuesta de modelos alternativos, fuertemente controlados, que trazaban sendas, si se quiere más estrechas, para la práctica religiosa de los fieles. Realidad aparte es el mundo colonial. En la América hispana la inferioridad del indio y su explotación bajo la fórmula de la encomienda se disfrazaron mediante las obligaciones espirituales agregadas a ella. Y respecto al trato de los negros, degradados hasta la consideración de mercancía, el padre Vieira llegaría a exclamar: «¿Acaso aquellos hombres no son también hijos del mismo Adán y de la misma Eva? ¿Tal vez estas almas no fueron redimidas por la sangre de Cristo?».

Establecido el principio de que no todo vale, el púlpito y el confesionario se emplearon a fondo con las conciencias y las conductas de los hombres, y eso que no siempre las homilias se hacían correctamente y a menudo los sermones, barroquizados, se perdían en circunloquios de difícil comprensión o en el detallismo circunstancial. El siguiente texto de J. Delumeau resume bien los mensajes que los fieles recibían desde el púlpito:

El sacerdote subía al púlpito, comentaba la fiesta del día y dirigía las oraciones públicas por el Papa, el Rey y el señor del lugar. Se recitaba el *De profundis* por los difuntos, el *Credo*, el Padrenuestro y los mandamientos. Acto seguido el sacerdote leía el calendario religioso de la semana, hacía públicos los próximos matrimonios, anunciaba los entierros, las procesiones y las peregrinaciones, leía las órdenes episcopales y las decisiones de las autoridades laicas que podían interesar a los habitantes, proponía iniciativas diversas y recogía a este respecto el sentimiento de la población. A veces atacaba a tal o cual fiel escandaloso.

Si los grandes santos del siglo XVI fueron ante todo fundadores, impulsores de nuevos modelos regeneradores del clero, los del XVII atendieron también a la regeneración de los laicos. Las misiones interiores juegan, en ambientes muy estudiados y concentradas en pocos días, con las mismas armas que la predicación y la confesión que a diario se dispensaba en los templos: los impulsos de estímulo y reacción, de premio y de condena, hábilmente manejados para conmover los espíritus y provocar los deseados cambios de conducta. Muchos fueron los misioneros que con un tesón, a veces no exento de ingenuidad, empeñaron sus vidas en la noble tarea de acercar las almas a Dios. Célebres fueron en este terreno las actuaciones de capuchinos y jesuitas, de filipenses y redentoristas; también, en el mundo protestante, las de metodistas y cuáqueros.

En esencia el verbo de los misioneros no difería mucho de la veneración de las imágenes sagradas. Se trataba de la voz y de la imagen del mismo Dios, concebidos no como algo ajeno a los hombres, sino como interpelaciones muy directas y aldabonazos de conciencia. Por eso, se complementaba tan bien la predicación con la exaltación de la imagen. Ciertamente, en un mundo como el católico, que hurtaba la lectura y la escucha de los textos bíblicos al común de los fieles, el sermón y la escultura religiosa, con su elocuencia, eran sucedáneos de la sagrada Escritura; para Quesnel era ésta la «leche del cristiano» y consideraba un derecho su lectura. En la Alemania protestante se idealizó la figura del laico lector de la Biblia en su lengua vernácula. Lutero fue, en palabras de T. Egido, «el apóstol bíblico en alemán»; la edición completa de la Biblia luterana en lengua germana data de 1534, mucho más extendida que la anterior traducción, fiel a la ortodoxia, de 1466. Ya H. Jedin había señalado como motor de la Reforma a la burguesía de las ciudades y a los intelectuales, una selecta parcela del laicado. Y J. Lortz llega más lejos al afirmar que «la Reforma es un levantamiento re-

volucionario contra la iglesia papal por parte de un movimiento teológico laico».

La Iglesia se reservaba la facultad de interpretar correctamente los mensajes sagrados. De ahí la profusión de libros devocionales, la *Imitación de Cristo*, el *Combate espiritual*, el *Despertador cristiano...* Piénsese que a los fieles no se les exigía más que el aprendizaje de un resumido catecismo que contenía lo esencial de la doctrina. La Biblia y su examen, fuente de la religión cristiana, se reservaba a un reducido sector de iniciados que, además, ostentaba el monopolio de la interpretación. El catecismo es una realidad tanto protestante (Lutero, 1529; Calvino, 1542) como católica (Canisio, 1555; Belarmino, 1597). Aunque Burke tiene la impresión de que «el catecismo jugó un papel menos importante en la vida religiosa de la Francia católica que en la de la Suecia protestante». Se trataba, según un prelado de ese último país, de «la Biblia del hombre común». Y no faltaban quienes, según testimonios aducidos por Scribner, comparaban al fiel leyendo la Biblia por su cuenta como un niño al que se deja usar un cuchillo con el que puede cortarse. El miedo a conocer tardaría siglos en superarse en los países católicos.

5. EL MUNDO DEL LAICO: RIQUEZA DE PROPUESTAS

En ese contexto y bajo las presiones descritas es como se va construyendo a lo largo de los tiempos modernos el horizonte mental del laico. Hubo experiencias, sobre todo a comienzos del Quinientos, que le confirieron cierto relativismo, donde la voluntad personal cobraba un valor especial. Experiencias religiosas que reforzaban el ámbito de lo individual, de lo privado, y que, consiguientemente, calaron en los sectores sociales ascendentes, como la burguesía comercial y financiera. Los mismos que se habían afanado en Alemania en construir edificios religiosos y fomentar símbolos cristianos al menos hasta 1520, dirá J. Lortz, «adornan también las fachadas de sus casas y sus interiores con importantes obras de arte». Y el interés religioso de la burguesía en la Francia del siglo XVIII se expone sin reservas por B. Groethuysen: «La religión es útil para la conservación del orden social establecido. La propiedad está mucho más segura bajo el amparo de la religión que bajo el de una moral laica emancipada».

Hoy cuesta admitir que la religión reformada —en concreto el calvinismo— dotó a la nueva clase social de una mística del éxito y

del trabajo que permitía amalgamar sus pretensiones socio-económicas con sus aspiraciones religiosas. Para T. Egido, «el calvinismo no iba creando condiciones económicas nuevas, se adaptaba a las existentes». Pero en cualquier caso, del mismo modo que los calvinistas se erigieron en algunos lugares, como partido anticatólico, en férreos resistentes del absolutismo regio, su peculiar concepción del hecho religioso desbrozaba la senda que llevaría al cristianismo por la vía del individualismo.

El transitar de la fe por el ámbito de lo privado y la participación popular en los grandes fastos religiosos, sin mayores compromisos, podían tener un denominador común: la incoherencia entre fe y obras. Es decir, por unas vías o por otras, la sociedad moderna camina irremediamente hacia la secularización. Se observa con claridad en la alta política. La Paz de Westfalia sancionaba una renuncia a los principios religiosos como esenciales en la conformación de la sociedad. Una sociedad fragmentada en lo religioso era viable en el campo político. Mucho antes la política exterior de Carlos V, inspirada en grandilocuentes principios de cohesión de la cristiandad, se había traducido en un continuo, y a veces mezquino, devenir a tenor de las circunstancias, acciones parceladas que poco tienen que ver con la defensa de un ideal superior.

Europa era cristiana, pero tal vez menos creyente, o menos teocrática. ¿Era ésta la triste herencia de una feroz intolerancia? Igual que los combativos pastores de la Reforma en el siglo XVI, los misioneros del siglo XVIII trataron de frenar ese progreso imparable. La eclosión de misiones se ha considerado inversamente proporcional al celo pastoral del clero parroquial. Mas sin éste los frutos de la misión se desvanecían, como acertadamente ponderaba san Vicente de Paúl: «Olvidan con facilidad los conocimientos que les han sido transmitidos y las buenas resoluciones que han tomado si no tienen buenos pastores que les mantengan en el excelente estado de salud espiritual al que han sido elevados». La acción misional, testimonial sí, apenas superó el nivel de enfervorizamiento fanático que rayaba casi en lo cómico. La figura de fray Diego José de Cádiz en la España finisecular es un ejemplo de este comportamiento. Y aun así, utilizando hábilmente los resortes de su persuasión —entre otros esa correspondencia entre lo que vivía y lo que predicaba—, su mensaje conectaba fácilmente con la mentalidad de las masas. Eran mensajes sencillos, pero acerados, adaptados a la mentalidad campesina. Los signos cuentan mucho: la quema de libros profanos, la erección de cruces —sacralización del espacio, triunfo sobre el paganismo o

la herejía—, las representaciones bíblicas y los cantos de arrepentimiento. Un profundo examen de conciencia y una absolución general escenifican la purificación individual, la catarsis colectiva. Los signos contaban mucho y en las misiones napolitanas encontramos a las gentes, escribe P. Burke, «con coronas de espinas sobre sus cabezas, cuerdas alrededor de sus cuellos y en sus manos huesos, cabezas de la muerte o pequeños crucifijos [...], descalzos y semidesnudos por las calles». Una religión-espectáculo se dirigía a conmover el alma de los fieles. En cualquier caso, los misioneros oscilan entre hombres sanguíneos y otros finamente metódicos. Había que tener todo previsto: las reacciones de arrepentimiento tanto como las de indiferencia.

Pero lo importante ahora es constatar que la convulsa y atractiva historia religiosa en la Modernidad había avanzado, generalmente con parsimonia, en el reconocimiento de los laicos. Los laicos eran el rebaño que había que pastorear. No hay pastor sin rebaño y esta sencilla aseveración se la tomaron muy en serio pastores y predicadores protestantes, obispos, religiosos y misioneros católicos.

La Iglesia tenía que ensayar nuevas respuestas a las expectativas de las nuevas realidades sociales. El imparable ascenso de la burguesía, por ejemplo, obligaba a replantear, cuando menos, las seculares tesis demonizadoras del afán de lucro y de la usura. Las crisis agrarias y epidémicas del siglo XVII exigieron respuestas valientes, a veces acciones heroicas. El mismo fortalecimiento del absolutismo acabó arrinconando al ultramontanismo —entre sus representantes la Compañía de Jesús se organiza como «una monarquía centralizada» (Delumeau)— a un oscuro, aunque militante, refugio nostálgico y testimonial. No fueron fáciles estas adaptaciones, pero sí necesarias. La Compañía de Jesús, extirpada de Portugal (1759), Francia (1764) y España (1769), fue la gran sacrificada en esta pugna.

La implicación burguesa en el seno de las iglesias, por más que se haya dicho con prejuicios que sus inclinaciones religiosas no superaban el carácter de un barniz superficial, trajo consecuencias inmediatas y muy interesantes. La designación de predicadores en el mundo reformado con una decidida intervención de los ayuntamientos, aún más la vigilancia de la moral y la supervisión de los servicios religiosos —príncipes y municipales se atribuyeron a sí mismos el *ius reformandi*—, el compromiso burgués en la recristianización de Francia que abanderaron los devotos —con una buena dosis de ultramontanismo— en el Seiscientos, el fomento en España o en Italia de asociaciones de laicos —las congregaciones jesuíticas, por

ejemplo, entrenadas en la concentración espiritual que significaban los «ejercicios»— con amplia participación burguesa... son otros tantos ejemplos de esa adaptación.

La militancia laica se hizo también por la base de la sociedad, incluso en el sórdido mundo de la marginalidad. Beatas y visionarios, expresión de un submundo que mantenía muy vivo el carácter mágico de la religión, expresan hasta qué punto se trasladaban hasta niveles intolerables las experiencias de la mística y el abandono en las manos de la providencia divina. En el mismo ceremonial, Roma optó por oficios sagrados ostentosos frente a los desnudos servicios litúrgicos que imperaban en las iglesias reformadas, pero en este sentido, como explica Scribner, el protestantismo bajo todas sus formas no tuvo más éxito que la cristiandad prerreformista a la hora de desarraigar una visión mágico-religiosa del universo sacramental.

Intolerable se consideraba la actitud capaz de prescindir de la capacidad ordenadora y directora del clero. La experiencia religiosa no era autónoma. Tenía su único y acertado sentido dentro de la Iglesia. Cualquier emulación en este sentido era automáticamente condenable. Claro que en este terreno la Reforma avanzó con mayor rapidez, no por una mejor instrucción del pueblo, sino, en general, por la devaluación social del papel del clero. Pero lo que en esos países perdieron de privilegios lo ganaron de especialización, o más exactamente profesionalización, lo que tal vez reforzara su autoridad moral sobre los fieles. Al inicial intento de revalorización del laico como un motor de la Reforma, se impusieron más tarde las necesarias vías de control y homogeneización de pensamientos y conductas.

La religiosidad ilustrada en el orbe católico contribuyó a afianzar esa senda abierta con anticipación en el mundo protestante. La privacidad del hecho religioso fue, voluntaria o involuntariamente, una de sus consecuencias. La purificación personal arrumbaba la catarsis colectiva; por eso, perdían su sentido prácticas como la pública y sangrienta penitencia o las concurridas rogativas en momentos de calamidad, expresión de un Dios terrible al que había que aplacar. Ahora lo metódico se imponía a lo sanguíneo, y mucho de esto último había en la religiosidad del pueblo. En la práctica religiosa también la razón habría de domeñar a la pasión. Lo contrario era fanatismo.

Algunos filósofos llegan más allá en el Setecientos. Sus propuestas de una religión natural, que a menudo deriva en un panteísmo, permitían establecer relaciones con la divinidad que desechaban la

mediación de la Iglesia. El filósofo invadió entonces el terreno del teólogo. Y ese desaire —¿desprecio?— hacia la Iglesia expresaba, sin embargo, las aspiraciones religiosas de los hombres al margen de la oficialidad. Para la iglesia institucional esta vía era, desde luego, un síntoma inequívoco de secularización.

Y ésta era la contradicción eterna respecto al mundo de los laicos, cuya vocación mundana, en el buen sentido de la palabra, los distanciaba del mundo clerical, de más elevadas aspiraciones en lo espiritual. Era la fuente de una gradación de las prácticas religiosas y, por consiguiente, de la santidad.

¿Se trata ciertamente de una vía de secularización? O más exactamente, ¿quiénes estaban en condiciones de dirigir la sociedad por la vía de la secularización? Es evidente que una cosa es revestir los sentimientos religiosos de nuevos ropajes y otra proclamar la autonomía personal respecto al fenómeno religioso. Ya L. Febvre en su esclarecedora monografía sobre Rabelais abordó esta interesante cuestión, afirmando, en pocas palabras, que el ateísmo era una premisa imposible en la Europa del Quinientos.

Pero no parece así para la del Seiscientos y la del Setecientos. Un abogado, en la segunda mitad del siglo XVII, comparece ante el párroco de Saint-Étienne-du-Mont, como recoge Delumeau, para declarar que ha profesado externamente la religión cristiana, «pero en el fondo de mi alma, yo creía que todo se trataba de una fábula, y no soy el único en sentir de este modo, ya que cerca de 20.000 personas en París tienen sentimientos parecidos». Libertinos, materialistas y otros pensadores, intelectuales laicos, desbrozaron esa senda que habría de llevar a las formulaciones filosóficas de los *esprits forts*. Así se jalonan las propuestas de una religión natural de Locke o Toland, el deísmo de Montesquieu o Voltaire y el materialismo de Helvecio o D'Holbach. Esa senda no es, en su pleno sentido, la descristianización, sino el libre pensamiento, lo que Hazard llamó la crisis de la conciencia europea. Más bien las formulaciones teóricas se tropezaron con algunas prácticas omisas en el seno de una sociedad en la que la presión de signo religioso se relajaba. Pero marcaban un progresivo divorcio entre la fe y la razón. Una secularización que, de forma recurrente, ponía de nuevo sus ojos críticos en Roma, centro de una iglesia, dirá Genovesi, «convertida en un espectáculo fastuosamente mundano y teatral». Alguien ha dicho que aquellos príncipes de la Iglesia eran más príncipes que eclesiásticos.

Y en este sentido, J. Delumeau propuso hace ya años la necesidad de redescubrir una geografía religiosa que pudiera arrojar luz

sobre la sucesión, en determinadas zonas, de propuestas heréticas de revueltas contra el diezmo, de «furias iconoclastas», de expansión del jansenismo o de brotes de anticlericalismo. Zonas de riesgo, en definitiva, aunque huyendo de todo determinismo.

Aun más, sólo podría hablarse de descristianización en sentido estricto si se considera aquella sociedad europea como intensamente cristianizada. Así lo ha proclamado G. Le Bras, para quien el término «descristianización» nace de la confusión entre sociedad cristiana e iglesia oficial, esto es, lo civil y lo religioso confundidos en el etéreo concepto de cristiandad. Pero tal vez nunca fue así. La Revolución francesa evidenció la brecha —escribe Delumeau— entre fe y conformismo; les siguieron la indiferencia y la hostilidad. Perdida la tutela del Estado y la presión ambiental, una parte de la sociedad se apartó de la práctica cristiana. El cambio fue más evidente en las ciudades; lento en el campo. La religiosidad tradicional se ha identificado desde entonces, y en general, con las prácticas mantenidas en las áreas rurales.

Cuando los mecanismos de control de conductas y conciencias se relajaron —la confesionalidad del Estado remite en la práctica en sentido inverso al avance del pastoralismo en la institución eclesiástica— afloraron tendencias que extendieron la indiferencia, cuando no la aversión, hacia el hecho religioso, o más exactamente hacia la Iglesia. Esto se ve con más claridad en la Francia dieciochesca, al menos respecto al resto del mundo católico europeo. El exacerbado confesionalismo del pasado y la estrecha alianza entre Trono y Altar jugaba ahora en contra de este último. El principio de jerarquía en la Iglesia corre paralelo al carácter absoluto de la realeza; son categorías sociales operantes, fácilmente reconocibles y conectadas. ¿Acaso no fue la Iglesia, y en concreto algunas de sus prácticas privilegiadas y opresivas, como la obtención del diezmo, objeto destacado en el abatimiento del Antiguo Régimen por parte de la Francia revolucionaria?

6. MODELOS DE VIDA CRISTIANA PARA LAICOS

Se ha dicho con frecuencia que el reforzamiento de los sacramentos en la iglesia católica postconciliar fue una reacción hacia el menosprecio que de dichas presencias divinas en la vida de los hombres se había hecho en los credos reformados. Es cierto, como también lo es la firme intención de mostrar con claridad la intervención divi-

na, descartando el mero carácter de alimento de la fe o simplemente de signo de cristiandad, como habían proclamado, respectivamente, Lutero y Zwinglio. Al sacramento imponían el valor de la asamblea, transmutada en el auténtico cuerpo de Cristo, como quería el segundo.

Los sacramentos, dirigidos al pueblo de Dios, como signo de identidad y de reafirmación de su carácter cristiano, exaltan la presencia de lo sobrenatural. Son un puente por el que el mismo Dios se asoma a la historia personal de cada uno. Así lo entiende el pueblo, así lo proclama la Iglesia y así es como los sacramentos se convierten en un medio más de sacralización de la sociedad católica.

Las iglesias reformadas habían cargado el acento en el hombre, en su fe, más que en los símbolos de presencia de la divinidad. La iglesia de Roma acentuó éstos, de forma que a la vez que afirmaba la sobrenaturalidad de los sacramentos, contribuía involuntariamente a mantener ciertas reminiscencias mágicas en la mentalidad de la gente; el sustrato animista de épocas antiguas aflora en ritos y encantamientos, profecías y supersticiones varias. ¿Qué decir de las inmersiones de reliquias o de la cruz, en Maguncia o en Caravaca? Pese a su «cristianización» o purificación, la Iglesia no había logrado desterrar ese «culto» a las fuerzas del clima y de la naturaleza con el que los campesinos pretendían ahuyentar sus temores, sobre todo el fantasma de la escasez y el hambre. Los miedos atávicos se incrementan ante muertes repentinas o muertos sin sepultura, desaparecidos en el fragor de batallas, en la confusión de la epidemia o bajo un cementerio de olas. Los hombres buscan entonces alguna señal, miran a Dios o se inclinan hacia lo mágico-tradicional; al sacrificio o al maleficio, en palabras de Delumeau. Lo pagano perdura, a veces se impone «lo infracristiano» como gusta llamarlo Lortz. Es la antigua táctica de la «acomodación», la misma que bendijo como navidad la fiesta del solsticio de invierno y como san Juan la del solsticio de verano.

Ante esto, la Iglesia apuesta por unos principios religiosos reforzados y públicamente exaltados. Tanto más cuanto que los sacramentos afianzaban el papel mediador de la Iglesia. En líneas generales, y exceptuando algunos casos, no hay sacramentos sin la presencia de la Iglesia. Es ésta la que tiene el monopolio de infundir el espíritu divino sobre las almas de los fieles; es ésta la que marca sus vidas con ciertos ritos de «paso», los sacramentos, que marcan las etapas de sus vidas.

La eucaristía, elevada a la máxima categoría entre los sacramentos, será el centro de la nueva estrategia de cristianización. La pre-

sencial real, material y permanente de Cristo, gracias a la transubstanciación, en medio de su pueblo, de su iglesia, era un principio tan sugerente como para desperdiciar su enorme potencial de persuasión. La exaltación de la eucaristía y el cuidado esmero con que Roma fijó hasta en sus mínimos detalles el decurso de la celebración eucarística muestran esa importancia pastoral. Hasta el punto de captar la sensibilidad popular, más acostumbrada a devociones icónicas, en torno al santísimo Sacramento. Su veneración, de latría o adoración —negada por los protestantes—, alcanza cimas apoteósicas. Las Cofradías del santísimo Sacramento, al menos en Francia, se usaron como medios para atraer a los varones hacia la práctica sacramental.

El triunfo de la eucaristía era también el triunfo del clero. El ejercicio de adoración eucarística de las cuarenta horas es unas veces sencillo y otras fastuoso, rodeado de grandes efectos exteriores dirigidos a conmover. La procesión del Corpus Christi es una de las pocas que gozan de carácter litúrgico y cuya promoción corresponde al propio clero. Sólo los ministros ordenados tienen capacidad de consagrar, sólo los ministros ungidos pueden portar en público la sagrada forma, sólo ellos la administran correctamente. El triunfo de la eucaristía es también afirmación de la jerarquía. Es significativo que a la vez que Lutero hacía desvanecerse a la iglesia institucional, comenzó a negar la validez de los sacramentos y a relajar la disciplina. En las solemnes procesiones eucarísticas, en las que participaba la sociedad entera —cada uno en su lugar—, se visualiza perfectamente ese criterio de orden y ese principio de jerarquía. Las laboriosas clases urbanas, guiadas por hábiles eclesiásticos, levantaban suntuosos altares al paso del Santísimo, altares de profundo contenido teológico, pero ¿eran capaces ellos mismos de desentrañarlo sin dificultad?

Si el santísimo Sacramento lograba tocar la fibra de la ternura y el fervor en el pueblo, la práctica de la caridad tocaba la de una necesaria solidaridad. El siglo XVI necesitaba crear, pero también subsistir. Era una obligación de la Iglesia asegurar la subsistencia de las personas, aliviar sus sufrimientos y paliar sus males. Esta actitud, que representa en el fondo su vocación de amortiguación de las desigualdades sociales, era ampliamente reconocida por el pueblo.

Algunos santos de la «Contrarreforma» europea llevaron la práctica de la caridad, inequívocamente cristiana, hasta una consideración casi-sacramental: Juan de Dios, Vicente de Paúl, Camilo de Lellis... De este último menciona Delumeau el castigo impuesto a un

padre —de no oficiar misas por un tiempo— a causa de no haber limpiado el vaso de un enfermo, mientras que para Vicente de Paúl «cuidar a un enfermo es orar». Algunos signos conmueven por su heroicidad, como el «beso franciscano», que se daba sobre llagas purulentas de enfermos como muestra de caridad. Aquel mensaje calaba profundamente en el pueblo, que, como se ha indicado, a través de la fórmula cofrade, reforzó esta virtud con profusión y creatividad.

Lo importante para la iglesia jerárquica era ofrecer modelos de piedad sobre la base de que era imposible el hecho religioso al margen de la Iglesia. La idea del místico matrimonio entre Jesucristo y la Iglesia se explotó profusamente. Hijo de Dios y de la Iglesia, el pueblo fiel debía ver a un padre en su pastor. La dignificación de la figura episcopal desde comienzos de la Modernidad avanza en esa dirección.

Las visitas pastorales son un mecanismo de control. En ellas la Iglesia muestra su interés por dominar la situación, muestra su autoridad sin fisuras, pero a la vez presenta la imagen del padre solícito que acude a las necesidades de sus hijos. Nunca ponderaremos lo bastante el valor de cercanía entre pastor y rebaño que tenían tales visitas, en las que cuerpo y cabeza se hacían uno y visible.

Un correlato de esas visitas pastorales al más alto nivel eran las protagonizadas periódicamente por los obispos —más exactamente sus representantes— ante las plantas del papa. Las visitas *ad limina* son una exteriorización más de ese principio de jerarquía y una garantía de unidad en el seno de la Iglesia.

Los sacerdotes diocesanos ejercían por delegación del prelado el ministerio pastoral. Ese afán de dignificación alcanzaba por igual —cada uno en su nivel— al episcopado y al clero en general. Célebres son las acusaciones contra los clérigos tales como las de concubinato, que salpican en el siglo XVI, según las visitas pastorales, a un tercio del clero renano o a un cuarto en los Países Bajos. Obispos y clérigos estaban llamados a la ejemplaridad, otra cara externa del principio de jerarquía, pues mayor es la exigencia para quien ocupa un lugar más elevado en el escalafón. De ahí los reiterados mandatos para desterrar del clero la compañía de mujeres, los juegos y tabernas, la blasfemia y las fiestas; en España, las célebres corridas de toros.

La trayectoria del clero español desde la época de los Reyes Católicos ofrece una buena muestra de ese proceso. Era más fácil, desde luego, siquiera sea por la limitación de su número, operar en el ámbito del episcopado. La otra cara del regalismo que supuso el derecho de presentación de candidatos a las mitras era la idoneidad

—con excepciones— de los propuestos. A la madurez de los prela-dos debía corresponder también la de los clérigos. Las medidas contra las profanidades clericales tomadas por Fernando e Isabel expresan con claridad cuánto había que reformar en este terreno. Algunos clérigos fueron desterrados. En la diócesis de Verona se encarceló a los sacerdotes díscolos; en Bélgica fueron expulsados los más escandalosos a comienzos del Seiscientos.

Muy extendida se hallaba la imagen de un clero omiso y poco ejemplar. Sería el caballo de batalla durante toda la Edad Moderna: combatir el «aseglaramiento» de los clérigos. Sus costumbres, sus vestidos —se insiste una y otra vez en que lleven ropa talar— y sus diversiones son objeto de examen. Los miran las autoridades y también el pueblo. Su diferenciación debe traducirse en dignidad. Los seminarios, cuyo funcionamiento rara vez rebasó en España el nivel de la mediocridad, afrontan una formación, al menos sobre el papel, especializada. Pero los logros fueron muy limitados y en buena parte del mundo católico su aparición es tardía. Los obispos se esmeran en la selección de candidatos; a ellos correspondía la dispensación de órdenes sagradas. Una y otra vez se insiste en el deber de residencia —que evitaba, entre otros objetivos pastorales, la tan criticada acumulación de oficios y rentas eclesiásticas— y algunas de las faltas del clero —la solicitud, por ejemplo— caen bajo la órbita del Santo Oficio. La residencia conlleva cercanía y familiaridad, pero ambas se atenúan cuando la labor clerical cae en la rutina o queda en manos de una legión de tenientes y vicarios, «proletariado eclesiástico de horroroso volumen y de ínfima calidad», los había calificado Lortz para la Alemania del Quinientos. Muchos vivían y vestían como los propios campesinos y a veces practicaban oficios manuales para sobrevivir. Proverbiales eran la rudeza y las omisiones del clero rural. Quinientas almas por párroco en la Francia de comienzos del siglo XVIII, según L. Perouas, parece aceptable, pero enmascara lógicas desigualdades. Lo mismo ocurría en España, donde las diócesis del sur rebasaban, y algunas ampliamente, la cifra del millar de fieles por cada cura hacia 1787. La abundancia de misiones en el reino de Nápoles parece un signo de una cristianización más deficiente en esta zona que en el resto de Italia.

Dignificar la vida clerical era una necesidad para la Iglesia, máxime cuando ellos gozaban del «monopolio» de la misa, en la que los fieles representan un papel subordinado. La santidad ha de ser una cualidad indispensable del clero, una cualidad de la «ciudad de Dios». Los ilustrados lo miraron desde otra óptica, también utiliza-

rista, pero para el Estado. José II, por ejemplo, suprimió las órdenes contemplativas invirtiendo sus bienes en el sueldo de los sacerdotes y en la creación de más parroquias. Un signo de los nuevos tiempos.

Abogaban por curas mejor formados y mejor retribuidos. A eso respondieron en España los planes de curatos diseñados por el gobierno en las décadas finales del Setecientos. Los ilustrados abordaron, en general, con optimismo esa deseada mejora del clero —menos número, pero más calidad—, optimismo que inunda las propias palabras de J. Delumeau: «Ahora el sacerdote de parroquia se ocupa con tenacidad de la mejora espiritual de sus ovejas. Restaura y mantiene la iglesia, cuida de su propiedad, enseña el catecismo, se esfuerza en dar esplendor a las ceremonias, alienta o crea cofradías y *pequeñas escuelas* y se consagra al servicio de los pobres».

No me detendré en estos aspectos reformadores del clero, sino en el juego nunca gratuito de las palabras. Un clérigo aseglarado era un ministro que se degradaba a sí mismo. La barrera entre el seglar y el clero —entendida en términos de superioridad/inferioridad— es una barrera real y tangible, que subyace al discurso religioso de la iglesia católica.

7. DE ARRIBA ABAJO: PROPUESTAS PASTORALES

Los esfuerzos de dignificación clerical reseñados chocan, empero, con una realidad que podemos calificar de «pastoral de rutina». La espiritualidad del pueblo sencillo se mantiene en la Europa católica en unos términos generales de mediocridad. Tal vez sea fruto de un exacerbado confesionalismo que se conforma con una especie de religión-ambiente, compartida por todos, aunque estancada en niveles de superficialidad y a veces de indiferencia. Tal vez importara menos creer profundamente que confesarlo de forma inequívoca. En este sentido, la exigencia para el pueblo fiel no parecía abrumadora.

El pueblo encajaba en el esquema trazado por la Iglesia. Un esquema desplazado desde arriba hacia abajo. La cura de almas se iba delegando escalón por escalón y los religiosos tenían en este sentido la obligación de cooperar con las autoridades diocesanas. La rutina religiosa estaba preñada de gestos, ritos y símbolos que proclamaban la condición cristiana de las gentes. El precepto dominical, la comunión por pascua florida —con un cumplimiento cabal, por ejemplo, del 99 por ciento en la problemática diócesis de La Rochela en 1648—, el ayuno y la abstinencia —podían alcanzar hasta 160 días

del año, aunque eran dispensados por bula papal—, la abundancia de días festivos —con tendencia a su reducción desde finales del siglo XVII— o el sonido cambiante y envolvente de las campanas —«ciudades sonoras» las consideró P. Goubert gracias al efecto de las lenguas de bronce— formaban parte de una cotidianidad que el pueblo asumía como propia sin grandes renuencias. Y poco más, a no ser el conocimiento rutinario de los mandamientos y de oraciones tales como el padrenuestro, el avemaría, el credo o el «Yo pecador».

Por lo demás, como se desprende de los testimonios de algunos párrocos, los fieles eran negligentes sobre todo en cuestiones morales y muy inclinados a lo temporal. Constituyen la «ciudad del mundo», bondadosos, laboriosos, caritativos, honrados, pero laicos.

El propio clero asumía el doble papel de educar y catequizar al pueblo. La misa dominical —misa mayor, misa *pro populo*— era el lugar idóneo para enseñar la doctrina. De ahí las controversias para lograr un uso adecuado de las homilias. Las primeras letras se aprenden a menudo en las parroquias; sus encargados, en general poco preparados para ello, eran en virtud del derecho canónico los sacristanes. Las cofradías de la doctrina cristiana, promovidas con frecuencia por los jesuitas, se emplearon en el campo de la enseñanza. A los niños se les enseñaba la doctrina cristiana en el templo y a renglón seguido se les hacía recitarla en la calle, de forma especial en la cercanía de lugares donde se cometían pecados públicos. Por supuesto, hubo experiencias novedosas en este sentido, escuelas populares, como las promovidas por san José de Calasanz o las «dominicales» de san Juan Bautista de la Salle. En cualquier caso, en aquella sociedad se aprendía a hablar orando a Dios.

Frente a fórmulas tradicionales de la piedad del pueblo, como son las hermandades y cofradías, se propusieron en el mundo católico otros modelos más elaborados. Sus raíces hay que buscarlas en el vasto ambiente de renovación de finales del siglo XV, en formulaciones como los Hermanos de la Vida Común —de la que salieron los reformadores de Verona y la orden de los teatinos, entre otros frutos— y, en general, en las diversas manifestaciones espirituales de la llamada *devotio moderna*, iniciada en los Países Bajos y extendida por Alemania, principalmente entre grupos laicos. Eran una alternativa a las tradicionales cofradías.

Pero esas nuevas experiencias de piedad, convenientemente diseñadas y dirigidas desde arriba, transmiten ahora los valores seguros de una reafirmada iglesia católica. Obedecen al espíritu de Trento y a sus estrategias pastorales. La extensión de las escuelas de Cristo o

de las congregaciones seculares promovidas por la Compañía de Jesús, los movimientos de corte eucarístico, destacando especialmente la Adoración de las Cuarenta Horas, las célebres «rondas del pecado mortal», destinadas a persuadir de los pecados públicos utilizando la inocencia infantil, entre otras experiencias, nos remiten a esas nuevas formulaciones, sin el arraigo popular que las tradicionales, pero como claro testimonio de una iglesia que veía en el pueblo un inmenso campo pastoral del que no podía inhibirse.

Esas iniciativas, más allá de las estrictas celebraciones litúrgicas, se ubican en un lugar intermedio entre lo oficial y lo popular. Beben en el primer nivel, pero se abren al segundo. Ciertamente, esas nuevas iniciativas cuentan con el respaldo laico, desde luego, pero no masivo, como las grandes manifestaciones de la religiosidad popular. Tienden puentes y a la vez muestran iniciativas pastorales diferenciadas, propuestas para grupos bien delimitados, por su extracción social o por su nivel intelectual. Gremios y oficios, burgueses, profesionales diversos..., cada uno debe encontrar las propuestas religiosas adecuadas a su estado, con unas directrices marcadas por el clero. Y ello pese al estigma de poca inclinación a la religión que pesaba sobre ciertos trabajos, marinos, buhoneros, taberneros, arrieros o comediantes. Una cofradía de comediantes en la España moderna causaba irrisión incluso a ilustrados avanzados como Jovellanos.

¿Contribuyeron a una clericalización de la sociedad? Aunque no de forma intencionada, sí lo hicieron. Clericalización en el sentido de uniformidad, de prioridad de unas prácticas, consideradas menos contagiadas, sobre otras. Una reacción positiva a la imagen negativa que a menudo transmitía el clero. Iniciativas pastorales, generadoras de inquietud, frente a las omisiones de otros pastores, a las limitaciones de su formación y de su actuación, a la debilidad de su vocación y a la indiferencia en el desempeño de su ministerio. Todo eso podía soslayarse en un marco rígido marcado por la centralización. No otra cosa se hizo como derivación del concilio. Un catecismo oficial, un poco antes un *Índice de lecturas prohibidas*, una liturgia homogénea —gracias al *Misal* y el *Breviario* comunes—, un nuevo calendario, una sola versión autorizada de la Biblia, el mecanismo centrípeto de las visitas *ad limina*, las congregaciones romanas especializadas en diversas materias y las nunciaturas permanentes eran otras tantas garantías de estabilidad. Por supuesto, también la difusión de la bula *In coena Domini*, auténtica bestia negra para el absolutismo regio y regalista. Trento fue el refrendo de esa clericalización, indudable garantía de orden, frente a la vaga idea del sacerdocio uni-

versal o la negación de los votos religiosos. Quedaba que el rebaño del Señor aceptara esas pautas, que viera su bondad no sólo en el terreno de las ideas firmes sino también de las obras ejemplares.

En su actuación con el mundo laico reluce lo mejor y lo peor del clero; en suma, su complejidad y riqueza interna, sus grandezas y sus miserias. Tal vez convenga indicar, para situar en sus justos términos este razonamiento, que el clero era ante todo un estamento, un grupo privilegiado al que se accede por libre elección y por múltiples motivaciones. La vocacional no se descarta, pero tampoco otras de diversa índole. Hasta qué punto el clero era un refugio ante las precariedades materiales o una salida digna para determinados grupos sociales ha sido profusamente analizado por la historia social.

8. DE ABAJO ARRIBA: PERVIVENCIA DE LA PIEDAD POPULAR

Hay, no obstante, otra tendencia contradictoria con la anterior, que nace desde abajo y lo hace, como es habitual en estos casos, con especial vitalidad e incluso virulencia.

El mundo de la Reforma ofrece magníficos ejemplos de ello. Las tesis anabaptistas, la respuesta violenta de los campesinos alemanes, la implicación de las comunidades parroquiales en la designación de predicadores o las tesis de John Knox en Escocia contra una monarquía absoluta incompatible con el absolutismo divino, son algunas manifestaciones de un pueblo que sí tenía algo que decir. Con independencia de otras valoraciones y lecturas posibles, son la expresión de un interés popular por el hecho religioso, del que se siente protagonista. El pueblo no estaba dispuesto a que se le arrebatara el poder de elección y de decisión, por más que ese protagonismo se tornara nocivo para las iglesias, incluso las reformadas, y su sentido de la jerarquía.

Expresaba su fe de forma espontánea o meditada, de forma exteriorizante, casi siempre grandilocuente. El Barroco dotó de un efectismo sin tasa a las manifestaciones populares de piedad. Esclafamientos, sublimación artística, juegos de luces y colores, oración y veneración, la imagen y la palabra perfectamente conjugadas, viéndose físicamente en lo que se cree, multitud de elementos postizos que dan vida a las imágenes, deslumbramientos, elocuentes silencios y desgarradoras prédicas..., todo un mundo de histerismo, de impresiones fascinadoras, alteradoras del orden natural de las cosas, un bombardeo de sensaciones que registran alborotadamente los senti-

dos, que traducen en emociones dirigidas a conmover, a mover los espíritus. Resortes psicológicos muy estudiados en las misiones interiores y que, en cierto modo, hacen suyas las celebraciones populares, callejeras y masivas.

Pocas veces se desbordaron los afanes populares, pero cuando lo hicieron, pudieron mostrar actitudes de clara rebeldía y disidencia, aunque con profundas raíces religiosas. Lo religioso seguía conformando en gran medida los discursos sociales y políticos de una época turbulenta.

Esa rebeldía y disidencia llegaba a traducirse en una subversión de los valores establecidos rodeada de cierto halo sobrenatural. Así surgieron claras muestras de mesianismo y apocaliptismo. El caso de Thomas Müntzer es paradigmático. ¿Acaso no era atractiva para los sectores inferiores de la sociedad la propuesta de una «república cristiana», libre de estructuras y de monopolios, elegida por el pueblo, inspirada en el Evangelio? Su anticlericalismo de bajos fondos entronca con aquel de Hans Böhm, que aconsejaba matar a palos a los curas. Manejaban un lenguaje en cierto modo nuevo, pero peligroso.

Y qué decir del anabaptismo, dispuesto a volver del revés, como un calcetín, el orden establecido en virtud de la Palabra divina, entendida plenamente como liberadora. Aquellos iluminados milenaristas sabían mover los resortes psicológicos del pueblo; de ahí su arraigo entre gentes campesinas, poniendo voz a sus frustraciones, incitándolas a tomar la espada. No a las mediaciones, no al Estado ni a la Iglesia, no a la jerarquía ni a los sacramentos —que las representan—, no a la propiedad privada... ¿No es la aspiración del reino de Dios en este mundo? ¿La expresión de un pueblo de sacerdotes, profetas y reyes? Con razón se ha subrayado el comunismo cristiano y la anarquía subyacente a estas propuestas. Hubo quienes pensaron que esos ideales estaban ya al alcance de la mano.

Las masas respaldaron muchos de estos movimientos. No era una cuestión de incultura, como a veces se ha dicho, sino más bien de sintonía de ideas e impulsos que en el fondo tienen ese deseo perturbador del principio de jerarquía. A su modo, y a veces inconscientemente, las gentes afirmaban con vigor su pertenencia activa al pueblo de Dios.

También las muestras de credulidad fueron numerosas. Milagrería, promesas, exvotos, creencias y dichos populares, sortilegios..., muestras todas ellas de una fe sencilla y, frente a la adversidad, angustiada. Una religión como aquella, traducida en infinidad de sen-

timientos, trataba en todo momento de hacer propicia a la divinidad, de ganarse mediante la persuasión la voluntad divina. Religión utilitaria y propiciatoria que atendiera a las necesidades de los hombres en tiempos de precariedad.

Por eso lo sobrenatural es algo cercano al pueblo, expresado con sencillez en la vida cotidiana, rodeado de multitud de símbolos, medallas y cruces, escapularios y rosarios, oraciones y jaculatorias, cruces y hornacinas callejeras, símbolos religiosos en las puertas de las casas o en las lápidas sepulcrales, miles de grabados y estampas piadosas, promesas y votos..., más allá se extendía el amplio campo del deseo de milagros, las profecías y visiones. Las epidemias se contaban con enfervorizaciones, las sequías o inundaciones, con rogativas, las plagas agrícolas, con curiosos rituales de bendición de los campos, a veces hasta cuatro veces al año. En una concepción maniquea de lo trascendente, esos ritos se dirigían a lograr el acercamiento de Dios tanto como el alejamiento del demonio.

¿Se engañaban aquellas gentes? Las categorías del presente no sirven para valorar adecuadamente aquellas actitudes. Ciertamente, incurrieron en desviaciones, pero el pueblo necesitaba esa cercanía de Dios que trajera calma y sosiego a sus vidas. Eran las necesidades primarias las que peligraban en determinadas ocasiones, y para ellas había que granjearse el favor del cielo. En esa mediación se reconocía el papel de la Iglesia, pero a menudo se iba más allá, llegando a niveles infracristianos o abiertamente paganos. Surgía entonces la superstición, la superchería, incluso la brujería; hasta seiscientos procesos de brujería —la mitad sentenciados con penas capitales— se cuentan en el cantón de Lucerna entre 1400 y 1675. Condenados estos fenómenos por la Iglesia, sin embargo denotan ese deseo profundamente humano de buscar el remedio ante la necesidad. No estuvieron exentos de estas realidades los países católicos ni los reformados. La disciplina en este sentido era garantía para la supervivencia de las iglesias, las únicas capaces de «administrar» la dimensión sobrenatural de los hombres.

Ciertamente, huyendo de las grandes formulaciones teológicas, el pueblo necesitaba una religión taumatúrgica, propiciatoria. Imágenes, devociones, ejercicios piadosos y gracias espirituales representan distintas mediaciones, tan explotadas por la iglesia romana como «protecciones —escribe T. Egido— contra el miedo a lo que de veras importaba: la condenación eterna». Un «eterno adiós» al mundo pide a los seminaristas Tronson, rector de la Compañía de San Sulpicio. Los resortes del miedo se explotaron hasta la saciedad.

Al pueblo creyente se le presentaron infierno y purgatorio como lugares físicos de espantosa crueldad. El culto a las ánimas del purgatorio, extendido por todas las parroquias, se materializaba en pinturas y esculturas en las que los torsos humanos se hallaban envueltos por las llamas.

Ante las grandes calamidades, la jerarquía y las autoridades civiles se unían al clamor del pueblo. Las grandes procesiones de rogativa exteriorizaban, entre sus participantes y ante todos los asistentes, el orden social del mismo modo que lo hacían las celebraciones solemnes y gozosas. El cuerpo social, de la cabeza a los pies, reafirmaba su condición cristiana y su encuadramiento en un orden social querido por Dios. Las grandes procesiones de rogativa exaltaban tanto los valores religiosos como los políticos y sociales.

La última razón de todo se buscaba en Dios y, reconociendo su condición de todopoderoso, se hacía depender, en el terreno teórico y en ocasiones también en el práctico, la prosperidad de los pueblos de esa cercanía o propiciación de la divinidad.

Sin embargo, las conmociones eran momentáneas y, superados los momentos psicológicamente más opresivos, volvía a mostrarse la cara más festiva de la cultura popular. El rigor moralizante que atravesó a la iglesia católica desde la últimas décadas del siglo XIX nos impide apreciar hoy en su justa magnitud la tolerancia generalizada en los tiempos modernos en relación con las costumbres del pueblo. Eran una válvula de escape; aún más, su diversión era signo de prosperidad.

No faltaban en sus manifestaciones prácticas subversivas, en el terreno simbólico se entiende. El carnaval encarna perfectamente esa actitud transgresora. La Iglesia trató de corregir sus efectos y de impedir que sus manifestaciones salpicaran a la cuaresma; al fin de cuentas ésta se imponía siempre sobre don Carnal. Hubo hasta quienes veían en el carnaval un clima coadyuvante a la hora de hacer más eficaz el carácter penitencial de la cuaresma. Por eso, no se abogó, al menos de forma masiva y decidida, por la supresión del carnaval, una fiesta espontánea, pero controlada, perfectamente delimitada incluso dentro del calendario religioso. Si entre protestantes el carnaval se aprovecha para arremeter contra el abyecto Papado, los católicos alemanes lo celebran quemando la efigie de Lutero.

Y no faltaron entre las críticas del pueblo las dirigidas a la Iglesia. Retrutada en ellas a veces de forma descarnada, evidenciaban una actitud reflexiva entre la masa, capaz de distinguir lo positivo de lo negativo, la incoherencia entre las ideas y las obras. La crítica al

orden eclesiástico era consustancial a la mentalidad del pueblo, que guiado por el sentido común sabía construir su propia visión —o visiones— de la Iglesia, como algo que le incumbía, porque se sentía miembro de ella, a veces tal vez reprimido por ello, otras abiertamente apoyado. Por eso, la vena satírica contaba en este terreno con una amplísima tradición. Cultivada y tolerada, manifiesta tanto una conciencia crítica como un sano sentido del humor —«malicias de frailes»—, necesario para afrontar la vida cotidiana. En el fragor de la Reforma abundaron estampas satíricas que todos comprendían; vilipendiaban a un Papado codicioso, inculto, inmoral y demoniaco, frente a la santidad de Lutero. La parodia acabó «santificándose» y ya en el siglo XVII se vuelve contra lo profano, contra lo popular. A partir de 1650 sitúa Burke esa inflexión: «reforma dentro de la Reforma», protestante o católica.

Pero no conviene magnificar ese criticismo. Las múltiples manifestaciones por parte del pueblo de una religión gestual no hacen más que abundar —a veces hasta el exceso— en los valores y actitudes que les son transmitidos por la jerarquía, como responsable de su progreso espiritual. La disciplina pública es una manifestación penitencial. Las romerías, la expresión de la devoción a María y a los santos. Las peregrinaciones muestran un deseo de conversión. La efusión de cera o de incienso son expresión de veneración a la divinidad; también los cohetes y las ofrendas abundantes.

Lo religioso está muy presente en la vida de los hombres, los saludos cotidianos, los ritmos de la cosecha, la oración callada, la mención del nombre de Jesús (que garantizaba una buena muerte en caso de fallecimientos repentinos)... Puede convenirse, como ya se apuntó, que aquélla era una cristianización muy superficial, pero ni se necesitaba más ni se exigía más en una sociedad sacralizada, en unos Estados que vivían bajo el signo de la confesionalización.

9. EL SIGLO XVIII: NUEVOS ENFOQUES RELIGIOSOS

El interesante mundo de la Contrarreforma se mostró creativo desde el punto de visita pastoral. Una creatividad surgida desde arriba, pero sensible a los nuevos tiempos. De la misma forma que hubo prelados muy señalados en la labor pastoral, entendida ahora como deseo de acercarse al alma del pueblo creyente, también surgieron y se diversificaron numerosos institutos religiosos deseosos de dar

solución a los problemas observados de falta de instrucción, deficiencia sanitaria o extendida pobreza.

Muchas fueron las iniciativas, en un terreno, el de los religiosos, donde se iba imponiendo la acción a la contemplación. En este sentido se movían entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo y consecuentemente intensificaron su actividad en favor de los laicos. Se anticiparon al concepto ilustrado de «utilidad», aunque ésta fuese una utilidad a lo divino. Mucho es lo que había que hacer para mejorar el mundo y justo era comenzar cuanto antes.

No nos detendremos en este sugestivo campo de las nuevas fundaciones, presididas tanto por máximas espirituales como de utilidad. Únicamente señalaremos el papel que nuevamente se concede a la mujer en el seno de las órdenes religiosas. Reservadas hasta entonces para la clausura, poco a poco, muy paulatinamente es verdad, se incorporan a la acción social de forma más activa y no exenta de moralización. La labor educativa de las ursulinas —con un cuarto voto consagrado a la instrucción de las jóvenes— y las salesas o la asistencial de las Hijas de la Caridad muestran bien algunas vías dentro de esa realidad. Respecto a estas últimas, recuerda J. Delumeau, san Vicente de Paúl decidió que vistieran como mujeres del pueblo, sin velo, y que tuvieran «por monasterios las casas de los enfermos [...], por celda una habitación alquilada, por capilla la iglesia parroquial, por claustro las calles de la ciudad».

Esa moralización es más que evidente en el ingente movimiento misional de la segunda mitad del siglo XVII y de la centuria siguiente. Había que ganar las almas de una en una, o mejor de comunidades enteras. El mundo rural es ahora el principal foco de atención, sobre el convencimiento de que las zonas urbanas ya contaban con abundante número de clérigos, pero también sobre la idea proverbial de la rudeza de las gentes del campo.

Las misiones eran tanto más intensas cuanto más marginales eran las zonas visitadas. Y curiosamente arreciaron cuando mayor era el cerco para un clero regular tachado de ocioso y fanático; las misiones dieciochescas son en cierto modo el canto de cisne de las órdenes religiosas. La eclosión de estas iniciativas, que contaron incluso con órdenes nuevas como los redentoristas de san Alfonso María de Liguorio, marca la nueva estrategia de una iglesia en busca del pueblo. Lo busca ¿como juez o como padre? Ambas cosas a la vez, pues la bondad y el temor son dos resortes hábilmente utilizados por los misioneros.

La atmósfera de sobrenaturalidad que creaban trasmutaba durante unos días la cotidianidad del trabajo y de la diversión. Era

como si la misma divinidad hubiera invadido el lugar en cuestión y así lo hacían notar los predicadores. Conmoción interior, impacto de imágenes y de frases, actos colectivos, manifestaciones de fervor rayanas en el fanatismo..., todo para conseguir despertar las conciencias, para reconducirlas por el camino recto. Una conversión real y definitiva era el ideal perseguido, una conmoción momentánea solía ser el fruto obtenido. No obstante, la repetición periódica de estas misiones, respetando los ritmos cronológicos de las estaciones y de la liturgia, debieron dejar posos en aquellas sociedades. Pese a la rutina que acabó inexorablemente por dominarlas, contribuyeron a una mejor cristianización de la vieja Europa.

El conservadurismo —en el sentido de conservar costumbres y tradiciones— del mundo rural, pese a sus aspectos negativos, había sido un magnífico antídoto para el avance de la Reforma. Así lo presenta Scribner para el caso polaco y sus tradiciones nativas, para el español, con su religión tradicional, e incluso para el francés, sobre el que también pesaron el carisma real y su tradición sagrada. Con solemnidad pidió el Tercer Estado al rey en los Estados Generales de 1614 una ley que estableciera con rotundidad que «no hay poder en la tierra, sea cual fuere, espiritual o temporal que tenga derecho alguno sobre su reino». El galicanismo era también patrimonio del pueblo llano.

Confluyen en el Setecientos los deseos de reforma en el seno de la Iglesia y los que se pregonan fuera de ella. Es la época de reafirmar el papel superior del clero secular en relación con la cura de almas —con modelos de santidad como Juan Nepomuceno o Francisco de Sales—, del optimismo en la mejora de las conductas religiosas, en la extensión de las conferencias morales y espirituales entre los clérigos para atender con corrección sus diarios quehaceres. Su celebración se constata ya en la archidiócesis de París en el último tercio del siglo XVII. ¿Cómo no establecer una relación entre esas conferencias morales y las «lecturas proféticas» para laicos en el mundo calvinista? Un clero renovado, en suma, al servicio de la Iglesia y del Estado, capaz de afrontar los nuevos retos pastorales.

El siglo XVIII vino a traer nuevas propuestas. No completamente nuevas, pues es claro el entronque con vías de piedad individuales, razonadas e intimistas ya observadas en los siglos XV y XVI, e incluso antes. Dos aspectos de la espiritualidad, por su relación con el mundo de los seglares, interesan ahora. El primero es enseñar a orar; la relación íntima con Dios requería aprender a rezar. Pero orar correctamente es ante todo adaptar la actitud perso-

nal a la voluntad divina. Una oración incoherente con la conducta es una oración vacía.

En segundo lugar, la intelectualización del mensaje religioso. Razonar los principios de la fe era más de filósofos que de teólogos y suponía, de entrada, un menoscabo para el secular monopolio de lectura e interpretación de las sagradas Escrituras por parte de la Iglesia. Por supuesto, este proceso sólo estaba al alcance de unas pocas mentes instruidas, pero aun así constituyó un peligro para la cohesión del rebaño de Dios.

Claro que estas propuestas de espiritualidad no son lo más llamativo de la Ilustración. La política regalista —llevada más en la teoría que en la práctica hasta el control absoluto de la Iglesia en sus aspectos temporales por parte del Estado— marca la verdadera batalla en el seno de la religión católica en la Europa dieciochesca.

Y, por supuesto, esa política regalista —en atención a las máximas de orden, razón y utilidad principalmente— hizo suyas en gran medida las orientaciones episcopales sobre la religiosidad del pueblo, de forma que el Estado potencia ahora la política represiva de la Iglesia en este terreno.

No falta en ello una inquietud religiosa, un deseo de purificación de prácticas ancestrales. Es la disputa entre lo nuevo y lo viejo llevada al terreno de los comportamientos religiosos. Ciertamente, se vislumbra una nueva sensibilidad religiosa que, de momento, es sólo patrimonio de unos pocos. La oración mental, el prescindir de mediaciones —a veces de la misma Iglesia—, el rechazo a las formas rituales, a la solemnidad de un culto vacío de contenido... son algunas de sus características. Muy intelectualizada todavía, esta forma de comprender el hecho religioso sería decisiva para el futuro. De entrada su superioridad —por intelectualidad, veracidad y coherencia— marcaba distancias con la religiosidad del pueblo. Mayoritaria todavía ésta, pronto comenzará a operarse un cambio de mentalidad que acabará arrinconando la piedad popular hacia el terreno de la marginalidad, de la rutina, de la huera tradición y, a veces, hasta de la zafiedad.

Herida esa religiosidad del pueblo, la oleada desamortizadora en España y, en general, el vendaval liberal no hicieron otra cosa que agrandar la brecha y minusvalorar la presencia cofrade dentro de la Iglesia y de la sociedad. La razón se imponía al sentimiento y la ortodoxia de las creencias a las formas tradicionales del sentimiento religioso. Muchas cofradías —invitadas a seguir la senda de la laicización— y, en general, muchas iniciativas populares naufragaron en

esa tormenta. Así se ha puesto de manifiesto para las cofradías provenzales por M. Agulhon y algo parecido cabría decir de las españolas. Cuando resurgieron se encontraron con un drama añadido: formas antiguas que buscaban su encaje en propuestas nuevas. El mundo contemporáneo acabó dando un perfil propio al mundo de la piedad popular.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Petición ciudadana de un predicador en la localidad alemana de Giengen an der Brenz (h. 1525)*

La fe proviene de la audición; la audición, de un sermón; y el sermón, de un predicador. Si el predicador se presenta ante su audiencia con un trigo puro sin paja, sus compañeros de mesa comerán el más fino de los panes blancos; si este pan se digiere, formará una sangre clara, refinada y natural; una sangre buena otorga una buena constitución; una buena constitución trae salud permanente; la buena salud da buen trabajo y el buen trabajo trae honor y alabanzas. La Palabra de Dios es ese buen pan blanco que nos presentan los predicadores; el pueblo son los compañeros de mesa que escuchan la Palabra de Dios [...]

Ése es nuestro humilde deseo y petición en nombre de Dios al inestimable consejo, un predicador cristiano, recto, virtuoso y temeroso de Dios [...]. Si el inestimable consejo lo cree útil y bueno, nos gustaría que fuera el reverendo Hans, el vicario, por la razón siguiente: hasta ahora ha presentando la Palabra de Dios con fe a toda la comunidad. Y si el inestimable consejo ve en ello dificultades financieras, pediremos al consejo le retenga durante algún tiempo a nuestras expensas [...]. Pero si el inestimable consejo no lo aprueba, desistiremos de nuestra petición como súbditos siempre voluntariosos y obedientes [...]. El inestimable consejo no debería prestar atención al hecho de que, al decir de algunos, sea una persona desconocida y desdeñable, que no es ni doctor ni maestro en Teología [...] porque las sagradas Escrituras están selladas para todo sabio, poderoso o erudito de este mundo que nunca las haya entendido y no las entenderá hasta el fin del mundo [...] Por ello nada importa si es doctor en Teología o no, o si es obispo, o papa, o porquerizo o cualquier otra persona desdeñable.

(P. Johnston y B. Scribner, *La Reforma en Alemania y Suiza*, Akal, Madrid, 1998, pp. 41-42.)

2. Ordenanzas de la Cofradía Sacramental de la parroquia de Santa Cruz de Madrid (1557)

Capítulo primero, que habla de quando saliere el Corpus Domini a visitar algún doliente.

Primeramente queremos y ordenamos que cada y quando que el Corpus Domini saliere de la Iglesia a visitar algún enfermo, todos seamos obligados de ir a la Iglesia, oyendo la señal que nuestro maiordomo hiciere o por su mandado, esta señal con voluntad del cura o su theniente de la dicha Iglesia para que todos vamos acompañando el Cuerpo de Nuestro Señor, el Redemptor Jesuchristo, con nuestros cirios encendidos en las manos, e si el dicho maiordomo no viniere a hacer la dicha señal e dar la cera no teniendo justa excusa, y el cofrade sea obligado a venir so la dicha pena de cinco maravedís como dicho es, no teniendo justa causa.

Otro sí, ordenamos que porque nuestro Señor Jesuchristo sea servido e loado, todos seamos obligados de tener candelas encendidas en las manos el Jueves de la Cena al cerrar el Sto. Cuerpo de Nuestro Redemptor Jesuchristo, para le adorar e dar gracias, y el que faltare que no viniere estando en la villa, si no se despidiere de los quatro que el cavildo rigieren e no diere razón muy lexítima, no le sea dada licencia, e que pague de pena por cada una de estas tres cosas que faltare media libra de cera.

(Biblioteca Nacional [Madrid], Ms. 13366.)

3. Carta de Su Majestad al cardenal arzobispo de Burgos sobre abusos en Semana Santa (1575)

Hemos sido informado que en la Semana Santa en encerrando el Santísimo Sacramento, se ponen, a las puertas de las iglesias y en las calles y plaças donde acude más gente, tablas de golosinas y cosas dulces para los que van a las estaciones, para que si quisieren quebrantar el ayuno no les falte la ocasión y así hay pocos que guarden el ayuno de aquellos días. Y que fuera de esto, en las tiendas de confitería y de otras comidas regaladas, se vende más aquellas noches que en algunos meses, y hay tanta priesa al vender y comprar como la suele haver al pan en tiempo de hambre, y que desto se lleva a las iglesias para las mujeres reboçadas y se da como ferias. Y que la noche que se quedan a ver las procesiones de los disciplinantes, y otras que suele haver en esa ciudad, son grandes las disoluciones y maldades sensuales que se hacen, sin perdonar los templos ni el tiempo santo ni a las indulgencias, y que todo anda turbado de la oscuridad de la noche y debaxo del título de religión se suelta tanto la licencia de los perdidos y mundanos que son estos días y noches las que más indignan y ofenden a Dios nuestro Señor, por ser los pecados cometidos en esta saçón en tiempo donde mayor obligación tenemos todos de servirle y en que mayor reverencia se le deve. Y que así se le haría por servicio y mandar proveer esto de manera que pues la raíz de todo este daño toma fuerças de andar de noche en esta turbación de tiem-

po las mujeres, que ellas se estuviesen en sus casas y de día visitasen los templos en forma honesta y de noche se recogiesen a sus casas y que no hiciesen madrugadas a las estaciones, y que juntamente se prohibiese que estos días no se vendiesen estas golosinas y regalos ni huviese tienda abierta dellos.

(Biblioteca Nacional [Madrid], Ms. 6371.)

4. Misión simbólica celebrativa del triunfo sobre los protestantes (1597)

Habla de las Quarenta Horas que se celebraron en el lugar de Ennemassé en el año de 1597, a las cuales acudió número increíble de personas y, entre otras, la Cofradía de los Penitentes de Annesi, la más antigua de todas las de Saboya; la qual aunque distaba una jornada, teniendo noticia de que se avía de erigir una Cruz alta en la eminencia de un camino real que va a Ginebra, en la cercanía de Ennemassé, hallándose muy temprano en la iglesia, en la qual aviendo los cofrades comulgado por mano del Ilustrísimo Señor Obispo, le acompañó también asimismo en la procesión, para dar principio a las dichas Quarenta Horas, con la procesión del lugar de Chablais, en la qual avía ya grande número de nuevos convertidos, que fueron como las primicias de la grande cosecha que se ha hecho en este mismo país y el de Ternier.

Y al anochecer los cofrades de Annesi, bolviendo devotamente al oratorio, cargaron en sus ombros la Santa Cruz, la qual desde la mañana estaba compuesta y bendita, y caminaron con ella un largo trecho hasta el sitio en donde se avía de plantar, cantando con esta dulce carga, con voz muy devota, el hymno *Vexilla Regis prodeunt*, teniendo siempre a su lado a el Ilustrísimo Señor Obispo, seguido de una multitud innumerable de pueblo [...] Y enarbolado el Santo Estandarte [...], después todos los cofrades, aviendo recibido la bendición del Ilustrísimo Señor Obispo y, a su imitación, venerado con mucha devoción la Santa Cruz, tomaron con muy buen orden y silencio el camino de vuelta a Annesi. Santo y devoto espectáculo, que hizo llorar a muchos de los más endurecidos que le vieron.

(*El estandarte de la Santísima Cruz de Nuestro Redentor Jesu-Christo, compuesto por el glorioso San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Ginebra*, Imp. del Convento de la Merced, Madrid, 1738, pp. 13-14.)

5. Predicación en la Baja Bretaña del padre Michel Le Nobletz (1610)

Se encontró con gran número de mujeres que barrían con todo cuidado la capilla más próxima a su pueblo, y que, una vez hecho esto, echaban al aire todo el polvo recogido a fin de obtener que el viento fuera favorable y facilitara el retorno de sus esposos o hijos que se hallaban trabajando en la mar. Otras tomaban las imágenes de los santos que había en las capillas, y las amenazaban con todo tipo de malos tratos en el caso de que no les con-

cedieran un pronto y feliz retorno de las personas queridas. Y, en efecto, cumplían sus amenazas, flagelando las santas imágenes o metiéndolas en agua cuando no obtenían todo lo pedido... También se veía a muchas otras que tenían cuidado de vaciar todo el agua que se encontrara en su casa, cuando en ella había algún difunto, para evitar que el alma de éste se ahogase; otras colocaban piedras cerca del fuego que toda familia tenía costumbre de encender la víspera de San Juan, a fin de que sus antepasados vinieran a calentarse a gusto junto a ellos... En estos mismos lugares era costumbre corriente arrodillarse ante la luna nueva y pronunciar en su honor la oración dominical. También se acostumbraba a ofrecer una especie de sacrificio a las fuentes públicas, consistente en que cada persona ofrecía un pedazo de pan recubierto de mantequilla a la de su pueblo, durante el día primero del año; también este mismo día se ofrecía a las fuentes, en algunos lugares, tantos pedazos de pan como personas había en una familia, y se podía deducir cuáles de ellas iban a morir durante el año que acababa de empezar por la forma característica en que flotaba sobre el agua el pedazo de pan que habían echado en su nombre. Sin embargo, la mayor parte de las ofrendas que hacían al espíritu maligno eran francamente abominables. Esta pobre gente, lo mismo que los maniqueos creían en la existencia de dos principios, el de las cosas buenas y el de las cosas malas.

(J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, p. 199.)

6. Estatutos de la Compañía del Santísimo Sacramento de París aprobada por Luis XIII (1630)

El fin principal de la Compañía es orientar su intención y formar sus acciones tanto en común como en particular, cada uno según su posibilidad y condición, a la gloria de Dios y especialmente rendir un singular homenaje, culto y reverencia a la santa Eucaristía.

La Compañía estará compuesta de prelados y eclesiásticos seculares, de señores, de gentilhombres y de personas de toda condición a las que se les considere apropiados para trabajar por la gloria de Dios y por la salvación del prójimo de acuerdo con el espíritu de la Compañía [...]

Los cofrades de esta Compañía cuidarán de asistir todos los días al Santo Sacrificio de la Misa con gran humildad y sentimiento verdadero de la presencia de Jesucristo [...]

Visitarán hospitales, prisiones, pobres vergonzantes, para consolar en la medida de lo posible a los enfermos, los encarcelados, los necesitados, y de acuerdo con el informe sobre la situación de los encarcelados que presenten a la Asamblea, ésta verá si hay alguien a quien se le pueda hacer salir mediante la súplica o el dinero.

Si alguna persona habla irreverentemente o se pasea en la iglesia, se tratará con prudencia de reconducirla hacia el respeto obligado al lugar y a la presencia de Dios a quien allí se debe adorar.

Y puesto que Dios es grandemente deshonrado en este siglo en el que estamos por los ateos, deístas, libertinos, herejes y cismáticos, jugadores y blasfemos de su santo Nombre, y por otros muchos impíos, se tratará, mediante amonestaciones caritativas y buenos ejemplos, de conducirlos al camino recto; si resultan incorregibles, se les amenazará con advertir a los magistrados y, si es preciso, se hará.

Cuando alguien se halle entre personas que hablen con desprecio de las cosas santas y sagradas, que ridiculicen las palabras de la Santa Escritura, o hablen mal de nuestro santo Padre el Papa, de los eclesiásticos y de los religiosos, del Rey y de los magistrados, se les reprenderá dulce y discretamente.

(Th. Wanegffelen, *La France et les français. XVIIe-milieu XVIIe siècles. La vie religieuse*, Ophrys, Paris, 1994, pp. 87-88.)

7. Los vivos interpelan a los muertos en las misiones populares de la Francia moderna

Estrategia del jesuita Julien Maunoir, misionero en Bretaña (1697)

Cuando la procesión llegó al lugar, los vivos comenzaron a interrogar a los muertos reprobados: el auditorio quedó conmovido por las preguntas, que interesaban a todo el mundo; pero las voces lúgubres, que expresaban los suplicios de los condenados, saliendo de debajo del teatro, como del fondo del abismo, asustaron tanto a la población, en número de más de cuatro mil personas, que todos se golpearon el pecho y adoptaron la nueva resolución de hacer penitencia y evitar el pecado.

Interrogatorio de Jean-Marie de Lamennais, misionero en Bretaña (h. 1815).

El día que se celebraba el oficio de difuntos, salía después del oficio, seguido por unos hombres que llevaban un ataúd y por todos los fieles, como si se tratara de un entierro. Ante una fosa abierta, hacía depositar el ataúd, lo abría, sacaba de él algunos cráneos y, como antaño el padre Maunoir, los interrogaba. —*Tú ¿quién eres?* —*Soy un padre de familia, un hombre honrado.* —*¿Cuál es tu suerte?* —*Estoy en el infierno.* —*¿Cómo puede ser eso?* —*Tenía hijos, descuidé su instrucción y su santificación; están perdidos; Dios me ha reclamado su alma, estoy condenado.* —*Y tú ¿quién eres?* —*Soy la mujer de este hombre; compartí sus faltas, compartí su suplicio, estoy condenada.* —*¿Y tú?* —*Mi padre y mi madre os han respondido: estoy condenado.* Y los tres cráneos, sucesivamente, rodaban a la fosa de donde no saldrían más.

(L. Châtellier, *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 73 y 320.)

8. *Plática del jesuita J. Dutari llamando a la misión*
(principios del siglo XVIII)

No sabéis bien cuán enfermas están vuestras almas, pues dice el Espíritu Santo que el que aparta los oídos de oír la palabra divina o la ley, su oración será execrable, ni Dios la podrá oír ni la podrá sufrir: *Qui declinat aurem suam, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*. ¿Qué será, pues, de estos enfermos? ¿Qué ha de ser si Dios no les oye? Morirán, morirán sus almas, si ya no están muertas. Y lo más tremendo es que aun después de muertas, en el día del juicio, dice Dios que no las ha de oír: *Tunc invocabunt me, et non exaudiam*. Entonces me invocarán a mí y no las daré oídos. Ahora no quisieron oír mi palabra, pues yo tampoco oiré entonces sus clamores: *Nescio vos*, no os conozco, no sois mis ovejas, porque si fuerais mías, hubierais venido a oír mi palabra: *Oves meae vocem meam audiunt*. Apartaos, pues, a la mano izquierda, al rebaño del demonio: *Oves a dextris suis, hedos a sinistris* (Math. 25, 32).

Y porque no penséis que esto sólo para en castigos de la otra vida, refiere no pocos aún de esta vida el Padre Hortigas, conocido misionero y escritor de nuestra Compañía, en su compendio de las Misiones. Una mujer ya anciana dijo al principio de la Misión: Buen sermón oye quien guarda su casa. Quedó sola en ella y el primer día de los sermones al volver de la iglesia, la hallaron muerta. Otro dijo: Yo por una carga de leña tengo de ir, que ya sé cuánto dirán los Padres. Así lo hizo, pero al primer golpe se cortó medio pie, se le pudrió la pierna y murió en el hospital. Otro dijo en Daroca: Yo poco ocuparé la iglesia, harta gente va. Y mientras se explicaba la doctrina, limpiando un pozo, cayó la tierra y le reventó [...] Cuidado, pues, señores, que con decir estamos ocupados nos podemos engañar a nosotros y a otros, pero no a Dios.

(Archivo Histórico de la Compañía de Jesús [Granada], Cód. 55.)

9. *Un mismo lenguaje pastoral para tres auditorios distintos:*
religiosas, clérigos y seglares (segunda mitad del siglo XVIII)

Carta pastoral sobre la moderación del sentimiento de las religiosas (1767)

No es de menor importancia el silencio. Los santos fundadores de las religiones lo consideraron como la piedra fundamental de la vida religiosa, lo dexaron sumamente encargado, y dispusieron que se guardase con mucho cuidado en los claustros, dormitorios, oratorios y en todas las oficinas. Tubieron muy a vista lo que dixo el Apóstol Santiago: *Si alguno piensa que es religioso y no refrena su lengua, se engaña y es vana su religión*. Tan importante es el silencio que muchos varones experimentados y de grande espíritu han creído que para reformar una religión bastaría reformarla en el silencio; porque entonces cada uno cuidaría de sí, cesarían las quejas, las murmuraciones, los congresos, las conversaciones, las familiaridades y las amistades particulares, y se emplearía útilmente el tiempo en oración y otros piadosos ejercicios.

Carta pastoral sobre la concurrencia a las diversiones profanas (1773)

Y en verdad, si los eclesiásticos no quieren cerrar los ojos a toda luz, no pueden dexar de confesar que, habiendo elegido a Dios por su porción y herencia, renunciando al mundo, no les es permitido tomar parte en sus vanos y profanos pasatiempos, y que deben dexar a los amadores del siglo los placeres y gozos mundanos, de corta duración, engañosos, de ninguna solidez y llenos de disgusto y amargura; y con su abstracción y desprecio manifestar que aspiran a otros gozos más puros, permanentes y capaces de llenar el corazón, y que tienen su placer y satisfacción en otras cosas muy superiores a las que arrebatan y se llevan tras sí a los del mundo.

No pueden asimismo ignorar que los seculares notan de espíritus ligeros, vulgares y poco ajustados a los eclesiásticos entregados a los pasatiempos del mundo, y pierden el concepto de los que buscan su recreación en funciones ajenas de su estado.

Carta pastoral sobre los desórdenes del carnaval (1783)

Bien veo, hijos míos, que pronuncio un juicio de muerte contra un gran número de personas christianas que pretenden juntar estas dos cosas, penitencia y placer, mundo y cielo, cruz y deleites; mas no le pronuncio yo, sino las divinas Escrituras. Venid y abrid estos sagrados depósitos de la verdad, y no hallaréis sino maldiciones y anatemas pronunciados contra los gozos, placeres y engañosas felicidades del siglo. Unas veces nos ponen delante a Jesu-Christo clamando con aquellas terribles palabras: ¡Ay desdichados de vosotros que ahora reís, porque después lamentaréis y lloraréis! Otras veces nos advierten con el Apóstol que si vivimos según la carne, moriremos. Otras nos proponen por cabeza y modelo a Christo, varón de dolores, y nos dicen que la condición de los miembros debe ser la misma que la de la cabeza, no pareciendo bien un miembro delicado baxo una cabeza coronada de espinas [...] Apaga sobre todo el espíritu de caridad, y por consiguiente todo el espíritu del Evangelio. No esperéis hallar en un hombre entregado a los placeres un corazón compasivo.

(Colección de las cartas pastorales y edictos del Excmo. señor don Felipe Bertrán, obispo de Salamanca..., Imprenta de Sancha, Madrid, 1783, vol. I, pp. 145-146, 160-161, 420-422.)

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Santaló, C., Buxo i Rey, M.ª J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular*, 3 vols., Anthropos, Barcelona, 1983.
Angelozzi, G.: *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia, 1978.

Arias de Saavedra, I. y López-Guadalupe Muñoz, M. L.: *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Universidad de Granada, 2002.

Bée, M.: *La croix et la bannière*, 3 vols., Paris, 1991.

Black, Chr. F.: *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, CUP, Cambridge, 1989.

Châtellier, L.: «À l'origine d'une société catholique. Le rôle des congrégations mariales aux XVI^e-XVIII^e siècles»: *Histoire, Economie et Société* 27 (1984), pp. 203-220.

Christian, W. A., 1991: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991.

De Pablo Maroto, D.: *Espiritualidad de la baja Edad Media*, Espiritualidad, Madrid, 2000.

Egido, T.: «La religiosidad de los españoles del siglo XVIII», en *Coloquio Internacional «Carlos III y su tiempo»*, Madrid, 1990, vol. I, pp. 767-790.

Fiorani, L. (coord.): *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società committenza artistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984.

Flynn, M.: *Sacred charity: confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*, Cornell University Press, New York, 1989.

Froeschlé-Chopard, M.-H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1980.

Ginzburg, C.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik, Barcelona, 1982.

Johnston, P. y Scribner, B.: *La Reforma en Alemania y Suiza*, Akal, Madrid, 1998.

Laboa, J. M.^a: *Los laicos en la Iglesia*, BAC, Madrid, 2003.

Le Bras, G.: *Études de Sociologie religieuse*, 3 vols., PUF, Paris, 1956.

López Muñoz, M. L.: «Control estatal de las asociaciones de laicos (1762-1814). Aspectos legales de la extinción de cofradías en España», en *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Instituto «Juan Gil-Albert», Alicante, 1991, pp. 341-359.

Mantecón Movellán, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.

Mestre Sanchís, A.: «Religión y cultura en el siglo XVIII español», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979, pp. 583-743.

Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

Pinto Crespo, V.: «Una reforma desde arriba: Iglesia y religiosidad», en Equipo Madrid de Estudios Históricos, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 155-188.

Rodríguez Mateos, J.: «Las cofradías y las Luces: decadencia y crisis de un fenómeno», en Comisaría de la Ciudad de Sevilla para 1992, *La Sevilla de las Luces*, Sevilla, 1991, pp. 132-147.

Rumeu de Armas, A.: *Historia de la previsión social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos [1944]*, El Albir, Barcelona, 1981.

Sánchez Herrero, J. (ed.): *Las Cofradías de la Santa Vera-Cruz*, Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza, Sevilla, 1995.

Sánchez Mantero, R. et al.: *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Universidad de Sevilla, 1988.

Scribner, B., Porter, R. y Teich, M. (eds.): *The Reformation on national context*, CUP, Cambridge, 1994.

Vovelle, M.: *Piété baroque et déschristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Plon, Paris, 1973.

Wanegffelen, Th.: *La France et les français. XVI^e-milieu XVII^e siècles. La vie religieuse*, Opreys, Paris, 1994.



Marat, Jacques-Louis David.

XI

EL ESTAMENTO ECLESIAÍSTICO EN LA EUROPA MODERNA

Arturo Morgado García

1. LA CURIA ROMANA

1.1. *Los papas*

En una organización tan jerarquizada cual lo fue la iglesia católica de la Modernidad, no estaría de más dedicar algunas líneas a quienes detentaron el puesto de mayor poder y responsabilidad, es decir, los papas. Entre los años de 1540 y 1770 vemos sucederse en el solio de San Pedro a un total de 29, todos ellos, obviamente, de origen italiano, predominando los Estados Pontificios y la Toscana. Como no podía ser menos, para llegar a papa será determinante una procedencia social relativamente conspicua: de hecho, solamente encontraremos a dos pontífices de origen humilde, Pío V y Sixto V, y ambos llegaron al Papado durante la segunda mitad del siglo XVI, momento en el que el ascetismo contrarreformista estaba en todo su apogeo. Pero los restantes pertenecerán a las élites sociales italianas: Paulo III era de la familia ducal de los Farnesio; Paulo IV, miembro de los Carafa, un destacado linaje de barones napolitanos; el padre de Gregorio XV era el conde de Pompeio; Inocencio XIII y Benedicto XIII eran hijos de duques; familias nobiliarias como los Castagna, Rospigliosi, Ottoboni, Pignatelli, Albani, Corsini y Rezzonico verán ascender al Papado a Urbano VII, Clemente IX, Alejandro VIII, Inocencio XII, Clemente XI, Clemente XII y Clemente XIII, respectivamente. Y cuando no se trata de grandes linajes nobiliarios, nuestros papas procederán de importantes familias del patriciado urbano italiano, compuesto por

banqueros, juristas, profesores, mercaderes, oficiales y notarios, y así será el caso de Julio III, Marcelo II, Pío IV, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Inocencio IX, Clemente VIII, León XI, Paulo V, Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VII, Clemente X, e Inocencio XI.

De hecho, el carácter aristocrático del Papado se hizo más marcado durante la época barroca, y a partir de 1590 se convertiría en un coto cerrado para las élites italianas, que contarían a su favor con un eminente estatus familiar, un fuerte poder económico, e importantes conexiones sociales, sin olvidar tampoco el papel desempeñado por el talento y las cualidades intelectuales individuales. De este modo, el papa-tipo de este período habrá nacido en el seno de una familia bien situada, tanto por el lugar ocupado en la jerarquía social como por sus relaciones, estudiará preferentemente una carrera jurídica, obtendrá en su momento el apoyo de un patrón que le transmitiría su cargo eclesiástico por medio de resigna, compra o nombramiento, ejercería una serie de oficios en la Curia y llegaría finalmente al colegio cardenalicio, donde sus conexiones políticas, su carácter acomodaticio y su habilidad podrían determinar el convertirle en papable. Hay excepciones, no obstante, a este esquema: Alejandro Farnesio (Paulo III) fue elevado al cardenalato gracias al apoyo de su hermana Julia, amante de Alejandro VI, en tanto que Michele Ghislieri (Pío V) estuvo vinculado a la Inquisición romana y fue elegido pontífice por su fama de santidad y rectitud. Ciertamente que ambos hombres representan dos polos absolutamente opuestos, el mundano Renacimiento y la ascética Contrarreforma, y la realidad es que la mayoría de los papas se situaron en un punto intermedio, tratándose de individuos que se dedicaron fundamentalmente a la carrera legal, que no dejaba lugar a grandes escándalos, sirvieron durante muchos años en la diplomacia y la administración papal, y se formaron en las artes del patronazgo y las redes clientelares en la Curia romana. La importancia desempeñada por la jurisprudencia se observa en sus *curricula*, ya que frente a 19 papas doctores en derecho civil o canónico, solamente nos encontraremos con tres teólogos. Tan sólo cuatro pontífices fueron miembros de órdenes religiosos: Paulo IV fue cofundador de los teatinos, los dominicos vieron cómo sus hijos Pío V y Benedicto XIII llegaron al solio pontificio, en tanto que los franciscanos lo conseguirían con la figura de Sixto V, otro papa de origen humilde.

Evidentemente, el perfil de los pontífices de la Modernidad experimenta grandes transformaciones durante este período, de manera que el modelo de papa renacentista, con sus inquietudes hu-

manistas y artísticas y a menudo dominado por los escándalos, ha dejado paso a un papa austero y ascético, propio de los primeros tiempos de la Contrarreforma, y que será un modelo de corta vida, y, finalmente, a un papa barroco que previamente ha sido jurista, cortesano, administrador, diplomático y cardenal, convirtiéndose la Curia papal en la meta última de la aristocracia y las élites urbanas italianas, para las cuales la llegada de uno de sus miembros al Papado era la culminación de todo un proceso de acumulación de riqueza, cultivo del patronazgo y ejercicio de cargos, y, al durar este proceso varias generaciones, se esperaba que el nuevo papa hiciera todo lo posible por aupar a su familia. Y, de hecho, actuaron tal como se esperaba de ellos, convirtiéndose la Curia papal en una institución que permitió el ascenso social de numerosos linajes. De este modo, familias como los Farnesio, Boncompagni, Peretti, Sfondrati, Aldrobrandini, Borghese y Barberini abandonaron sus raíces iniciales de *condottieri*, comerciantes, granjeros, patricios, abogados y profesores para adquirir tierras y títulos, y convertirse en la nueva nobleza italiana. Es muy sintomático el ejemplo de los Borghese, que de juristas y oficiales urbanos se convirtieron en una típica familia de terratenientes nobiliarios en tan sólo dos generaciones, siendo la clave de este proceso la llegada al papado de Paulo V (Camilo Borghese) en 1605, que recompensaría a su linaje con todo lo que el sistema de patronazgo podía proporcionar: los sirvientes de su familia llevaban las armas de las tropas papales y fueron exentos de impuestos, sus vasallos no podían ser juzgados por tribunales ordinarios salvo en caso de herejía y ofensas capitales, la familia compró numerosas tierras en torno a Roma, el cardenal Borghese se hizo con una buena colección de libros. A través del nepotismo, los enormes recursos de los Estados Pontificios constituyeron un patrimonio parcialmente redistribuido entre varios linajes a través de exención de impuestos, acumulación de beneficios, regalos y acceso a cargos.

1.2. Los cardenales

Tras los papas, los cardenales constituyen la élite de la jerarquía católica, y, al igual que ellos, serán fundamentalmente de origen italiano, sobre todo en el siglo XVI. Los escasos extranjeros serán mayoritariamente españoles o franceses, testimoniando el enfrentamiento entre las dos grandes potencias por el dominio de Italia. Naturalmente, desde el punto de vista sociológico los cardenales procederán mayoritariamente de la aristocracia y el patriciado urbano, y predominarán los titulados en alguna carrera jurídica.

Se han cargado mucho las tintas en torno a los abusos cometidos por la Curia cardenalicia durante los brillantes tiempos del Renacimiento, y lo cierto es que es difícil eximir a nuestros cardenales de los mismos. Acumulación de cargos eclesiásticos, bien obispados o beneficios menores, alienación de propiedades de la Iglesia en beneficio propio acudiendo a contratos comerciales o a disposiciones testamentarias, uso y abuso del nepotismo... En este sentido, entre 1512 y 1549 los cardenales consiguieron transmitir a miembros de su familia un total de 32 abadías, 148 obispados y 20 cardenalatos, e incluso en tres ocasiones hombres vinculados familiarmente con ellos llegaron al Papado. Uno de estos típicos linajes cardenales será el de los Campeggio, iniciado con el cardenal Lorenzo Campeggio, que verá cómo dos hermanos reciben un obispado, un hijo un cardenalato y otro un obispado, un tío otro obispado, y dos nietos otras dos diócesis. Pero el nepotismo no solamente afectaba a los cargos eclesiásticos, sino que alcanzaba a todos los oficios públicos de los Estados Pontificios, siendo frecuente en la primera mitad del siglo XVI que los oficiales de la Curia romana, los gobernadores y castellanos de las fortalezas de los Estados Pontificios, los capitanes de galeras y de la guardia de palacio, y los castellanos de Sant'Angelo, contasen con algún pariente cardenal.

Un fundamento esencial del poder de la Curia cardenalicia radicará en la posibilidad de acumular grandes riquezas gracias al favor de reyes y pontífices, y ello permitirá que nuestros cardenales adopten todas las pautas del modo de vida de la muy alta nobleza: elevados ingresos, ingentes deudas, suntuosos palacios organizados como pequeñas cortes principescas con la presencia de parientes, criados, amigos, colaboradores, esbirros, pintores, músicos, bufones y astrólogos, la práctica de un mecenazgo artístico y cultural que se encontrará en la base de numerosas creaciones del Renacimiento, acumulación de objetos suntuarios y de prestigio cultural, como libros y colecciones artísticas, ejercicio del patronazgo entre los allegados..., todos ellos serán los elementos que configuren un tren de vida principesco, como exigencia social ineludible, y como deseo de testimoniar frente al exterior el peso de la propia influencia, la reputación personal y familiar, y la dignidad de la propia función. Pero no perdamos de vista que la magnificencia que viene impuesta a la condición cardenalicia se inscribe en todo un programa que pretende adecuar la imagen de Roma a su nueva función de capital de los Estados Pontificios y de toda la cristiandad, por lo que la creación en torno a la corte papal de una constelación de cortes satélites con-

tribuye a aumentar este esplendor. Su potencial económico favorecerá el mantenimiento de este tren de vida: en 1571 las rentas del Colegio cardenalicio totalizaban el millón de escudos de oro, y no es extraño que los papas insten continuamente a la residencia en la Curia, por cuanto la economía romana dependía estrechamente del elevado tren de vida de unos cardenales que construían palacios y villas, embellecían los edificios religiosos y erigían iglesias, colegios y oratorios, siendo casi indispensable para el ejercicio de algún oficio en la Curia el contar con la protección de algún cardenal.

Evidentemente, la Reforma católica trajo vientos de reforma a la Curia cardenalicia, y Pío V pretendió promover al cardenalato a hombres investidos de un talante menos mundano. Con el tiempo, acabarían desapareciendo los comportamientos abiertamente escandalosos, sustituidos por la adopción de un estilo de vida más adecuado a la dignidad eclesiástica de los purpurados y a la compunción devota de la cultura contrarreformista. Persistiría, empero, el nepotismo, que seguirá perviviendo a través de la figura del cardenal nepote, que actúa como un vicepapa dirigiendo la política extranjera, la secretaría de Estado y la correspondencia con los nuncios. Solamente en 1692 este nepotismo sería abolido por medio de la bula *Romanum decet pontificem* de Inocencio XII. Ello no impedirá que en el ámbito del sacro Colegio, cuyo número será fijado en setenta miembros por Sixto V (1585-1592), persistan los sobrinos de los papas, que se llamarán de vez en cuando Borromeo, Aldobrandini o Barberini, los abusos del sistema benefical y las dinastías cardenales reclutadas entre la aristocracia romana, las familias papales o las casas principescas: un Piccolomini y un Carafa aún serán nombrados cardenales en 1844, un Borromeo en 1868, un Chigi en 1873. En cualquier caso, será el obispo y no el cardenal la figura que protagonice la reestructuración de la iglesia postridentina, lo que nos revela cómo la Curia constituye más un ámbito estrechamente ligado a las élites sociales italianas que un fermento de transformación activa en el interior de la iglesia católica.

2. EL RECLUTAMIENTO DEL CLERO

2.1. Su número

La Europa católica del Antiguo Régimen se caracterizaba por un estamento eclesiástico absolutamente pletórico desde el punto de

vista numérico. La iglesia francesa contaba en 1667 con un total de 260.000 servidores, aunque su número disminuirá a lo largo del siglo XVIII: unos 130.000, la mitad de ellos pertenecientes a alguna orden religiosa (y de éstos, del 60 al 70 por ciento, monjas). Su reparto, sin embargo, es muy desigual: en la diócesis de La Rochela hay un presbítero por cada 400 fieles, en el Xantois, situado al oeste de la Lorena, por cada 200, siendo las proporciones aún más elevadas en Vézelay o Montauban. La presencia clerical es mucho más débil en el mundo rural, donde a menudo el único eclesiástico es el cura, y mucho más fuerte en las ciudades: en la segunda mitad del XVIII el clero constituye el 2 por ciento de la población en Angers, y el 5 por ciento en Aix. Italia también cuenta con un clero numeroso: en Piamonte, un total de 22.000 clérigos en el XVIII, el 2 por ciento de la población; en el reino de Nápoles, 56.500 seculares, 51.800 religiosos y 23.600 monjas, el 2,5 por ciento; en Venecia, 45.000 eclesiásticos. El clero constituye asimismo el 1 por ciento de la población portuguesa, aunque su distribución, como siempre, era muy desigual: al norte del Duero, menos de un sacerdote por cada 99 fieles, en el sur del país, uno por cada 392. Si en el norte nos encontramos con un catolicismo rural, popular y de pequeños propietarios, en el sur será un catolicismo urbano y fuertemente clericalizado, que contrastará con un descristianizado proletariado rural. Por lo que se refiere a España, la población eclesiástica ascenderá a un total de 91.000 individuos en 1591 (40.599 seculares, 25.445 religiosos, 25.041 monjas) y 148.963 en 1787 (70.850, 52.300 y 25.813 respectivamente), tratándose, al igual que el francés, de un clero con un fuerte predominio de las órdenes religiosas, si bien, en este caso, masculinas, a diferencia de lo que sucede en el país vecino. Obviamente, el reparto geográfico del estamento eclesiástico español es también muy desigual, pudiendo afirmar que se trata de un clero fuertemente concentrado en las ciudades, y con un peso de las órdenes religiosas que, en líneas generales, aumenta de norte a sur.

Tal hiperabundancia numérica tiene, evidentemente, su explicación, por cuanto el ingreso en el estamento clerical era algo bastante apetecible, dada la consideración social gozada por los eclesiásticos, los privilegios del estamento y las estrategias de muchas familias que preferían orientar los destinos de muchos segundones a la carrera clerical. Evidentemente, todo ello provocaba la afluencia de numerosos individuos que accedían al clero no por un deseo de perfeccionamiento espiritual sino por el goce de algún beneficio que permitiera una existencia medianamente garantizada, y ello se re-

fleja en la enorme cantidad de carreras que no llegaban a término: en la década de 1570 en la diócesis francesa de Carpentras, la *ratio* entre subdiáconos y tonsurados era de un 6,4 por ciento, aunque subiría al 30,4 por ciento a inicios del siglo XVII. En Nápoles, por su parte, entre 1650 y 1740 el 60 por ciento de los eclesiásticos solamente recibió las órdenes menores. Por lo que se refiere a España, en la diócesis de Santiago se ordenaron en 1656-1660 86 presbíteros y 505 minoristas, en 1750-1754, 251 y 526. En la de Barcelona, en 1546-1570 las cifras serán 4.502 tonsurados y 284 presbíteros, para 1635-1717, 2667 y 622, y para 1795-1830, 757 y 592. Ello nos muestra cómo la carrera eclesiástica era un camino iniciado por muchos, pero no culminado por todos y, aunque bastaba con la condición de tonsurado para disfrutar de las rentas de una capellanía (lo que explicaría muchas vocaciones inconclusas), era necesario ser presbítero (o sacerdote) si de verdad se pretendía hacer carrera en el interior del estamento, y, ni que decir tiene, tan sólo el presbiterado habilitaba para impartir los sacramentos y celebrar la misa.

2.2. Su formación

Una de las tareas principales asignadas por los cánones tridentinos había sido la de garantizar una mejor formación de los sacerdotes mediante la institución de seminarios: de hecho, el canon 18 de la sesión XXIII había previsto que se obligara a cada iglesia catedral «en la medida de sus facultades y según la extensión de su diócesis» a «nutrir y educar en la piedad e instruir en la profesión y disciplina eclesiásticas» a cierto número de niños de la ciudad y la diócesis, reunidos en un colegio situado en la sede episcopal. Los seminaristas, de al menos doce años de edad, y con conocimientos pasables de lectura y escritura, escogidos principalmente entre los hijos de personas pobres, debían estar dispuestos a comprometerse a servir toda su vida en las funciones eclesiásticas. Sometido por entero a la jurisdicción del obispo, el seminario debía ser financiado por parte de los ingresos de los beneficios de la diócesis. Pero, en muchas ocasiones, esto no pasaría del nivel de las buenas intenciones: primero, por causas económicas, ya que no era fácil recaudar una contribución sobre los beneficios eclesiásticos, lo que impediría que estos establecimientos contaran con una base económica sólida. En segundo término, por la oposición de muchos cabildos, que pretextaban el hecho de que ya mantenían una escuela de niños de coro, y que en muchas ocasiones obligaron a los seminaristas a asistir a los ofi-

cios de la catedral. Finalmente, por la existencia de colegios universitarios y de universidades de prestigio, considerados suficientes para una digna formación intelectual de los futuros clérigos. En numerosas diócesis los seminarios no llegaron siquiera a crearse, y, cuando lo fueron, se trataba de centros poco prestigiosos, concebidos más como una cantera de servidores para la catedral que como lugares de formación sacerdotal.

España, en la cual se fundaron 20 seminarios en el XVI, 8 en el XVII y 18 en el XVIII, constituye un ejemplo perfecto de los condicionamientos padecidos por estos centros. Su precaria situación económica motivaría en muchas ocasiones un bajo nivel de formación intelectual, y, a veces, es el mismo rector el encargado de la docencia de los alumnos, siendo frecuente que en muchas ocasiones los seminaristas se vean obligados a completar su formación en conventos o universidades. A inicios del siglo XVIII la situación de muchos seminarios es catastrófica: escasez de medios económicos, excesiva asistencia al coro de la catedral, indisciplina y relajación en el interior (entran mujeres, los seminaristas se procuran criados, salen sin licencia a la calle, no van a clase, practican juegos ilícitos). Otro tanto sucede en Italia, donde se crearon una veintena de seminarios entre 1564 y 1584, si bien se trata de centros donde la formación impartida es muy mediocre, y habrá que esperar hasta el siglo XVIII para observar cómo se adopta, bajo influencia de las ideas jansenistas, el seminario de tipo francés, en el que los candidatos permanecen dos años pero reciben una auténtica formación sacerdotal. De hecho, el número de clérigos que estudió en un seminario fue una minoría: en Nápoles, en 1692-1702, tan sólo el 16 por ciento, en Lombardía, del 10 al 15 por ciento a fines del XVII.

Quizás sean los seminarios franceses los que alcanzaron un mayor nivel intelectual durante el Antiguo Régimen, aunque su creación, en comparación con lo sucedido en España e Italia, será bastante tardía. En los orígenes de su fundación se encontrarán Pierre de Bérulle, Vicente de Paúl y Jean-Jacques Olier, siendo el primero el responsable de la fundación en 1611 del Oratorio, una congregación de presbíteros seculares unidos por una misma espiritualidad, asegurando en sus colegios una enseñanza teológica pero sin tratar se de centros especializados, en tanto que la labor de los otros dos se destina a la formación teológica y pastoral de los ordenandos. Hacia 1650 raros son los obispos que tienen iniciativas fundacionales, y solamente hacia 1690 se generaliza el seminario diocesano, donde se realizan ejercicios prácticos de administración de los sacramentos.

si en 1642 tan sólo hay 12 seminarios en Francia, en 1642-1660 se crearon 36, y hasta finales de la centuria otros 64. Pero, todavía en el siglo XVIII, sigue habiendo en el país galo varios tipos de seminarios: el de simple preparación para las funciones clericales al que se acude tras haber estudiado teología en otro lugar, donde el ordenando permanece para impregnarse del espíritu del estado que quiere adoptar y aprender las funciones que le aguardan, y el internado, donde algunos jóvenes residen durante sus estudios de filosofía o teología que se desarrollan en el colegio o en la universidad de la misma ciudad. Hacia 1760, sobre un total de 153 seminarios, los lazaristas dirigen 60, los jesuitas 32, los sulpicios 20, los oratorianos 14, los doctrinarios 14, los eudistas 13, siendo los más reputados los sulpicios, cuyo método se funda sobre cuadros competentes e irreprochables y estudios serios y equilibrados, tendiendo con el tiempo a un galicanismo moderado.

En Alemania hubo un incesante esfuerzo por conseguir un clero bien preparado, y, antes de la fundación de seminarios, la única institución capaz fue el *Collegium Germanicum* de Roma, fundado en 1552 y reorganizado en 1573, pasando a manos de los jesuitas, que siempre se opusieron a convertirlo en un coto cerrado de la aristocracia. Los estudiantes, que aprendían latín e italiano, volvían a Alemania con una visión de un catolicismo renovado, siendo conscientes de que la lucha por la ortodoxia en el Imperio formaba parte de un combate universal entre la ortodoxia y la herejía, debiendo implicar en el mismo a todos los intereses locales. Entre 1552 y 1797, 3.899 estudiantes se graduaron en este centro, que con el tiempo conoció una creciente aristocratización: en 1600 el 41 por ciento de sus estudiantes eran nobles, en 1670, el 63 por ciento, en 1720-1740, el 75 por ciento. La mayor parte de sus alumnos procedía de los Países Bajos y del noroeste de Alemania, aumentando en el siglo XVII la proporción de austriacos y suralemanes, y muchos de ellos se convirtieron en obispos, canónigos o miembros de la Curia episcopal: en la primera mitad del siglo XVII el 14,9 por ciento de los canónigos alemanes fueron alumnos de este centro, en la segunda, el 22,8 por ciento, en el siglo XVII antiguos colegiales fueron una cuarta parte de los obispos alemanes, y en el XVIII, un tercio.

2.3. El acceso a los puestos eclesiásticos

Una cosa era llegar al sacerdocio y otra muy distinta insertarse en la estructura burocrático-jerárquica de la Iglesia, y, de hecho, los flujos

de ingreso en el estamento clerical no están determinados por las orientaciones del discurso teológico acerca de la vocación sacerdotal, sino también por las condiciones objetivas que definen el acceso a los puestos eclesiásticos: tipología y jerarquía económica de los beneficios, sistemas de transmisión de los mismos y evolución demográfica de los clérigos. La complejidad del sistema beneficional retrasó la implantación de la Reforma católica al ser provistos muchos puestos eclesiásticos no en función de la meritocracia, sino de las relaciones de patronazgo, y todo ello reforzó la influencia de las estrategias locales y familiares sobre las carreras clericales mediante el juego de los patronazgos, tanto eclesiásticos como laicos, sobre las mismas, dejando a los prelados un estrecho margen de control.

En Francia, por ejemplo, los obispos no tienen el derecho de nombramiento de los párrocos, que pertenece a los capítulos catedralicios, los abades o los señores laicos. El arzobispo de París nombra tan sólo a la mitad de los curas, y el obispo de Tarbes poco más, en tanto que en el arcedianato de Autun la proporción es de un tercio, y solamente algunas regiones periféricas tardíamente incorporadas al reino (Flandes, Artois, Lorena, Metz, Toul, Verdún, Rosellón, Bretaña) proveen estos puestos por oposición. Los resultados de estas prácticas son nefastos: las cualidades personales de los curas se valoran poco, ya que lo importante es mantener el beneficio en el seno de la familia, en tanto que la diversidad del reclutamiento sacerdotal frena la difusión de la Reforma católica y refuerza la jerarquía establecida sobre la desigualdad de las fortunas.

2.4. *Procedencia social*

Por supuesto, la forma de provisión de los beneficios determinará poderosamente el perfil sociológico del bajo clero francés, en el cual nos encontraremos una gran representación de los medios urbanos. Es cierto que en algunas zonas del noroeste más de la mitad del clero es de procedencia rural, pero en muchos casos se trata de propietarios agrícolas y solamente una minoría procede de los estratos inferiores del campesinado, en tanto que las regiones meridionales se caracterizan por el predominio del clero urbano. Naturalmente, ciertas categorías sociales se encuentran muy bien representadas: en la alta Bretaña, Coutances y Gap la nobleza supone del 3,5 al 5,5 por ciento de los efectivos clericales. La cuarta parte de los sacerdotes tiene como progenitores a oficiales de justicia o de finanzas. En Reims, Boulogne y Gap del 35 al 40 por ciento de los presbíteros ur-

banos son hijos de mercaderes. Se encuentran siempre hijos de médicos, cirujanos o maestros de escuela. Las capas populares, por el contrario, ofrecen proporciones inferiores: en Bolonia, Reims y Rennes del 20 al 25 por ciento, y muchos de ellos son hijos de maestros artesanos. El clérigo casi nunca procede de los sectores populares (en la mayor parte de los casos los mercaderes y la burguesía instruida dan a la Iglesia la mayoría de los presbíteros) y a menudo es originario de su diócesis (aunque ello no quita que algunas regiones sean deficitarias y que las zonas que cuenten con un sistema beneficional plebético presenten numerosos clérigos foráneos). Si el nuevo presbítero no tiene suerte ni protector, o si se ha ordenado en una diócesis con demasiados clérigos, pasará a engrosar la plebe de presbíteros sin oficio ni beneficio, que todavía en el siglo XVIII se mantienen en las ciudades aunque hayan desaparecido del campo, y que contarán con unos recursos económicos bastante débiles. Más a menudo obtiene un puesto de vicario, ayudando al cura en sus funciones, y siendo mantenido por éste, aunque con una mediocre dotación económica. Pero con el tiempo el vicario acabará convirtiéndose en el cura, y para la mayoría ello supondrá el fin de su carrera eclesiástica, lo que no deja de tener sus ventajas, ya que el cura acabará conociendo perfectamente a su comunidad y se convertirá en un intermediario entre el mundo rural y el urbano. Pero esta perennidad constituirá asimismo un factor de rutina y de resignación, de renuncia al espíritu misionero y de repliegue sobre una concepción meramente gestinaria de los asuntos parroquiales.

También en Italia el derecho de presentación en manos laicas se encontrará muy extendido. De once parroquias existentes en Prato en el siglo XVIII, los obispos solamente proveían cuatro, el cabildo catedralicio dos, y las restantes el gran duque de Toscana y las principales familias de la localidad. Ello determinará una fuerte elitización del reclutamiento: en 1778 el 71 por ciento de los clérigos eran hijos de *cittadini* y el 28 por ciento de nobles, y el 16 por ciento tienen a sus padres ligados al comercio o la manufactura de la lana. Pero no podemos olvidar que en el caso italiano existe una clara diferencia entre el sur, donde predominaban las parroquias cuyos sacerdotes eran designados por los cabildos catedrales, y el centro y el norte, donde el obispo nombraba libremente junto a ciertas familias con patronazgo feudal, estando bien desarrolladas estas redes de patronato en Venecia y Toscana. Ello provocará un bajo nivel moral, puesto que la profesión sacerdotal era considerada como un instrumento de ascenso social, y las familias con medios económicos envia-

ban a sus hijos al sacerdocio por motivos de prestigio. En el Mezzogiorno, especialmente en la fachada adriática de los Apeninos meridionales, son muy frecuentes las *chiese ricettizie*, asociaciones privadas de sacerdotes salidos de la parroquia que eligen en su seno al párroco, mientras el obispo se limita a verificar la idoneidad del candidato para cubrir el puesto, y explotan una masa común de bienes, gestionada rotativamente por cada uno de los partícipes. En Nápoles son el 29 por ciento de las parroquias y controlan el 55 por ciento de los ingresos. Reminiscencia de la iglesia pretridentina, las élites locales controlaban los beneficios eclesiásticos: en la diócesis de Larino en el siglo XVII éstas tenían el derecho de nombrar a los curas, en tanto que el prelado no proveía curato alguno. Las iglesias locales del Mezzogiorno reflejarán de este modo la casi inmóvil estructura socio-política de una sociedad refeudalizada, aunque ello no impedirá el fuerte carácter urbano del clero: entre 1650 y 1675 el 65 por ciento de los eclesiásticos eran originarios de la urbe napolitana y el 68 por ciento residía en la misma.

En el caso español, parece ser que la mayoría de los beneficios curados eran provistos por los prelados, bien directamente o por medio de oposición, lo que garantizaba una cierta movilidad del cuerpo pastoral: en una serie de obispados catalanes, en los años ochenta del siglo XVIII, se convocaron 109 oposiciones a curatos por defunción del titular, frente a 185 por promoción, 3 por renuncia y 9 por creación de nuevas parroquias. Pero ello no impide la extensión del patronato laico o eclesiástico, como en Extremadura (en 1791 el 18 por ciento de los beneficios curados eran provistos por el Consejo de Órdenes), la diócesis de Zaragoza (el 64 por ciento de los curatos eran provistos por medio de concurso y el resto por derecho de patronato: el cabildo catedral, algunos conventos y monasterios, la orden de San Juan y la nobleza eran los grandes beneficiarios), Cataluña (donde el abad del monasterio de Poblet o el cabildo catedralicio de Barcelona, entre las instituciones eclesiásticas, o los marqueses de Aguilar, los condes de Peralada, o los barones de Púbol, entre los laicos, tenían derecho de patronato sobre varias parroquias), Galicia (en la diócesis de Santiago, de 600 curatos solamente cinco son de provisión ordinaria, muchos son de presentación del cabildo o de monasterios, y la mayoría de patronato de legos, predominantemente los condes de Monterrey, Lemos, Almirante, Rivadavia y Grajal), o Astorga (los derechos de presentación son hereditarios, gentilicios o de los concejos). Por lo que se refiere a los beneficios simples, es decir, aquellos que no tenían obligaci-

nes de cura de almas, también el patronato laico, en manos muchas veces de las autoridades señoriales, estaba sumamente extendido, y era habitual que estos cargos estuviesen reservados a los naturales de la localidad donde radicaba el mismo, excluyendo por completo a los forasteros. Se atribuía mucho valor, como criterio de distinción social, a este derecho, aparte de los beneficios económicos que pudiera reportar, y se encontraba muy extendido en los territorios vascos, gallegos y aragoneses, siendo general el deseo de los grandes señores de conservar y ampliar sus atribuciones en todo lo relativo al nombramiento de prebendas eclesiásticas, chocando con la resistencia de los prelados. En cuanto a la procedencia social del bajo clero español, son todavía escasos los estudios disponibles. Sabemos que el bajo clero iberitano se reclutaba preferentemente en el seno de payeses y artesanos, y algo parecido ocurre en la diócesis de Vic a finales del XVIII, en la cual casi la mitad de los nuevos tonsurados son de origen campesino. En el arzobispado de Coria se ha señalado la relación existente en algunos casos entre el bajo clero y apellidos de la hidalguía, pero nunca con familias principales, y lo más granado del presbiterado suele relacionarse con gentes de pluma y profesiones liberales. Se han sugerido en el País Vasco y algunas comarcas gallegas las vinculaciones existentes entre el bajo clero y las oligarquías locales, de las que en muchas ocasiones son los segundones, en tanto que en la diócesis de Cuenca en la segunda mitad del siglo XVI el 40 por ciento son hijos de rentistas, labradores, artesanos y profesiones liberales, un 13 por ciento de los mismos con parientes en la Iglesia, reflejo de una fuerte endogamia familiar constatada asimismo en la campiña sevillana, donde más de la mitad de los clérigos coinciden en el primer apellido, y un 18 por ciento en los dos.

A medida que ascendemos en la escala clerical, el nivel social de sus componentes es cada vez más elevado, y ello podemos apreciarlo muy bien en el caso de los cabildos catedralicios, sector del clero adscrito al culto en las catedrales, con una fuerte posición económica y una elevada condición social, hasta el punto de que el historiador francés Berthelot du Chesnay los considera una especie de clero medio. En Francia había unos 12 o 15 mil canónigos, constituyendo un grupo bastante representativo debido a su carácter de clero rentista y privilegiado y de miembros de compañías estructuradas y conscientes de su especificidad, siendo muy característicos de las villas mediocres con una población comprendida entre los 8 y los 20 mil habitantes, caracterizándose por tratarse de un elemento fuertemente conservador y apegado a sus privilegios. En su nombramiento

to pueden intervenir los obispos, los patronos laicos y los cabildos, predominando en Guyena los primeros, que controlan todas las dignidades y buena parte de los canonicatos. Se suele tener entre treinta y cuarenta años en el momento de ingresar, y en casi todas partes predominan los originarios de la diócesis debido al reclutamiento por cooptación, la práctica de la resigna y las reticencias a los extraños: en las elecciones, el candidato autóctono, que tiene amigos y parientes, tiene más ventajas que un extranjero, desconocido por todos. La nobleza es una minoría, pero cuanto más ilustre es el cabildo, más elevada su proporción, soliendo acaparar las dignidades más importantes, aunque se suele tratar de una nobleza reciente. La pequeña burguesía ofrece importantes contingentes, pero se trata de personas que figuran en un segundo plano. Los cabildos pequeños y medianos se reclutan casi exclusivamente en la burguesía media, y los sujetos de origen noble solamente aparecen en las dignidades. Por el contrario, en los grandes capítulos se encuentran nobles y burgueses en las principales prebendas, y la pequeña burguesía en las restantes. Resignas y permutas son un medio muy utilizado para asegurar la transmisión de la prebenda en un mismo linaje: un canónigo sobre tres ha sido precedido o será seguido por un pariente, uno sobre cuatro lleva un apellido que aparece al menos tres veces en los siglos XVII y XVIII, uno sobre ocho tiene un apellido que aparece cuatro o más veces.

Este predominio de las mesocracias podemos apreciarlo en todos los cabildos del mundo católico europeo. En la localidad italiana de Prato los canónigos procedían en un 69 por ciento de la nobleza y en un 30 por ciento de los *cittadini*, si bien los canónigos no nobles poseían generalmente una conspicua propiedad familiar. Las familias nobles tenían la mitad del patronato de las prebendas canonicas y de las capellanías de coro. Por lo que se refiere a las tierras imperiales, el clero capitular era muy numeroso y de extracción nobiliaria: el de Viena tenía 80 miembros, de los que 40 eran de nombramiento imperial, elegidos entre familias de la nobleza, cuyos segundones, después de estudiar en el *Collegium Germanicum* de Roma, obtienen un beneficio, luego una canonjía en cabildos de rango menor hasta llegar a Viena y Praga, y algunos acaban como obispos, ya que en muchos casos los prelados son elegidos por los canónigos.

Por lo que se refiere a España, el reclutamiento de los miembros de los cabildos catedralicios también estuvo fuertemente determinado por las relaciones clientelares (era muy frecuente el apoyo prestado por los prelados a los miembros de su «familia») y familiares (la

existencia de permutas, dimisiones, resignas y coadjutorías permitía que muchas prebendas se convirtieran en prácticamente hereditarias). La patrimonialización que Cabeza Rodríguez detecta en la Palencia del Quinientos podemos apreciarla en cualquier cabildo catedralicio a poco que multipliquemos los estudios a nivel local: en la seo de Barcelona a lo largo del siglo XVII casi el 40 por ciento de los prebendados tuvo algún predecesor en el cabildo, si bien estos linajes no se prolongan más allá de dos generaciones (tío-sobrino) en la mayor parte de los casos, en tanto que en Murcia la cuarta parte de los prebendados pertenece a linajes que han tenido más de un miembro en el cabildo. Por lo que se refiere a su procedencia social, la vinculación con los notables locales y con los grupos mesonobiliarios es un hecho constatado universalmente: en Jaén casi las tres cuartas partes de los prebendados son de origen nobiliario (y los plebeyos, en su inmensa mayoría, no pasan de racioneros, el estrato inferior del cuerpo capitular). En Córdoba la proporción supera el 80 por ciento, con un fuerte predominio de la baja nobleza, aunque las raciones y medias presentan una proporción más elevada de plebeyos y de los canonicatos solamente acceden a los de oficio, lo que revela que de cuando en cuando triunfaban las virtudes intelectuales y morales sobre la sangre. En la Granada del siglo XVI el cabildo estará integrado por individuos de familias hidalgas y de funcionarios. En Tarragona los prebendados en su mayor parte proceden de casas acomodadas de campesinos propietarios, comerciantes, artesanos, abogados y de la nobleza. En Barcelona el porcentaje nobiliario es también muy fuerte, alcanzando a más de la mitad de los capitulares de los que se conoce la procedencia social, aunque también encontraremos hijos de artesanos, mercaderes y labradores. En Murcia, finalmente, el predominio de la hidalguía es asimismo un hecho.

La provisión de los obispados, por último, se caracterizaba por el interés manifestado por las monarquías en controlar el acceso a dichas prebendas, a fin de asegurar un mayor control de sus respectivas iglesias nacionales. En Francia desde 1516 el nombramiento de los obispos pertenece a la Corona, y algunas diócesis son transmitidas de tío a sobrino, aunque ello no quita para que todos los obispos sean diplomados de la Sorbona y salgan a menudo de San Sulpicio. Muchos de ellos, a menudo sin vocación, tienen una concepción de sus funciones más administrativa que pastoral, pero los individuos de costumbres abiertamente escandalosas son raros, muchos tienen un tren de vida mundano y una minoría profesa opiniones filosóficas. Los monarcas del siglo XVI consideraron el episcopado más como una forma

de recompensar a ciertas familias, sin tener en cuenta los méritos o la edad del candidato, pero es bajo Luis XIII, de profunda piedad personal, cuando se produce una profunda mejora, sucediéndose durante este período prelados de profundo celo religioso. Si a finales del reinado de Luis XIII más de 120 obispos se encuentran más en París que en sus diócesis, en 1682 solamente son 52, y sus ausencias se hacen a la vez menos sistemáticas. El predominio de la nobleza en el episcopado francés es evidente: según Norman Ravitch, en 1682-1700 el 88 por ciento de los obispos era de origen nobiliario, en 1700-1774, el 83 por ciento, en 1774-1790, el 90 por ciento, ya que un obispado es considerado durante mucho tiempo como un medio de recompensar a una familia o intentar su apoyo en tiempos de perturbaciones políticas. La nobleza antigua o de toga ocupa la casi totalidad de las sedes episcopales, acaparamiento que culmina en el siglo XVIII, y algunas familias como los Rohan o los Rochefoucauld poseen varios obispados.

También en Italia el alto clero tiene una procedencia aristocrática. En Piamonte las principales diócesis recaen en nobles, en Venecia el Senado nombraba a nobles para las sedes de mayor prestigio (en el siglo XVII el 36 por ciento de los obispos eran patricios, el 18,7 por ciento, venecianos no nobles, el 20,8 por ciento proceden de la Terra Ferma, el 11 por ciento, del Golfo, el 6,8 por ciento son griegos), en Nápoles los nobles son casi un tercio de los obispos y del 16 al 24 por ciento procede de órdenes religiosas, aunque se trata de segundones de familias nobles que han ingresado en casas de renombre como los benedictinos o los teatinos. En los Estados Pontificios el componente nobiliar es del 30 al 40 por ciento y hay menos obispos de órdenes religiosas, en beneficio de personal que ha hecho carrera en la Curia papal y la administración pontificia local. En Portugal también los arzobispos y obispos pertenecen a la nobleza (casi el 80 por ciento en 1668-1820) y el resto a órdenes religiosas en las que se han distinguido. Asimismo, en Austria, en sus grados superiores, la Iglesia se solapaba con la nobleza: los prelados formaban el primer estamento en todas las dietas, actuando a una con los nobles para distribuir las cargas impositivas lo menos penosamente posible. En el episcopado había muchos puestos para los hijos de la alta nobleza, y las sedes más prestigiosas eran suyas sin discusión. Los Habsburgo nombraban directamente a los obispos en muchas sedes de los Erblande y en Praga, y reclamaban poderes de presentación y jurisdicción en Hungría, ejerciendo una fuerte influencia en diócesis como Salzburgo, Trento y Constanza. Por lo que se refiere a los Wittelsbach bávaros, desde 1583 controlarán la sede

clave de Colonia, durante su permanencia más de dos siglos. Asimismo en España era muy importante el papel de la Corona, que había conseguido en 1486 en el reino de Granada, en 1508 en las colonias americanas, y en 1523 en el resto de España, el derecho de presentación a todas estas prebendas. Exceptuando las propuestas para la sede toledana, que eran vistas en el Consejo de Estado, era la Cámara de Castilla (y el Consejo de Aragón hasta los decretos de Nueva Planta) el organismo encargado de elevar al rey las candidaturas, aunque éste podía prescindir de la terna recomendada por aquélla en favor de un candidato propio, si bien no sabemos si en estos casos la iniciativa del cambio partía del monarca, el favorito de turno o el confesor real. El 75 por ciento de los obispos españoles procede de la corona de Castilla (especialmente las dos Castillas y Andalucía, todas ellas suman el 43 por ciento) y el 23 por ciento de la corona de Aragón, primero los aragoneses, seguidos de catalanes, valencianos, y mallorquines. En la corona de Castilla en los siglos XVI y XVII el 96 por ciento son castellanos, en la de Aragón, el 26 por ciento. En el siglo XVIII las proporciones son el 88,9 por ciento de castellanos en Castilla, y el 67 por ciento en la corona de Aragón. Un 17 por ciento procede de la nobleza titulada, un 45 por ciento, de la no titulada, un 35 por ciento, de clases medias, disminuyendo algo la proporción nobiliaria en el XVIII. De las órdenes religiosas, las más numerosas son franciscanos y dominicos, casi empatados.

Si el acceso al estamento eclesiástico podía ser relativamente abierto, lo que realmente contaba eran las posibilidades de promoción posterior, muy diferentes entre sí y que dependían básicamente de las vinculaciones clientelares, la condición nobiliaria y la titulación universitaria. La iglesia del Antiguo Régimen, más que constituir un factor de movilidad social, tendió a perpetuar las rígidas estructuras estamentales, por cuanto, a medida que ascendemos en la jerarquía, será cada vez mayor el peso de los elementos nobiliarios y universitarios. No se conocerán ascensiones sociales fulgurantes, exceptuando algunos casos ejemplares, que en modo alguno darán la pauta del conjunto del estamento. Pero casi nunca la promoción dependerá de la meritocracia. De entrada, el papel principal lo jugarán las vinculaciones clientelares establecidas con alguna trama de patronazgo familiar o geográfica: ello será determinante para acceder a casi todos los beneficios simples, buena parte de las prebendas catedralicias e, incluso, para obtener alguna prelatura si se contaba con la buena fortuna de estar inserto en la «familia» de algún obispo de relieve que pudiese recomendar al interesado ante la Corona.

3. EL PODER ECONÓMICO

Ni que decir tiene que, como grupo privilegiado, el clero católico europeo disfrutaba de un inmenso poder económico. En Francia, el mismo reposa sobre sus propiedades agrícolas e inmobiliarias, que numerosos legados y fundaciones no han cesado de acrecentar. A fines del Antiguo Régimen la Iglesia posee del 6 al 10 por ciento del suelo francés, con fuertes desigualdades regionales: en el norte, la región parisina y las márgenes orientales y meridionales la proporción es del 15 al 20 por ciento, en el oeste y el Midi raramente supera el 5 por ciento. La otra gran fuente de riqueza es el diezmo eclesiástico, cuya tasa suele ser inferior al décimo, con fuertes variaciones en cuanto a los productos sobre los cuales está impuesto. Los curas perciben poco del mismo, que suele beneficiar a los grandes diezmeros, que a cambio deben mantener la iglesia. Se han calculado los ingresos brutos del clero francés en torno a los 200-240 millones de libras en 1789, de los que la décima parte iría a manos de obispos y cabildos, aportando el diezmo 1/13 de los ingresos, con una importante participación laica en su percepción y una creciente defraudación en el pago del mismo por parte del campesinado.

Todos los autores de la época coinciden en señalar asimismo el considerable volumen de las riquezas de la iglesia española, así como su desigual reparto, y ya desde el siglo XVI empezaron a oírse voces contrarias al proceso de enriquecimiento clerical, desde las reiteradas peticiones de las Cortes castellanas sobre la limitación del patrimonio eclesiástico, hasta las continuas críticas de los arbitristas sobre la acumulación de bienes por parte de la Iglesia, y los ilustrados seguirán insistiendo en esta línea, recriminando el volumen que alcanzaban sus bienes, la sustracción a los ingresos de la Real Hacienda, y el, a su entender, pésimo sistema de explotación de sus propiedades. A mediados del siglo XVIII las rentas de la iglesia castellana ascendían a la nada despreciable suma de unos 430 millones de reales, el 18,1 por ciento de los ingresos percibidos en toda la corona de Castilla. El 33,5 por ciento de las rentas procede de la tierra, el 30,3 por ciento de casas, edificios y artefactos, el 18,2 por ciento de diezmos y primicias, el 2,7 por ciento de la industria y el comercio, el 8,2 por ciento de censos y juros y el 4,7 por ciento de la actividad ganadera. En prácticamente todas partes la tierras y las fincas urbanas producen los principales ingresos, aunque en Galicia fincas urbanas y diezmos son las grandes fuentes de riqueza, y no la propiedad rústica. Tamaña concentración de riqueza provocará que

la renta per cápita de los eclesiásticos fuese mucho mayor que la de los seglares: el clero tiene 86 medidas de tierra frente a 9 los laicos, 20 cabezas de ganado frente a 4 y 1.157 reales de rentas de casas, censos y diezmos frente a 46.

Tan elevadas riquezas, sin embargo, no beneficiaban ni mucho menos por igual a todos los miembros del estamento, y en todas partes podemos constatar cómo el reparto de las rentas eclesiásticas es siempre muy desigual, pudiéndose afirmar que obispos y cabildos son los grandes beneficiados. En Francia, por ejemplo, arzobispos y obispos constituyen una verdadera aristocracia caracterizada por sus enormes riquezas, y a fines del XVIII la mayoría percibe rentas comprendidas entre las 40 y las 100.000 libras, salvo las pequeñas diócesis meridionales o las muy opulentas como Estrasburgo, que superan ese máximo: en 1723-1789 6 obispos ganan menos de 10.000 libras, 36 de 10 a 25.000, 54 de 25 a 50.000, 23 de 50 a 75.000, 1 supera esta última cifra, otro, las 100.000 libras. Los prelados galos serán grandes propietarios de inmuebles urbanos cuyos alquileres se doblan en el XVIII y de propiedades agrícolas fragmentadas en parcelas de mediocre rendimiento y gestión algo descuidada, que disminuyen de norte a sur. En la segunda mitad del XVIII este alto clero administra sus tierras con mayor espíritu empresarial y protagoniza con la nobleza una reacción feudal haciendo renovar sus derechos señoriales. El diezmo contribuía a completar la riqueza episcopal. Tampoco en España los prelados gozaban de una mala situación: los datos obtenidos por Martín Riego para Sevilla y por Barrio Gozalo para Segovia nos han mostrado que la actividad limosnera y asistencial de los obispos no impedía un tren de vida bastante alto, con numerosos criados a su servicio, estancias en sus posesiones rurales o en Madrid y abundantes reservas alimenticias. El arzobispo de Santiago de Compostela Pedro Carrillo y Acuña poseía a finales del siglo XVII vestiduras de terciopelo, pinturas de temas sacros, alhajas de oro y plata, perlas, piedras preciosas, sedas, paños, escritorios, contadores, piezas de cristal, una biblioteca y un esclavo negro.

Pero los prelados, al fin y al cabo, constituían el grupo privilegiado de la iglesia católica, y a medida que descendemos en la jerarquía tan brillante fachada se va desvaneciendo. Será el bajo clero, naturalmente, el que se encuentre en una peor situación: en la diócesis de Segovia el estatus económico de los curas era muy similar al de los funcionarios reales y señoriales del mundo rural, y en la ciudad al grado más elevado del mundo laboral. El párroco de Santo Domingo de Pirón afirmaba en 1773 que, viviendo con moderación, se gas-

tarían unos 5.000 reales anuales, de ellos 3.000 en alimentación, siendo necesario el mantenimiento de dos criadas para el servicio de la casa. Aunque no perdamos de vista que si curas y beneficiados simples, insertos al fin y al cabo en la estructura jerárquica de la Iglesia, podían contar con ingresos suficientes para mantener un mínimo estatus, la situación de los simples capellanes, es decir, de aquellos clérigos que no contaban con cargo alguno en la administración eclesiástica, era mucho menos satisfactoria. Lo ha señalado Barrio Gozalo para el caso segoviano: las rentas medias de los capellanes ascendían a la suma de 920 reales, lo que muestra, si se carece de otros ingresos, la imposibilidad de llevar una vida acorde con su estado.

Un panorama similar nos ofrece el bajo clero galo, donde la debilidad de las rentas de muchos de sus componentes provocó que los menos dotados de los eclesiásticos se agruparan en comunidades, familiaridades cuyos miembros aseguraban en común el servicio de ciertas fundaciones. No obstante, con el tiempo se generaliza el título clerical, instituido por la ordenanza de Orleáns de 1581, que había prohibido la ordenación de quien careciera de rentas suficientes para mantenerse, estimándose en aquellos momentos como necesaria la suma de 50 libras, que oscilará de 60 a 100 a inicios del siglo XVIII, suma asegurada al futuro presbítero por su familia o por algún benefactor, y todo ello permitirá evitar al clero una miseria extrema. Una vez más, la situación peor la sufrirán los presbíteros que no están insertos en el aparato parroquial, ya que los vicarios, al menos en las zonas rurales, están mantenidos por el cura, del que reciben una suma de 100 a 150 libras a inicios del XVIII y de 350 al alba de la Revolución, amén de una parte del *casuel* (rentas de misas) y de los diezmos. La congrua (tanto fijo que percibían aquellos curas que no participaban de los diezmos, siendo más numerosos los curas congruistas en los Pirineos Centrales, Auvernia, Languedoc, Provenza, Delfinado y Lyonesado) de los curas es fijada en 300 libras en 1686, 500 en 1768, 700 en 1786. Las rentas de misas permiten un complemento, pero fuera de las mejores parroquias urbanas que celebran numerosos oficios, suelen ser débiles, oscilando entre 100 y 300 libras en la campiña parisina a fines del XVII y 200-300 en la alta Bretaña en el XVIII. No obstante, ningún presbítero se encuentra en una situación de total miseria, ya que el título clerical es complementado con la porción congrua, la ausencia de cargas familiares, un pequeño huerto o los obsequios de los fieles, por lo que el nivel de vida del bajo clero es equiparable al del artesano medio o al de la pequeña burguesía. Pero ello no impide la existencia de

fuertes tensiones internas en el seno del clero francés ante las flagrantes desigualdades económicas, que acabarán reflejándose en los *Cuadernos de quejas*.

La situación económica del bajo clero italiano estaba fuertemente condicionada por el predominio de las *chiese ricettizie*, cuyos bienes estaban formados por los patrimonios familiares de la fundación, las donaciones piadosas, el diezmo y propiedades rústicas y urbanas. Todo este patrimonio era considerado masa común, cuya administración corría a cargo del colegio de los *ricettiziati*. A su vez se dividían en la *massa grande*, formada por las rentas de las ventas de productos agrícolas, y la *massa piccola*, integrada por los derechos de celebraciones de misas, aniversarios y oblaciones, dividiéndose su importe según la asistencia a las funciones litúrgicas. El clero estaba grandemente interesado por la conservación y la buena gestión del patrimonio. En la diócesis de Nápoles, si antes de Trento los ingresos de los curas procedían esencialmente de la administración de los sacramentos, y generalmente no se superaba los 72 ducados anuales, después del concilio sus rentas procederán del diezmo (de difícil recolección, especialmente en el siglo XVIII), bienes inmuebles (especialmente tierras, en casi todos los casos adquiridas a fines del XVI o inicios del XVII) y censos, derechos de estola y, por último, por el título clerical (que rara vez era inferior a los 36 ducados, siendo la tierra un componente fundamental). Las condiciones de vida eran en ocasiones bastante duras, y el papel social de los curas quedaba ofuscado por la miseria de sus condiciones de vida: la congrua de 72 ducados equivalía al salario de un funcionario de rango mediocre en 1625-1661, si bien en el siglo XVIII se produce una cierta mejoría. La administración de las fábricas parroquiales estaba en buena medida controlada por los laicos, siendo frecuentes los abusos y malversaciones.

La conclusión parece evidente: en los casos más favorables el bajo clero estará inserto en una clase media con una posición vital bastante confortable y sin grandes preocupaciones cotidianas. Ello no impedirá la subsistencia de un numeroso grupo de capellanes con unos ingresos muy reducidos (en la Sevilla dieciochesca la pobreza amenaza a la cuarta parte del estamento clerical), que deberá verse obligado incluso al trabajo manual para sobrevivir, y con un estatus de vida no muy distinto del de las clases populares. La carrera eclesiástica casi nunca procurará un enriquecimiento personal, pero sí un buen pasar si se contaba con la buena fortuna de estar inserto al menos en los niveles medios de la jerarquía (lo que era más factible

para los grupos mesonobiliarios), contando además con el hecho de que el patrimonio personal podía complementar los ingresos benéficos percibidos. La mejora económica solamente será notoria si se procede de los grupos peor situados de la sociedad, pero éstos contarán con grandes limitaciones para acceder a los niveles superiores de la jerarquía clerical, y deberán conformarse, en el mejor de los casos, con alguna capellanía sustanciosa o algún beneficio simple o curado cuyo ejercicio apenas brindará posibilidades de promoción posterior.

Pero, al menos a partir de los estadios medios del clero, no era una mala vida. Vivienda independiente, aunque fuese alquilada, reservas monetarias acumuladas, deudas a favor (nacidas muchas veces de pequeños préstamos realizados en el entorno más inmediato), nutrida despensa (jamones, chacinas, aceite y chocolate aparecen regularmente en las casas de los clérigos sevillanos)... y, lo que no es menos importante, la seguridad de que este buen pasar casi nunca sería perturbado por los avatares de la coyuntura.

4. EL PAPEL DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

Uno de los fenómenos más característicos de la Europa del Antiguo Régimen será la expansión de las órdenes religiosas, y ello podemos observarlo muy bien en el caso español, donde durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del Seiscientos se llevaron a cabo numerosas fundaciones conventuales, como consecuencia, en algunos casos, de la buena situación económica y del surgimiento, en otros, de las religiones nuevas o reformadas a partir de la segunda mitad del siglo XVI: los capuchinos se implantan en 1578, los agustinos descalzos, en 1588, los clérigos regulares menores, en 1594, los trinitarios descalzos, en 1597; de la misma época serán las primeras fundaciones de los jesuitas y de los hospitalarios de san Juan de Dios. Ya en el siglo XVII penetran los mercedarios descalzos (1603), los agonizantes (1643) y los escolapios, aunque a partir de 1650 se aprecia un rápido descenso producto de la saturación y de la adversa coyuntura económica. Y ésta es la evolución que podemos constatar casi por doquier: en el reino de Sevilla se fundaron 21 casas en los siglos XIII y XIV, 41 en el XV, 169 en el XVI, 90 en el XVII y 11 en el XVIII, en tanto que en Madrid se crean 5 conventos en el siglo XV, 6 en la primera mitad del siglo XVI, 19 en la segunda, 25 en la primera mitad del XVII, 9 en la segunda y 3 en el siglo XVIII; y, en

el reino de Aragón, frente a 56 casas religiosas creadas antes de 1500, nos encontraremos con 20 en la primera mitad del XVI, 34 en la segunda, nada menos que 76 entre 1600 y 1649, 23 entre 1650 y 1699, y tan sólo 16 en el siglo XVIII. Tal profusión fundacional provocará que muchas urbes españolas del Antiguo Régimen tuviesen un marcado aire de ciudad conventual, con buena parte del espacio dominado por los muros de los establecimientos religiosos, edificios que, tras la Desamortización, serían derribados y convertidos en plazas públicas, o destinados a usos civiles, militares o gubernativos. Aunque no siempre la nueva fundación era un camino de rosas, ya que en muchos casos había que enfrentarse a la oposición de las autoridades civiles o eclesiásticas, preocupadas por la pobreza, pretendida o real, de sus respectivos municipios (la prohibición de nuevas fundaciones conventuales fue una de las condiciones impuestas por el reino para conceder, en las postrimerías del reinado de Felipe II, el servicio de millones, si bien hubo numerosas exenciones posteriores), y de los demás conventos, que no deseaban nuevos competidores por el mercado espiritual de la feligresía; y en bastantes ocasiones solamente la protección y el apoyo sin reservas de algún alto personaje, fuese un obispo, un canónigo, un noble o un regidor, permitían asegurar un resultado feliz.

Las características de las distintas órdenes religiosas eran muy diferentes. Los monacales solían estar situados en el medio rural, aunque desde la baja Edad Media muchos monasterios se habían situado en las cercanías de las ciudades, siendo los más numerosos los que seguían la regla benedictina, cluniacenses o benitos (con sus monasterios, entre otros, de San Benito de Valladolid, Santa María la Real de Nájera, San Martín Pinario, Santo Domingo de Silos, San Millán de la Cogolla, Santa María de Ripoll y San Juan de la Peña), y cistercienses o bernardos (de los que podríamos destacar las casas de Leyre y Poblet), divididos ambos en dos federaciones, la de Castilla y la de Aragón. Casi todos sus conventos habían sido fundados en la alta Edad Media, por lo que eran numerosos en la mitad norte de España y casi inexistentes en el sur. Los benedictinos no estaban siempre unidos entre sí, pero mantenían relaciones cordiales con las demás órdenes, ya que hacía mucho tiempo que no habían llevado a cabo nuevas fundaciones y las existentes contaban con suficientes medios de vida, por lo que no participaban en ninguna competencia económica, tampoco intervenían en disputas de escuela ni luchaban por las cátedras universitarias. En el interior de sus claustros la vida transcurría serena y apacible, y había una cierta di-

visión entre los monjes, dedicados al rezo, y los legos, ocupados en trabajos manuales. La comida era abundante y el ajuar de las celdas pobre. Otras órdenes monacales eran cartujos, basilios y jerónimos, con un estilo de vida semejante al de los benedictinos. Los basilios, introducidos a fines del XVI, eran los más recientes, no tuvieron señorías, sus casas eran modestas y vivían de la piedad de los fieles. Los cartujos se destacaron por su exacerbado ascetismo, aunque ello no impidió que sus monasterios, como la cartuja de las Cuevas de Sevilla, la de Jerez de la Frontera o El Paular en la sierra de Guadarrama acumularan un sustancioso patrimonio. La orden jerónima estaba muy extendida, con mayor densidad en el sur de España, recibiendo cuantiosas donaciones de la Corona, y algunos de sus monasterios, como Guadalupe o El Escorial, eran de los más importantes del país.

Las órdenes mendicantes se caracterizaban por un reclutamiento más democrático, una vida intensa de apostolado, la supresión del trabajo manual y la disminución de las horas de rezo en común. Los franciscanos eran los más numerosos (siempre fueron la principal orden religiosa en España), aunque también había agustinos, mínimos, mercedarios, trinitarios, carmelitas y dominicos. Exceptuando los franciscanos, que hacían de la pobreza el punto central de su instituto, las demás órdenes poseían propiedades, por lo que las limosnas solamente eran un ejercicio de humildad o un complemento de sus rentas. Algunas de estas congregaciones se escindieron como consecuencia de los movimientos de reforma que, para diferenciarse de la rama madre, tomaban el nombre de «descalzos», abogando por una mayor austeridad y una observancia más estrecha de la regla, surgiendo de este modo la descalcez carmelita (1562), la agustina (1566), la trinitaria (1597) o la mercedaria (1603). Los dominicos se reformaron sin experimentar estas escisiones, si bien la orden atravesaría una fuerte crisis en el siglo XVII como consecuencia de su oposición al movimiento immaculista.

Finalmente, los clérigos regulares se llamaban así por haber abandonado la vida monástica (clérigos) pero manteniendo los tres votos de pobreza, castidad y obediencia (regulares). Nacieron al cariz de la Contrarreforma y destacan con gran diferencia los jesuitas, puesto que los demás clérigos regulares tenían escasa importancia: los escolapios estuvieron confinados durante mucho tiempo en la corona de Aragón y solamente en el XVIII pasaron a Castilla, los filipenses y los agonizantes tenían cifras muy bajas. La Compañía siempre hizo hincapié en obras de carácter social, especialmente la enseñanza, siendo

muy apoyada por Felipe III y Felipe IV, aunque ello no impidió que sus relaciones con muchos grupos sociales fuesen bastante tensas: con el clero secular, por su pretensión de estar exentos del diezmo, con las universidades, por su deseo de monopolizar la enseñanza media, y con las demás órdenes, por enfrentamientos doctrinales derivados de la defensa de las doctrinas probabilistas por parte de los jesuitas. Pero la Compañía también contó con numerosos partidarios, reclutados esencialmente en el seno de las élites sociales.

Todas estas congregaciones tenían numerosos rasgos en común: una conciencia elitista, por cuanto el estado religioso estaba considerado como el más perfecto y el más adecuado para la salvación. Un espacio apropiado para su estilo de vida y una subsistencia autárquica, con sus campos y huertas para ello, cultivados muchas veces por los propios monjes. Un tiempo marcado por los ritmos litúrgicos. El hábito como signo de identidad primordial, acentuándose la importancia de las prendas peculiares (cordón los franciscanos y capuchinos, correa los agustinos, escapulario los carmelitas). El papel del silencio (y, por ende, de las señales, cada vez más simplificadas: los monjes de la congregación de San Benito de Valladolid tienen 500 en los primeros ceremoniales del siglo XV, 77 desde el siglo XVII). Un enorme cariño a la familia espiritual. Y, por último, la fuerte competencia con otras órdenes, por cuanto, además de ser la más antigua y la más santa, cada religión quería que su orden fuera reconocida como la más sabia, y todos estaban muy apegados a sus respectivos autores, siendo la lucha más enconada la mantenida entre dominicos y jesuitas. Existían a veces solidaridades entre las distintas órdenes, como con ocasión de la inauguración de un retablo o la muerte de un fraile en olor de santidad, pero también eran frecuentes los roces sobre la antigüedad de las respectivas congregaciones (basta recordar las polémicas habidas entre los carmelitas, que atribuían la fundación de la orden a Elías, y los jesuitas, que lo negaban) o las rencillas entre las ramas madre y reformada.

En tierras germánicas uno de los fenómenos más característicos lo constituye la formidable expansión de los jesuitas. En 1544 abrieron su primer colegio en Colonia, y con el tiempo tuvieron las provincias de Renania (800 miembros en 1626), Alta Alemania (820 en 1630), Austria (800 en 1622) y Bohemia (600 en 1636). Los primeros jesuitas fueron italianos (destacando la figura de Pedro Canisio, nombrado en 1556 provincial de la Compañía en Alemania), franceses, holandeses y españoles, reclutando sus efectivos de las clases bajas y altas urbanas, con numerosos nobles. Su éxito radicaría en la

variedad y flexibilidad de sus actividades: enseñanza, catecismos, predicación, confesores de príncipes... En Münster, por ejemplo, educaron a la juventud, visitaban a monjas y frailes, eran confesores de la nobleza, cultivaron la amistad de los magistrados, guiaron la espiritualidad de las élites por medio de las cofradías marianas y contribuyeron a la cultura cívica por medio de la organización de procesiones. Atrajeron a numerosos laicos debido a su empuje y a su vigor, y de los 69 identificados en Münster, 29 habían nacido en la localidad, 20 en otras ciudades de Westfalia, 5 en Renania, 2 en el sur de Alemania y 4 en otras regiones, procediendo socialmente desde las modestas familias de la clase media hasta las más influyentes, con la ausencia de las clases trabajadoras y la fuerte representación de las familias de magistrados.

No podemos olvidar, empero, el importante papel desempeñado por otras congregaciones en las tierras imperiales. Los benedictinos, por ejemplo, tenían más de 20 casas en las provincias austríacas, pero su importancia residía en sus dimensiones y en su riqueza. Muchos monasterios florecieron en el siglo XVII, y su poder se basaba en la *Herrschaft*, una administración cuidadosa de las propiedades y un control eficaz del campesinado. La propiedad monástica era a gran escala, capaz de incorporar actividades industriales comoerrerías, minerías y destilerías, y algunos monasterios, como la abadía de Melk, fueron de enorme grandiosidad constructiva. Los monasterios explotaron una gran reserva de talento y vocación, y muchos de los abades sobresalientes tenían origen campesino o artesanal. Cada monasterio era un cuerpo más o menos autónomo, en ellos se expresaba la moralidad y la piedad del momento, y su función estaba anclada en la actividad pastoral ante la continua escasez del bajo clero secular, lo que forzaba a los monjes a administrar por sí mismos las parroquias. El clero regular ejercía mayor influencia que el secular, y los monasterios tendían a aprovecharse de la debilidad de la autoridad episcopal, ya que no existía una sede catedralicia de envergadura. Trabaron con los Habsburgo una relación ventajosa y asumieron en parte la misión dinástica. Los benedictinos regentaban escuelas de renombre anejas a alguno de sus monasterios, como los de Melk, y una universidad propia en Salzburgo. Los escolapios, por su parte, llegaron a Horn, cerca de Viena, en 1657, y se expandieron mucho por Europa central, aunque la educación por ellos impartida era muy conservadora y aplastantemente latinizante, dejando poco espacio para cualquier tipo de cultura germánica. Los capuchinos tuvieron un notable éxito: llegaron a Innsbruck en 1593, y en

1700 estaban instalados en más de un centenar de lugares de los dominios de los Habsburgo, destacando por su abnegación y el fervor de sus prédicas, siendo mediadores entre el mundo de la Corte (donde muchos tenían derecho de entrada) y el de los pobres urbanos del que procedía la mayoría de ellos. El principal predicador del siglo XVII fue Abraham de Santa Clara (1644-1709), que tuvo una gran simpatía por los campesinos, las comunidades laicas y las hermandades, estimulando las costumbres religiosas y las prácticas populares.

Por lo que se refiere a Francia, desde finales de las guerras de religión se observa un movimiento de reforma de las órdenes antiguas y de creación de nuevas congregaciones, gracias a la acción de obispos (como Francisco de Sales), presbíteros (Juan Eudes, Vicente de Paúl), laicos piadosos (*Madame Acarie*) o la Corona (Luis XIII, Richelieu, Mazarino). Conforme a las prescripciones tridentinas, varios monasterios benedictinos se agrupan en congregaciones, siendo la primera la de Saint-Vanne (1604), con 47 monasterios a fines del XVII, pronto destacada en las tareas intelectuales (teología, erudición, historia), descollando dom Pérignon (1638-1715), que perfecciona los métodos de vinificación, o dom Calmet (1672-1757) autor de un *Dictionnaire de la Bible* (1719). Le seguirá la congregación de San Mauro, cuyo primer capítulo general se celebra en 1618, contando a mediados del XVIII con 193 casas, que deberá su reputación a los trabajos eruditos consagrados a la historia de la orden benedictina, a las ediciones de Padres de la Iglesia y a la historia de las provincias francesas, destacando dom Mabillon (1632-1707). Se difunden además las nuevas órdenes religiosas: los capuchinos fundan en París en 1574 y se especializan en las misiones, contando 5.000 monjes y 411 casas en vísperas de la Revolución. Los recoletos, procedentes de España, aparecen en 1592, y son 220 casas y más de 2.700 religiosos en 1715. Los dominicos destacan en la enseñanza de la teología, especialmente en la Sorbona, y en la controversia con los protestantes. Los carmelitas calzados cuentan con 129 casas y 2.000 religiosos hacia 1715, y los descalzos, que en 1611 se instalan en París, 62 conventos y 1.200 religiosos en 1700. Por lo que se refiere a los jesuitas, abren un colegio en París en 1564, y tienen 19 colegios y un millar de individuos treinta años después, conociendo su mayor expansión entre 1630 y 1650. Tienen sólidos apoyos en la nobleza y la burguesía, y su apostolado se desarrolla gracias a la educación, la predicación en las élites, las misiones rurales, la organización de cofradías marianas, la dirección de conciencia (de Enrique IV a Luis XV) y la participación en las controversias

doctrinales contra los jansenistas y los protestantes. En 1592 se establecen los doctrinarios, en 1611 los oratorianos, en 1625 los lazarristas, en 1640 los sulpicios, en 1643 los eudistas.

La procedencia social y geográfica del clero regular francés no es homogénea, puesto que si entre los monjes predomina el elemento foráneo y la dispersión del área de reclutamiento, entre los frailes son más abundantes los nativos de las ciudades hasta 1735, momento en que el medio rural comienza a cubrir los huecos dejados por las clases urbanas. Si hasta entonces es el mundo de los oficios el que más contribuye a poblar los conventos, desde entonces comienzan a afluir los campesinos ricos y la burguesía rural, siendo este proceso más temprano en las órdenes mendicantes. Se conoce bien el reclutamiento de los religiosos en las diócesis de Auxerre, Langres y Dijon durante los siglos XVII y XVIII, siendo los motivos de ingreso bastante variados: la repulsa del mundo (en muchas ocasiones resultado de miedos y dificultades: la guerra, o la pérdida de algún progenitor, situación en la que se encuentran el 22 por ciento de los franciscanos de Dijon en el siglo XVIII), en raras ocasiones la búsqueda de un refugio por alguna miseria física (ya que los monasterios practican una selección en dicha materia), las seducciones del claustro (una cierta estabilidad, otra vida social, una soledad relativa, el prestigio de los monasterios de cara a la población, aunque algunos confunden vocación religiosa y ascenso social). Su vocación es a menudo el resultado de una vida religiosa de gran intensidad, una participación activa en las obras de caridad, una frecuencia regular de los oficios y una recepción poco común de los sacramentos. En el siglo XVIII se asiste a una progresiva laicización de la vocación religiosa, puesto que muchas órdenes comienzan a dedicarse al apostolado, especialmente en el terreno de la enseñanza. En algunas familias, sobre todo en el siglo XVII, la decisión de entrar en religión es tomada por los padres, que no siempre se guían por razones familiares, aunque en otros casos es el futuro novicio quien ha de vencer la resistencia de los progenitores. Los directores espirituales, o de los colegios de religiosos, juegan un importante papel en la atracción de nuevas vocaciones. Por lo que se refiere a la cronología vocacional, a inicios del siglo XVII comienza un aumento de los ingresos monásticos muy relacionado con las fundaciones de nuevos conventos y la penetración de la Reforma católica que se prolongará hasta 1730-1735. A partir de entonces, nos encontramos con una situación de declive: después de los buenos años de 1740-1754, hay una caída profunda en 1760-1764 que con alguna pequeña recupe-

ración intermedia se prolongará hasta la Revolución. Los orígenes geográficos son diversos: la debilidad del reclutamiento local es evidente, aunque la mayor parte procede de las diócesis vecinas, tendencia que se afirmará con el tiempo: los diocesanos suponen el 32 por ciento en 1665-1734, el 9,3 por ciento después de esta fecha. La parte de los obispados periféricos pasa del 31 al 44, y de las diócesis más lejanas, del 36 al 45 por ciento. Es fundamental la aportación de los bastiones más sólidos de la Contrarreforma: el norte, la Lorena, el Franco Condado. El 49 por ciento de los progenitores en 1600-1734 y el 33 por ciento después de dicha fecha son oficiales o gentes de leyes, el 20 y el 35 mercaderes o negociantes, el 9 y el 15 por ciento burgueses, con una débil representación de los medios artesanos y campesinos. Hasta la década de 1780 no comienzan a aparecer hijos de labradores. Los monjes mantienen relaciones más estrechas con las familias de las élites de las ciudades, de las que son originarios y las que les pueden aportar ayuda y protección. Aquí basan su fuerza, pero también su debilidad. Si los hijos de la nobleza prefieren las viejas abadías benedictinas, los retoños de comerciantes dominan en las órdenes mendicantes, en tanto que las congregaciones nacidas con la Contrarreforma se basan en el medio de oficiales de justicia y finanzas. La caída de las vocaciones en estos medios sociales a partir de 1730 obliga a los conventos a abrirse a sectores más humildes, procedentes de los medios rurales, que en el primer tercio del siglo XVIII conocen el máximo de sus efectivos. El descenso que se produce a partir de entonces (un 10 por ciento en 1768-1790) y la tendencia a una mayor longevidad (el 60 por ciento fallece con más de sesenta años en 1735-1789) provoca un envejecimiento progresivo de estas comunidades.

En toda la Europa católica, las órdenes religiosas mantuvieron muchas tareas de cara a la comunidad. La mayoría de los frailes en posesión de las licencias oportunas asistía al confesionario, descongestionando la labor de las parroquias, y otorgando en las épocas de cuaresma las cédulas correspondientes a los que por ellos habían sido confesados. Muchos conventos habían sido lugares frecuentados por la devoción popular y por ello centros de encargo de misas y funerales, asentándose entre sus paredes hermandades y cofradías. La mayoría poseía casa de estudios, destinadas en principio para sus novicios, aunque en la práctica permitían la entrada de seglares. Finalmente, administraban los sacramentos y predicaban en las parroquias en las festividades más señaladas del año, subsanando de este modo la debilidad de la red parroquial de muchas zonas.

Los hombres de la Contrarreforma tuvieron entre sus objetivos prioritarios la remodelación de la figura del clérigo, al cual era necesario depurar de las numerosas corruptelas que le caracterizaban en la época bajomedieval, configurando un nuevo modelo de sacerdote distinto y distante de la feligresía. En este contexto hay que situar los ejes sobre los cuales se sitúa la actuación de los preladados de la Reforma católica: se ataca el concubinato, el abuso del vino y la práctica de la caza (ya que la misma incitaba a comer y beber demasiado y tratar con excesiva familiaridad a los seglares), se impone como vestimenta que distinga al clero de los fieles la sotana, se lucha contra el absentismo sacerdotal, se pretende incentivar su formación intelectual por medio de los seminarios y las conferencias eclesíásticas (que contribuyeron a la mejora de la instrucción religiosa del cuerpo parroquial, la creación de un espíritu común entre los sacerdotes de una misma demarcación y la aproximación entre el bajo clero y los obispos) y se pretende (aunque no siempre se consigue) mejorar la situación material del bajo clero. Todo ello dio resultado: progresivamente el sacerdote acaba convirtiéndose en la élite de la sociedad rural y, sobre todo, tiene conciencia de ello, ya no frecuenta bailes ni posadas, lleva sotana y tonsura.

En la imposición de este nuevo modelo los obispos jugaron un papel fundamental, y para estos preladados reformadores el modelo a imitar vendrá constituido por la figura de Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, fallecido en 1584, que dio ejemplo a sus obispos sobre el cumplimiento de las prescripciones conciliares e inició la reforma preocupándose de formar una nueva generación de sacerdotes. Erigió en Milán los primeros colegios tridentinos, un colegio helvético para Suiza, celebró seis sínodos provinciales y once diocesanos, visitó tres veces su obispado y se procuró con la Congregación de Sacerdotes Seculares Oblatos valiosos auxiliares a los que confió la dirección de los seminarios. Borromeo pretendía dar un ejemplo válido para toda la Iglesia que no consistía en su ascesis personal o en sus soluciones pastorales, sino en la afirmación de la necesidad de una reconstrucción pluralista de la Iglesia bajo la responsabilidad del obispo. Las claves de su personalidad son la unidad entre la vida interior y la acción pastoral, el ejemplo ascético y el magisterio eclesial, el gobierno de la iglesia milanesa y el servicio a la iglesia universal. Sus reformas en Milán proporcionaron un modelo para todas las diócesis: el obispo, actuando como un legislador, promulgaba

nuevas leyes religiosas en los concilios y sínodos provinciales, y como juez reforzaba la disciplina clerical, combatía la herejía y controlaba la moral popular. Pero, como Carlos Borromeo aprendió por experiencia propia, el obispo tridentino necesitaba el soporte de las autoridades seculares, y una alianza implícita entre el Estado y la jerarquía se desarrolló en el norte y el centro de Italia. Habrá, empero, enemigos de la reforma: ya que, a pesar de ser ésta esencialmente religiosa, conllevaba una serie de implicaciones económicas y administrativas (gestión de los beneficios parroquiales, capellanías, canonjías, legados píos, rentas de fábrica, cofradías) y porque su incidencia en la moral privada ponía en discusión las costumbres locales. Las resistencias conservadoras vendrán por parte de la cultura tradicional y de las oligarquías locales vinculadas a la nobleza.

Evidentemente, la virtualidad de este proceso dependerá en buena medida de la amplitud de los poderes episcopales, y el caso francés es al respecto muy conocido: los poderes del obispo en su diócesis son importantes, y se apoyan en uno o varios vicarios episcopales o archidióconos, que son sus colaboradores y llevan los asuntos en su diócesis. Pero el nombramiento de los curas de su diócesis no suele pertenecerle, estando en manos de monasterios, abadías o laicos. Deberá repartir su tiempo entre la diócesis y la Corte, y en su villa episcopal lleva los asuntos corrientes, recibe a los visitantes, cuida de su seminario, ordena a los nuevos sacerdotes, promulga mandamientos y cartas pastorales, visitando además las parroquias de su diócesis, aunque a menudo le sustituye un archidiácono en esta tarea. No puede evitar pasar un tiempo en París, sea para participar en las asambleas del clero, sea para arreglar asuntos pendientes. Con el apoyo de la Corona el poder episcopal se refuerza, y para los preladados las libertades de la iglesia galicana son ante todo la defensa de sus prerrogativas frente al rey y al papa.

Las visitas pastorales son el medio de control episcopal predicto, aunque las mismas se imponen lentamente. Si en Burdeos o Avignon ya existen a finales del XVI, no es hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando se generalizan, aunque tienen sus límites: su calidad es muy variable ante la precipitación de ciertos visitantes, ciertos datos son muy breves o se encuentran ausentes porque son consignados en memorias anexas rápidamente destruidas (así, han desaparecido las recriminaciones de los parroquianos contra los curas o las apreciaciones de éstos sobre las costumbres de sus ovejas), su ritmo es desigual, ya que la cohorte de personas que acompaña al visitador (entre diez y veinte) no facilita los desplazamientos, e incluso en el

siglo XVIII su frecuencia disminuye, acudiéndose a veces a un vicario general o a un hombre de confianza antes que al obispo.

Había, desde luego, mucho por hacer, ya que la situación del clero francés en los primeros tiempos de la Reforma católica estaba muy lejos de ser satisfactoria. En Bretaña, por ejemplo, en el clero parroquial del siglo XVI eran muy frecuentes la incontinencia y la ebriedad, estando muy cercano de sus fieles por sus vicios y su ignorancia. En el siglo XVII se han conseguido ciertos progresos (desaparecen los violentos, los ignorantes, los impíos) pero persiste la ebriedad. El papel de los obispos y la residencia de los rectores en las parroquias ha jugado el papel primordial en este cambio, aunque el precio de estas transformaciones ha sido un descenso de los efectivos eclesiásticos. En Lyon, por su parte, a inicios del siglo XVII la Reforma estaba muy lejos de triunfar. El concubinato alcanzaba al 17 por ciento de los clérigos, el absentismo al 6 por ciento de las parroquias, y en muchas de ellas se detectaron casos de ignorancia. A mediados de la centuria, por el contrario, el 1 por ciento de los curas estaba ausente de su parroquia y ninguno era considerado como ignorante de las nociones teológicas básicas. En el siglo XVIII el modelo tridentino está completamente establecido.

¿Cuáles son las razones de todos estos cambios? El ejemplo de las grandes figuras (Bérulle, Francisco de Sales) juega un importante papel, al igual que las presiones episcopales (muy diversas según la personalidad del prelado: la sotana se impone en la época de Luis XIII en el Basin parisino, el noreste y algunas diócesis del sudeste, en la Borgoña, La Rochela o Grenoble no hasta el último cuarto del siglo XVII, en el Macizo central y las regiones pirenaicas en el XVIII). El primer medio para la reforma es la vía autoritaria: contra los presbíteros rebeldes se impone la suspensión, la prohibición de celebrar la misa, la residencia forzada en un seminario con prácticas de penitencia, la *lettre de cachet* que condena al exilio en el XVIII. Se crean los vicariatos foráneos, por medio de los cuales se divide la diócesis en varias circunscripciones a la cabeza de las cuales se sitúan sacerdotes destacados que realizan la ejecución de las ordenanzas sinodales o las medidas resueltas tras una visita pastoral y que inspeccionan cada año las parroquias y las costumbres del clero. Estos vicarios organizan las congregaciones foráneas, reuniones consagradas, al igual que las conferencias eclesiásticas, a una formación continua del ministerio parroquial. Todas estas instituciones convierten a los clérigos en una colectividad separada y les dan el sentimiento de pertenecer a un grupo cuyos miembros están ligados por lazos más

estrechos. Generalizados en la segunda mitad del XVII, los seminarios son la pieza maestra de esta estructura. Pero ¿hasta qué punto ello no fue una imposición de la jerarquía y fue aceptado por los fieles? En Lyon, por ejemplo, los clérigos se convirtieron en funcionarios del Estado y de la Iglesia, introduciendo en la población campesina la moral y el sentido del orden de las ciudades, atacando las costumbres populares. Los jóvenes, los notables y los comerciantes rurales fueron antagonistas del clero, aunque las mujeres les apoyaron siempre, puesto que con la Reforma católica su papel religioso había aumentado. Desde 1750 la oposición al clero se recrudece: incremento de la instrucción, pérdida de respeto a la autoridad tradicional, utilización de la legalidad para enfrentarse con los señores locales... El precio a pagar fue muy alto: el clero, que ya no convivía con sus parroquianos, intentó dominar con arrogancia a sus feligreses de acuerdo con las ideas tridentinas.

Obviamente, el modelo no triunfó automáticamente en la Europa católica. En Italia, por ejemplo, la situación moral del clero es muy poco halagueña. Se ha señalado en el norte la mediocridad de los seminarios y el bajo nivel cultural del clero secular, en Génova un dudoso nivel moral, en Saboya relajamiento de la disciplina, al igual que en Venecia, y en todo el sur la Reforma triunfó con lentitud: en los seminarios se educaba una pequeña fracción del clero, los laicos rehusaron largo tiempo el matrimonio como sacramento, nunca se erradicaron los elementos de la religión popular, y el concubinato clerical fue común hasta mediados del XVIII.

Por lo que se refiere a España, el panorama no siempre era muy esperanzador. En Córdoba un informe secreto de 1638 muestra que el 31 por ciento de los clérigos carece de suficiente formación intelectual, el 14 por ciento vive amancebado, y el 10 por ciento no viste ropas eclesiásticas. En Cáceres numerosos clérigos comparecen ante los tribunales por vivir amancebados, ser solicitantes, jugadores, alcohólicos o pendencieros, aunque desde la segunda mitad del XVIII estos abusos comienzan a remitir. En el arzobispado de Toledo una serie de visitas del siglo XVII que recogen a un total de 1.461 eclesiásticos nos descubren que sobre 121 pesaba algún tipo de falta: el amancebamiento (30,5 por ciento), la mala administración de los sacramentos (20,6 por ciento), las desavenencias con el vecindario (14,8 por ciento), la bebida o el juego (14,8 por ciento), la codicia (10,7 por ciento) o el amor por la caza (8,2 por ciento). Por lo que se refiere a la Cantabria de inicios del XVIII, frente a 209 eclesiásticos definidos como «buen sacerdote», otros 83 aparecen como

amancebados y uno como bebedor. De hecho, entre un 15 y un 20 por ciento de los clérigos según los casos había vivido o vivía en concubinato. En Lugo, entre 1680 y 1830 el provisor llevó adelante 494 causas contra eclesiásticos, de las que el 28,5 por ciento estaban motivadas por malos tratos y violencias físicas y verbales y el 24,4 por ciento por cuestiones de carácter sexual, destacando en este último sentido la persistencia estructural del amancebamiento, provocado por el hecho de que muchas vocaciones habían sido forzadas por circunstancias sociales, culturales o familiares. No obstante, en el siglo XVIII estos comportamientos indeseados constituyen un fenómeno minoritario, más abundante en el variopinto mundo de los clérigos de menores que en el seno de curas y presbíteros. Asimismo, el Siglo de las Luces parece haber acotado en gran medida la práctica del concubinato clerical, muy controlado y perseguido, aunque distará mucho de conseguir un estamento eclesiástico bien preparado desde el punto de vista intelectual y celoso cumplidor de sus obligaciones pastorales. Y había razones para un cierto optimismo: según las visitas pastorales realizadas en la campiña sevillana en el siglo XVIII, más del 95 por ciento de los clérigos no poseía nota alguna. Menos del 7 por ciento eran omisos en el uso del hábito (proporción más alta en los minoristas), y menos del 20 por ciento no cumplían con sus obligaciones. Lo mismo sucede en Huelva y las villas de la sierra de Aracena, donde los escándalos y las desviaciones graves constituyen excepciones. En Galicia, a mediados del siglo XVIII, los clérigos muy ignorantes o amancebados son algo excepcional, y si en el siglo XVII los obispos se preocupan por estos aspectos, en el XVIII se centran sobre todo en recordar a los párrocos la obligación de predicar y enseñar la doctrina cristiana.

6. UNA MIRADA AL MUNDO PROTESTANTE

El triunfo de la Reforma en numerosos países europeos provocó grandes reajustes en la organización del aparato clerical. Las órdenes religiosas fueron pura y simplemente desamortizadas y muchos de sus componentes secularizados. En cuanto al clero secular, en muchas zonas hubo escasas transformaciones al respecto, ya que gran parte del clero parroquial asumió el nuevo orden, y así sucedería en Alemania, Inglaterra o Escandinavia. Pero en aquellas regiones donde la Reforma planteó divisiones políticas tales como Ginebra, Francia o los Países Bajos, muchos sacerdotes permanecieron

fieles al catolicismo y se planteó la necesidad de construir una nueva iglesia, mucho menos jerarquizada y más igualitaria que la anterior. Este nuevo clero procederá en un principio de graduados universitarios pertenecientes a las capas medias de la sociedad, aunque pronto se fundaron centros específicos para su formación, destacando al respecto el papel de la academia de Ginebra. Sus orígenes predominantemente burgueses y su mejor educación hicieron de los nuevos ministros unos intrusos cultivados entre sus feligreses.

Pero las iglesias protestantes hubieron de enfrentarse en un primer momento con el espectacular declive de las ordenaciones religiosas: en la diócesis de Londres, por ejemplo, los 840 ordenados durante los años de 1506-1522 se convirtieron en 306 en 1522-1530, 97 en 1530-1539 y 46 en 1540-1547. En Merseburgo (Sajonia) pasaron de 368 en 1515-1519 a 10 en 1530-1534, en tanto que en numerosas diócesis inglesas el panorama era aún menos halagüeño: en la de Durham no hubo ninguna ordenación de 1536 a 1544, en Exeter, de 1544 a 1551, en York, de 1547 a 1551. En un mundo donde la palabra era más importante que los sacramentos, el estatus y las funciones del clero habían sufrido un profundo cambio y, de hecho, hubo un deterioro de la condición clerical con el paso del sacerdote católico al ministro protestante ante la pérdida de exención de impuestos y privilegios, el escaso apoyo financiero inicial y el hecho de que los ordenados debían poseer un profundo conocimiento teológico, una fuerte dedicación vocacional y una destreza verbal sin precedentes. Por otro lado, la mayor parte de las universidades había puesto tradicionalmente más interés en formar predicadores de Corte y teólogos profesionales que humildes párrocos de aldea. La escasez de clérigos en los primeros momentos era impresionante, y en muchas ocasiones hubo que echar mano de los antiguos sacerdotes católicos. El cambio de confesión en algunos lugares (el Palatinado pasó en repetidas ocasiones del luteranismo al calvinismo, Inglaterra del episcopalismo al presbiterianismo en el siglo XVII) tampoco ayudaba. Con el tiempo, empero, la situación acabaría cambiando. En algunas áreas del mundo protestante, aunque la ley no le reconociese preeminencia, la sociedad sí se la reconocía, y la carrera eclesiástica seguía teniendo valor como medio de ascenso social de una familia, de obtención de un cierto prestigio y, en casos como el inglés, de un medio económico de subsistencia muy aceptable.

En Alemania el clero luterano se reclutó esencialmente entre las capas burguesas. Los primeros eclesiásticos eran presbíteros y pastores ex católicos que se convirtieron en protestantes por decisión de

los príncipes. En Württemberg de los 2.700 pastores evangélicos del siglo XVI, 297 eran presbíteros o monjes católicos. En la Sajonia Ernestina al menos un tercio de los pastores habían sido sacerdotes católicos. Las siguientes generaciones se reclutaron esencialmente en el seno de los grupos medios y bajos urbanos: en el Nüremberg del siglo XVI el 80 por ciento de los pastores procedía de artesanos y burgueses, el 6,6, de familias de comerciantes, el 5,3, de campesinos, el 4, de juristas. Pero pronto se acudió a un reclutamiento endogámico: en la Württemberg del siglo XVI el 63 por ciento de los clérigos eran hijos de pastores. En el Oldemburgo del mismo período la proporción es del 60 por ciento, en el distrito de Tübinga en 1581-1621, del 77 por ciento. Los clérigos luteranos estaban mejor educados que los de la Prerreforma, la mayor parte había asistido a universidades, especialmente las de Tübinga, Jena, Leipzig, Wittenberg y Heidelberg (en el margraviato de Ansbach y Kulmbach la proporción de clérigos que habían estudiado en la universidad ascendía a fines del XVI al 80 por ciento). Eran comunes las dinastías de eclesiásticos, y buena parte del clero era de origen local. Los salarios eran bajos: el estipendio proporcionado por el Estado equivalía al sueldo de un artesano, y en algunas parroquias rurales los pastores tenían que cultivar el campo para vivir adecuadamente. Después de una instrucción elemental y la asistencia en las escuelas latinas y la universidad, los jóvenes pastores eran asignados a sus parroquias, y podían casarse y formar una familia.

A lo largo del siglo XVII la burocratización del clero luterano se hizo más evidente, puesto que la iglesia luterana se convirtió en un departamento más de la burocracia estatal, y los pastores fueron convertidos en fieles servidores de los príncipes, defendiendo un Estado burocrático y una sociedad bien ordenada. El luteranismo era esencialmente una religión urbana, y muchos de los pastores de las parroquias rurales procedían de la ciudad, chocando enormemente con la visión del mundo de sus feligreses campesinos. Los mecanismos de control por parte del Estado eran varios. El clero luterano estaba organizado según una estricta jerarquía, sujeta a la autoridad del príncipe, y las periódicas visitas realizadas por oficiales seculares y eclesiásticos probaban su conducta. En Württemberg los cuatro superintendentes generales eclesiásticos formaban las superintendencias especiales en unión del consejo eclesiástico, formado por miembros de la cancillería ducal. El consejo eclesiástico recomendaba a los candidatos que predicaran en cada congregación, y si no había objeciones se convertían en pastores. En los

margraviatos de Ansbach y Kulmbach los pastores eran examinados y aprobados por los oficiales del margrave, debiendo pasar un examen de latín, alemán, Biblia y los fundamentos básicos del luteranismo: los catecismos de Lutero, la confesión de Augsburgo, los trabajos de Melancthon y los artículos de Smalkalda. Como agente del Estado, el clérigo luterano difundía los valores de disciplina, moralidad, piedad, obediencia y sobriedad, siendo sus obstáculos las creencias y costumbres del pueblo. La consolidación de la ortodoxia luterana fue predicada sobre dos premisas: la insistencia en la moralidad del pueblo y la admonición a los magistrados de acudir a sus oficios.

La dependencia estatal fue muy marcada asimismo en la iglesia protestante prusiana. Los consistorios centrales de las distintas confesiones estaban subordinados al Departamento espiritual, cuyos miembros, laicos y eclesiásticos, eran nombrados por el rey. Los consistorios actuaban como intermediarios entre los pastores, encargados de la función religiosa y auxiliares fundamentales de la *Aufklärung*, y el Directorio general o las Cámaras provinciales de la Guerra y los Dominios, de funciones sobre todo administrativas (transmitían los edictos, anunciaban las vacantes, nombraban los titulares). Los pastores, asistidos de un consejo laico, ejercían una gran influencia en sus parroquias y solían ser los representantes más cualificados de la aldea, solían estudiar en universidades prusianas (sobre todo Halle) y algunos en el extranjero, y sus familias fueron con frecuencia un vivero de intelectuales. Para ser pastor era preciso ser elegido por un consistorio y los componentes laicos de éstos eran por lo general eruditos y pedagogos ilustrados, y pensaban que los pastores debían ser respecto al Estado como maestros encargados de enseñar las costumbres, pero ello chocaba con las escasas expectativas profesionales del clero ante los bajos salarios, por lo que hubo que reclutar muchas veces a sacerdotes con un bajo nivel de instrucción. Buena parte de los clérigos era de origen burgués, los jóvenes hacían sus estudios en un *gymnasium* (centro de educación secundaria) y en la facultad de teología, superaban un examen y se ponían a la expectativa de un cargo, y los que no conseguían destino se empleaban como preceptores. En cualquier caso, era una salida profesional como cualquier otra.

En Suecia el clero luterano estaba bajo la influencia directa de la nobleza, el bajo clero parroquial, pobre en general, procedente de la pequeña burguesía, y en menor proporción, un tercio del total, del campesinado, no escapaba a la tutela de la nobleza provin-

cial, ejercida a través del derecho de patronato o presentación y de la percepción de una parte de los diezmos. Los nobles suecos y finlandeses elegían capellanes vinculados a sus familias por razón de clientela, interviniendo incluso en la designación de capellanes del ejército. En cuanto al alto clero, los obispos, superintendentes, decanos de universidades, procedentes de la burguesía, disfrutaban de un patronazgo que nada tenía que envidiar al de los nobles. Las familias episcopales (Rudbeck, Svebilius, etc.) estaban muy ligadas entre sí por parentesco, designaban a los lectores de los gymnasios o academias, y tenían gran influencia en los cabildos. El orden clerical en la época de grandeza sueca fue el mejor proveedor de movilidad social: un número creciente de hijos de pastores, de origen campesino, protegidos por patronos nobles y episcopales, comienzan a buscar carrera no en la Iglesia sino en los oficios y funciones públicas, y podían, después de tres o cuatro generaciones, entrar en la nobleza. Este acceso a la nobleza, si no era del todo admitido para los propios obispos luteranos, era habitual entre sus hijos, que con frecuencia adquieren tierras y se benefician de las exenciones fiscales nobiliarias. Pero esta vía de ascenso fue bloqueada por Carlos XI, y el absolutismo carolino vino a sustituir al patronazgo nobiliario, de modo que la ordenanza de 1682 unificaba y uniformizaba las iglesias de Suecia y Finlandia y el clero era sometido al poder real; a su vez la iglesia luterana se convirtió en corifeo del absolutismo y en su seno surgieron defensores del derecho divino de los reyes. La Monarquía hizo de la Iglesia un elemento útil de su política, responsabilizándola de la instrucción de la población y empleando sus puestos jerárquicos y sus beneficios para compensar a sus leales.

Tras los numerosos enfrentamientos religiosos de la centuria anterior, la iglesia de Inglaterra conserva en el siglo XVIII sus propiedades y su dominio social al precio de identificarse con el poder. Tras el Acta de Tolerancia de 1689 se vio libre de los disidentes, que al ser tolerados perdieron su agresividad, y se convirtió en la religión oficial. El episcopado, donde había muchos segundones de la aristocracia y muchos componentes de la *gentry*, estaba al servicio del gobierno, y de la obediencia a éste se hacía depender la nominación para los beneficios, el avance en la carrera eclesiástica y el ingreso en la cámara de los Lores. Walpole y Newcastle utilizaron con profusión los cargos eclesiásticos para compensar a sus leales, y en más de una ocasión los obispos salvaron a los gobiernos *whig*. Desde 1717 dejaron de reunirse las asambleas del clero, de modo que los obispos *whig* se liberaron de los ataques de

un bajo clero *tory*, y desde 1729 Jorge II declaró la preferencia para ingresar en los puestos eclesiásticos a quienes fuesen *gentlemen* de calidad. La prosperidad económica del XVIII hizo de la Iglesia una institución idónea para que en ella ingresara la aristocracia, deanatos y canonicatos pasaron a ser un modo de colocación de segundones, y a fines de siglo incluso los estratos más bajos del clero están copados por miembros de buenas familias, tanto por las perspectivas económicas como por el hecho de que el púlpito era una buena fuente de poder. El ejercicio del patronazgo mantuvo todo su interés para los grupos dominantes. De los 11.700 beneficios de Inglaterra y Gales sólo 1.500 pertenecían a obispos y cabildos, muchos titulares eran nombrados por universidades y escuelas antiguas, pero 5.700 eran nombrados por el señor local y los pares duques tenían derecho de presentación del 12 al 14 por ciento de las iglesias. Ello creará una red de clientelas y los agraciados se convertirán en agentes políticos de la nobleza.

La iglesia de Inglaterra se caracteriza por una gran desigualdad económica. Arzobispos y obispos se sitúan a la cabeza de la jerarquía, ganando alguno de ellos más de 20/25.000 libras anuales, como el arzobispo de Canterbury, y cuando esto no sucedía se recurría al subterfugio de percibir los emolumentos de otros beneficios que eran atendidos por vicarios a sueldo. El bajo clero se caracteriza a veces por sus escasos recursos económicos y sus carencias intelectuales, y en muchas ocasiones tiene beneficios de 35 a 40 libras anuales, aunque hay diferencias entre el clero urbano, que difícilmente puede conseguir ingresos complementarios, o los vicarios sustitutos de parroquias, y los titulares de parroquias rurales, que cobran los actos religiosos y los diezmos (impopulares y difíciles de cobrar) y arrendaban las tierras de la Iglesia. Las rentas de los pastores rurales aumentaron ante el auge agrícola del XVIII, pero los salarios de los vicarios no parecen haber resistido el avance de los precios, y fue cada vez más frecuente que los párrocos detentaran más de un beneficio («pluralismo»: en la diócesis de Londres entre el 40 por ciento y la mitad de los pastores lo son de dos parroquias, y alguno hasta de tres), imitando lo que sucede en el alto clero y provocando un fuerte absentismo: en la diócesis de Londres de dos tercios a tres cuartas partes de los pastores residen en su parroquia antes de 1740, solamente la mitad desde 1780, y una décima parte reside a fines del XVIII en una diócesis no adyacente a la de Londres. Entre los factores que determinan esta no residencia se encuentran la ausencia de una *gentry* local que proporcione al clero apoyo mo-

ral y social, la pobreza de las parroquias que obliga a la acumulación de beneficios, el mal estado de salud de los presbíteros y la insalubridad de algunas zonas. Otras zonas inglesas, como las diócesis de Norwich y el Yorkshire, presentan unas tasas de no residencia aun superiores a la de Londres.

El aumento del valor de los beneficios gracias a la prosperidad económica los hizo cada vez más codiciados, por lo que serán copados progresivamente por la *gentry* y los segundones de la aristocracia, lo que provoca el ascenso del clero en la jerarquía social, algo que se hace muy acusado durante el reinado de Jorge III, por lo que el pastor de origen campesino va quedando como un elemento tradicional frente al pastor de alta extracción social. En la diócesis de Londres las rentas de las parroquias se triplicaron entre 1723 y 1830, conociendo el mayor aumento a partir del último tercio del XVIII. Las rentas medias se elevan de 92 libras en 1755 a 259 en 1835, un poco mejor que los maestros de escuela, médicos y cirujanos, pero menos que abogados o notarios, acentuándose este incremento sobre todo en el Middlesex, en contraste con la mayor pobreza de los clérigos londinenses.

Por lo que se refiere a su procedencia social, los obispos salen en la época isabelina de las clases medias, en tanto que muchos pastores habían ejercido oficios manuales antes de su ordenación. A partir de 1580 los hijos de *yeomen* y de campesinos ricos abrazan la carrera eclesiástica para asegurar su promoción social, y a inicios del siglo XVII les sigue la *gentry*. A fines del reinado de Isabel comienzan a aparecer hijos de clérigos que representan del 20 al 25 por ciento de los pastores de las diócesis de Londres y Exeter hacia 1600. Desde mediados del siglo XVIII este proceso de «elitización» del reclutamiento clerical se acentúa. Durante este período el 1,2 por ciento de los clérigos de la diócesis de Londres procedía de la nobleza, el 37,8, de la *gentry*, el 35,4, del clero, y el 19,4, de las capas populares, acentuándose a lo largo de la centuria el peso de la *gentry* y disminuyendo la importancia de las clases trabajadoras. Para el Leicestershire, en 1670 el 7,5 por ciento de los clérigos eran hijos de *squires*, el 15 por ciento, de *gentlemen*, el 40, de clérigos, y el 37,5, de plebeyos; en 1750 los porcentajes son del 9, 21, 37 y 28 respectivamente. Su reclutamiento geográfico está ligado casi en la mitad a la diócesis y los condados vecinos en el caso londinense, y en las tres cuartas partes de los casos en el Leicestershire.

Con el tiempo aumenta la proporción de graduados universitarios: en la diócesis de Ely, cerca de Cambridge, la proporción de

maestros en artes pasa del 57 por ciento en la década de 1560 al 73 por ciento en la de 1570, y hacia 1620 todos sus clérigos han frecuentado alguna universidad. En la de Londres, desde 1553, más de las tres cuartas partes de sus pastores tiene algún diploma. Durante los años de la guerra civil este proceso se ha consolidado definitivamente, y ello contribuye a consolidar la carrera eclesiástica como una profesión ligada a los medios escolares y universitarios. En la diócesis de Londres las universidades más frecuentadas son las de Oxford y Cambridge, predominando ésta en el Leicestershire y aquélla en Devon y las West Midlands, y las universidades escocesas en York. La proporción de graduados universitarios es asimismo muy fuerte en el siglo XVIII, predominando los maestros en artes (79 por ciento del clero londinense) y los diplomados en derecho (91 por ciento). Si el clero parroquial procede de Oxford, el alto clero suele estudiar en Cambridge.

La movilidad de las carreras eclesiásticas es escasa, lo que posibilita, especialmente para los pastores de las parroquias, una mayor integración con sus fieles, pero también dificulta las perspectivas de promoción. El 14 por ciento de los clérigos tienen como empleo más alto obtenido el de vicario o cura perpetuo, el 46 por ciento, de rector, el 30 por ciento, de canónigo, decano o arcediano, y el 5,6 por ciento, de obispo o arzobispo. Entre los factores que determinan las carreras eclesiásticas, el más importante es el de la procedencia social: las carreras muy largas o muy cortas se suelen encontrar en las clases dominantes y en los pastores de origen modesto (muchos de ellos obtienen un protector por su talento), los clérigos salidos de familias ya implantadas en la Iglesia o sin renombre particular muestran una movilidad media. Hasta 1760 las gentes de origen humilde pueden entrar en la Iglesia y esperar acceder al alto clero, pero la *gentry* acapara progresivamente las funciones más elevadas.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La necesidad de elegir libremente la carrera eclesiástica*

Muchos padres que violentan a sus hijos para que tomen el estado contra su voluntad decente y honesta pecan mortalmente y en esto no hay duda. Los padres que violentan a sus hijas para ser monjas [...] están descomulgados y

malditos [...] no es la potestad de los padres para ruina y perdición de sus hijos sino para su mejor conveniencia temporal y edificación de sus almas [...] deben atender los padres a la vocación de sus hijos para darles estado [...] si los padres inconsiderados lo hacen al contrario por sus fines particulares, violentando injustamente a sus hijos, y dándoles el estado contrario a su propia vocación, de ese mal principio se originan los desconuelos, se agravan las impacientes amarguras, se repiten los arrepentimientos, se multiplican los pecados [...] muchos estarán en el infierno por haber sido eclesiásticos que estarían en el cielo si hubieran sido seculares y sacados, otros se perderán en el estado secular que consagrados a Dios hubieran vivido como unos ángeles, muchos casados arderán en eternas llamas que si hubieran sido religiosos estarían en inmensas glorias. En todos los estados de la Iglesia católica se pueden salvar los hombres [...] no es pecado sino virtud y prudencia el encaminar los padres a los hijos al estado más perfecto dejándoles siempre en su libertad cumplida para que sigan la vocación santa que Dios les diere. Esto no es pecado pero sí lo será cuando el padre por sus propias conveniencias y por su interés particular tuerce la voluntad decente de sus hijos [...] otros padres indignos encaminan sus hijos espúreos y bastardos a la Iglesia y a las religiones [...] otros padres temerarios les quitan la santa vocación a sus hijos embarazándoles que no sean religiosos y aun los sacan de los noviciados de las religiones con varias astucias.

(A. Arbiol, *La familia regulada con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todos los que regularmente componen una casa seglar, a fin de que cada uno en su estado y en su grado sirva a Dios Nuestro Señor con toda perfección y salve su alma*, Herederos de Manuel Román, Zaragoza, 1715, pp. 506-509.)

2. Las señales que determinan la predisposición a la carrera eclesiástica

Seis particulares indicios pone el citado Geneto del espíritu eclesiástico [...] un grande aprecio del estado de la Iglesia juzgándose por indigno de tal beneficio [...] tener gustosamente aplicado el ánimo a todo lo que el estado eclesiástico pide no sólo en lo interior sino también en lo exterior como en la vestidura talar, en la tonsura, en el calzado común y en todos los demás ornatos que no sean profanos [...] aplicarse con gusto a todas las ocupaciones aunque parezcan mínimas del estado como son el llevar los candeleros, servir a misa y cosas semejantes [...] el tener grande celo de la eclesiástica disciplina y de que todas las cosas y ceremonias santas de la Iglesia se observan en su puntual observancia y primitivo ser [...] el aborrecimiento del mundo y de sus locas vanidades [...] el tener amor y aplicación a las ciencias necesarias para servir a la santa iglesia según el grado y ministerio de cada uno.

(A. Arbiol, *Vocación eclesiástica examinada con las divinas escrituras, sagrados concilios, Santos Padres y bulas apostólicas*, Pedro Carreras, Zaragoza, 1725, p. 194.)

3. El desorden con que regularmente se vive en el estado sacerdotal

Decidme ahora quiénes gastan profana y superfluamente en convites, en viajes, en juegos y vanidades? Quiénes derraman y gastan en perros caballos en vestir criados mantener concubinas y terceras? Quiénes? Los eclesiásticos [...] quiénes frecuentan más y acreditan los teatros los saraos la caza el juego las comedias y diversiones incentivos todos de la lujuria? Quiénes? Los primeros son algunos sacerdotes y tanto que ha habido cabildo en que se anticipaban las horas para ir desde el coro a las comedias. Los pleitos que se urden y se arman, el hervor de la codicia con que se empeñan en administraciones y arriendan, en engrosar caudales y posesiones, son el escollo en que se estrella y queda sumergida la conciencia y vida de los legos [...] Si yo dijera que son los eclesiásticos los más obvios y vulgares, los más dados al ocio, a ilícitas diversiones, que está desfigurado su carácter y degenera por vivir inclinados sobre el vientre, que son la piedra de escándalo en que tropiezan mujeres, doncellas incautas e ignorantes, que algunos de ellos son maestros de la sensualidad y lujuria, que en palabras provocativas, en sospechosas entradas abren al dormido y al ignorante los ojos, dejando como caracoles inmundos el rostro y baba de sus torpes apetitos en varios sitios, casas y aun en personas que frecuentan.

(A. de Calatayud, *Juicio de los sacerdotes, doctrina práctica y anatomía de sus conciencias*, Imprenta de Música de don Eugenio Bieco, Madrid, 1754, pp. 44-45.)

BIBLIOGRAFÍA

- Barrié-Curié, V.: *Clergé et pastorale en Angleterre au XVIII^e siècle. Les diocèses de Londres*, Paris, 1992.
- Firpo, M.: «El cardenal», en E. Garin (dir.), *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990.
- Hsia, R. Po-Chia: *Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, Routledge, New York, 1992.
- Hsia, R. Po-Chia: *The world of Catholic Renewal 1540-1770*, CUP, Cambridge, 1998.
- Juliá, D.: «El sacerdote», en M. Vovelle, *El hombre de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1995.
- Lebrun, F.: *Être chrétien en France sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, Seuil, Paris, 1996.
- Loupes, Ph.: *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*, SEDES, Paris, 1993.
- Morgado García, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Universidad, Cádiz, 2001.
- Parker, G.: «Éxito y fracaso durante el primer siglo de la Reforma», en *El éxito nunca es definitivo*, Taurus, Madrid, 2001.

- Queniart, J.: *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1978.
- Rey Castelao, O.: *Poder y privilegio en la Europa del siglo XVIII*, Síntesis, Madrid, 1992.
- Russo, C.: *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Guida, Napoli, 1984.

XII

LAS MUJERES EN EL SIGLO DE LAS REFORMAS RELIGIOSAS

Isabelle Poutrin

Dedicar al estudio de las relaciones entre mujeres y religión un capítulo particular de la presente *Historia del cristianismo* no pretende, evidentemente, agotar el tema. El lector ya habrá encontrado, en los otros capítulos de este volumen, una variedad de figuras femeninas, cuya presencia muestra la amplia participación de las mujeres en los diversos aspectos de la historia cristiana, tanto en el seno de las instituciones eclesiásticas como al margen de las mismas. Sin embargo, la historiografía religiosa todavía no ha integrado del todo la presencia de las mujeres como una componente específica del pueblo cristiano. Esto no se debe solamente a los orígenes clericales de la historia de la Iglesia. Las mujeres fueron, durante muchos siglos, las grandes ausentes de la historiografía en general. En el campo religioso la producción y conservación de las fuentes y la elaboración del discurso histórico han sido ante todo tarea de los eclesiásticos. Si ellos han recogido numerosas vidas de santas mujeres, esta documentación es escasa en comparación con los recuerdos que hoy se conservan de los clérigos, monjes, papas, obispos, teólogos, misioneros, predicadores, inquisidores y otros pastores del rebaño cristiano.

Ser mujer significaba, en la época moderna, tener un estatus particular, en la sociedad y en la Iglesia, o, mejor dicho, ser mujer era un estado específico que implicaba un amplio abanico de deberes, obligaciones, limitaciones y prohibiciones, tanto en el grupo familiar y en la sociedad como en la institución eclesiástica. Lo que hoy los historiadores llaman el «género» (la significación que una sociedad atribuye a la diferencia sexual) parece haber sido una determinación suficiente como para dibujar una comunidad de destino entre las

mujeres, más allá de sus innegables diferencias de nacimiento, riqueza, educación o contexto político. Desde hace unos años, a partir del concepto de «género», se está llevando a cabo una amplia revisión de la historia social, cuyo objetivo es restituir a las mujeres su historia propia. Por ejemplo, el estudio de la religiosidad cristiana, llevado a cabo por historiadores y antropólogos en las últimas décadas del siglo XX, se había centrado de manera implícita en la experiencia de los fieles masculinos, sin considerar la de las mujeres como un objeto de investigación. La existencia de prácticas religiosas y devociones específicamente, o mayormente, femeninas está ahora siendo investigada; los escritos de las mujeres místicas son objeto de nuevos análisis en esta perspectiva. Tales investigaciones enriquecen el conocimiento del pasado, haciendo surgir del olvido numerosas voces de mujeres. También cumplen la función, a veces reivindicada, de señalar las creencias y prácticas cristianas como parte de un sistema de dominación de los varones sobre las mujeres. Por otra parte, se entiende mejor que la participación en las instituciones religiosas pudo representar, al menos para algunas mujeres, una vía de acceso hacia la cultura, la expresión pública y unas posiciones de poder en la sociedad.

De hecho, la dominación masculina era uno de los fundamentos de las sociedades europeas en la Edad Moderna. El orden social parecía exigir, entre otras relaciones de poder y de dependencia, la afirmación de una jerarquía entre varón y mujer, manifestada en los lazos personales y familiares como en todo tipo de relaciones sociales. Aquella jerarquía se mantenía en el campo religioso, donde se legitimaba por una serie de consideraciones teológicas sobre la natural inferioridad de las mujeres, concebida como el efecto de la voluntad divina. Estas representaciones negativas de las mujeres, ya bien conocidas, no serán el objeto del presente estudio. Tampoco nos vamos a centrar sobre las especificidades femeninas en materia de piedad y de práctica religiosa, ni, por otro lado, de comportamientos heterodoxos. Intentaremos apuntar algunas evoluciones en la teología y en el derecho, que desembocaron en la redefinición del papel de las mujeres en los ámbitos católico y protestante.

El estudio de las relaciones entre las mujeres y la religión en la época moderna se encuadra en el marco de las reformas religiosas que produjeron profundas transformaciones y rupturas en la cristiandad. Algunos debates teológicos tuvieron un impacto particular sobre la condición de las mujeres. El primero es el que toca a los sacramentos, cuyo número se vio drásticamente reducido por los re-

formadores protestantes: de los conflictos teológicos sobre el carácter sacramental del matrimonio se siguieron cambios de legislación que afectaron directamente a las mujeres. En segundo lugar, los reformadores protestantes rechazaron la validez de la vida consagrada. Al contrario, en la iglesia católica no se dejaba de afirmar su valor, pero se procedió a la reorganización de la vida conventual. En ambas confesiones, las consecuencias para las monjas fueron dramáticas. En tercer lugar, los debates eclesiológicos plantearon el problema del gobierno y del poder. Si se rechazaba la distinción entre clero y fieles, ¿era aceptable la participación de las mujeres en la dirección de la Iglesia? Dentro de la comunidad, ¿qué tipo de poder y de autoridad se podía conceder a las mujeres? En fin, las evoluciones de la teología mística y los debates internos en la iglesia católica sobre la gracia y la libertad humana abrieron más ampliamente a las mujeres el campo de la santidad carismática. ¿Qué legitimidad se debía atribuir a estas experiencias? En todas estas materias, los debates teóricos conllevaron importantes cambios para las mujeres. Son estos cambios los que nos interesan aquí.

1. EN LOS LAZOS DEL MATRIMONIO

1.1. *Las normas canónicas del matrimonio cristiano*

En el siglo XVI la vida de las mujeres se desarrollaba entre *maritus aut murus*, entre el matrimonio o el muro —el del convento—. La elección entre estas dos formas de vida no dependía de la decisión individual de las propias mujeres, sino de la situación socio-económica de la familia, así como de los proyectos del grupo puesto bajo la autoridad del jefe de familia. La política matrimonial de la familia orientaba de manera decisiva el destino de sus hijos, fuese cual fuese su sexo. La alternativa entre marido o convento funcionaba sobre todo en las familias acomodadas, donde unas pocas hijas, en número reducido por el elevado importe de las dotes, iban a contratar una unión con un hombre que, de todas maneras, no habrían elegido de manera plenamente autónoma.

Durante la Edad Media la Iglesia había conseguido establecer el carácter religioso del matrimonio, sacramento indisoluble, y elaborar normas canónicas al respecto. Las causas matrimoniales se juzgaban en los tribunales diocesanos, siendo de la exclusiva competencia de la Iglesia. El sacramento se fundamentaba sobre el consentimiento de

ambos esposos, expresado preferentemente en presencia de un sacerdote. Los matrimonios clandestinos, sin autorización de los padres, sin testigos ni bendición de un sacerdote, eran válidos, aunque no lícitos: los esposos incurrían en la excomunión, pero quedaban unidos. En comparación con las normas prescritas en otras religiones, el matrimonio cristiano no carecía de algunas ventajas para las mujeres: unión monógama, ésta requería el libre consentimiento de la mujer y una edad mínima de 12 años (14 para los varones) que correspondía más o menos con la pubertad. La esterilidad de la mujer no era causa de nulidad, al contrario de la impotencia del hombre, si era anterior al matrimonio. Sólo el fallecimiento de uno de los consortes podía autorizar el segundo casamiento del otro. En caso de malos tratos que pusiesen a uno de los consortes en peligro de muerte, el juez podía pronunciar una separación de cuerpos. Estas normas garantizaban a las niñas unos derechos individuales mínimos frente a los casamientos forzados, y a las mujeres, una protección contra su arbitrio repudio por el marido y en menor medida contra sus violencias. Tal cual, el matrimonio y la familia se consideraban como los fundamentos del orden social. La autoridad del marido sobre su mujer procedía de las palabras de Pablo (1 Corintios 11): la mujer debía quedar sometida a su marido como al Señor.

1.2. La desacralización del matrimonio

Sin embargo, desde el principio, la enseñanza de la Iglesia había presentado la cara negativa del matrimonio: ciertamente era un sacramento santo, pero también un estado de vida inferior al celibato y a la castidad. El acceso a los niveles superiores del clero debía exigir el voto de celibato. Al principio del siglo XVI los efectos concretos de esta situación fueron objeto de crecientes críticas, porque mientras los laicos tenían que respetar unas normas canónicas complejas, que muchas veces iban en contra de los intereses de los jefes de familia, los miembros del clero, obligados al celibato, podían vivir en estado de concubinato, cuando no asaltar a sus penitentes femeninas o a las monjas del vecindario. En cuanto a la doctrina del consentimiento, dejaba la puerta abierta a los matrimonios clandestinos y al peligro de casamiento desigual, persistente amenaza sobre la autoridad de los jefes de familia y el orden social.

Para los reformadores protestantes, la doctrina del *sola fides* sirvió de argumento para rechazar la castidad de los clérigos: ésta no era una «buena obra» capaz de producir méritos para la salvación.

Por otro lado, la doctrina de la *sola scriptura* llevó a proclamar que el matrimonio, habiendo sido instituido posteriormente a los tiempos evangélicos, no tenía un carácter sacramental. Se reconocía sin embargo la santidad del estado matrimonial, por ser la unión de Adán y Eva anterior a su caída. Lutero afirmó que el matrimonio era una institución humana, que se podía regir según unas normas secularizadas. La desacralización del matrimonio se tradujo lógicamente por la devolución de la jurisdicción en materia matrimonial a las autoridades seculares. Pero los protestantes conservaron buena parte de las normas tradicionales. La noción de consentimiento se extendió al grupo social, y no solamente a los esposos, fortaleciendo la autoridad de los padres. Se redujo la amplitud de las prohibiciones debidas a las relaciones de parentesco entre los novios, sobre la base del texto bíblico (*Levítico 18*). Sobre todo, se extendió la posibilidad de disolución del lazo matrimonial: en caso de adulterio o de ausencia prolongada del consorte, el otro cónyuge podía volver a casarse para evitar las tentaciones de la carne. Esta renovación jurídica del matrimonio no era equivalente al divorcio actual (los cónyuges no podían separarse voluntariamente), sino que reconocía la ruptura efectiva de las relaciones matrimoniales.

El rechazo más radical de la doctrina matrimonial de la Iglesia se debe a los anabaptistas, quienes ocuparon la ciudad de Münster, en Westfalia, en los años 1534 y 1535, considerándola como la «nueva Jerusalén». La institución de la poligamia por Jan de Leiden, jefe del movimiento, seguía a otras medidas revolucionarias (comunidad de los bienes y prohibición de la moneda), aunque sus motivos aparezcan más bien políticos personales: ya casado, Jan de Leiden quería unirse con la viuda del anterior jefe y así consolidar su posición de sucesor en el poder. Leiden decidió que todas las mujeres de la ciudad deberían tomar un esposo para regirlas y protegerlas. La instauración de la poligamia se justificó por el mandamiento divino (*Génesis 1,28*) y el proyecto de acrecentar la comunidad hasta llegar al número apocalíptico de 144.000. Se trataba sobre todo de controlar a las mujeres de la ciudad, las cuales eran numerosas (6.000-8.000 sobre un total de unos 10.000 habitantes), porque Münster contaba con muchas solteras (viudas, sirvientas) que no habían podido huir, y con mujeres casadas cuyos maridos habían escapado, pensando que sus esposas no iban a correr peligro. A las partidarias del movimiento se les prohibió aspirar a cualquier misión profética. El acceso individual a la salvación les fue negado, porque la mujer pertenecía a su marido, y éste a Cristo. Además, los derechos ante-

rios de las mujeres, como la posesión personal de bienes o el ejercicio de una actividad profesional, fueron suprimidos para instaurar un régimen patriarcal, donde la igualdad se entendía entre hombres exclusivamente. Las mujeres, monjas y laicas, que se resistieron a estas medidas fueron encerradas en un antiguo beaterio.

1.3. *El matrimonio entre Iglesia y Estado*

Frente a las críticas de los protestantes, los teólogos y canonistas católicos quisieron mantener la doctrina medieval, pero eran conscientes de que los matrimonios clandestinos eran una plaga para la sociedad. El concilio de Trento dedicó su VII y su XXIV sesiones a la discusión del tema. El conjunto de cánones adoptados el 11 de noviembre de 1563 reafirmó el carácter sacramental del matrimonio así como su indisolubilidad, pero el decreto *De Reformatione matrimonii*, o *Tametsi*, introdujo un compromiso con las realidades sociales: los requerimientos formales establecidos por el IV concilio de Letrán (1215), tal como la publicación de las amonestaciones, la presencia de un sacerdote y de dos testigos al menos, ahora fueron necesarios para la validez del matrimonio. Sin embargo, los padres conciliares no quisieron imponer la autorización de los padres como condición de la validez del sacramento. Así, el matrimonio católico nunca dejó de ser un asunto religioso, a pesar de las presiones de las autoridades seculares tentadas por una práctica absolutista del poder. En Castilla, a pesar de las peticiones reiteradas de las Cortes en el siglo XVI, que invocaban la multiplicación de las promesas de matrimonio clandestinas, el poder real respetó la doctrina del consentimiento. La recepción de los decretos del concilio por Felipe II limitó el margen de acción del poder monárquico hasta el decreto de 1776, que exigió la autorización de los padres para los jóvenes menores de veinticinco años. En Francia, al contrario, los decretos del concilio no fueron admitidos, y los matrimonios contratados por menores de veinticinco años (treinta años para los varones) sin la autorización de los padres fueron asimilados a un rapto, castigado con pena de muerte y desheredamiento. Mejor que las normas de la Iglesia, esta legislación parecía capaz de proteger los proyectos de las familias y el honor de sus hijas. Para algunos jóvenes de la nobleza el rapto era un medio eficaz para entrar en una familia; la estrategia consistía en raptar a una heredera, arrancarle su consentimiento empleando la violencia, y luego negociar con la familia para obtener el perdón y salvaguardar derechos sobre la herencia futura. La actua-

ción del poder real tendió a establecer su control sobre los asuntos matrimoniales, considerando la familia organizada de manera jerárquica como el fundamento del estado monárquico: «Los matrimonios se hacen en el cielo y se consuman en la tierra», escribía el jurista Antoine Loisel en sus *Institutions coutumières* (1607). La victoria de los tribunales reales contra las autoridades eclesiásticas no tenía por qué beneficiar a las mujeres. Por ejemplo, la infidelidad de la mujer fue reprimida con más severidad que la del varón, cuando la doctrina católica condenaba el adulterio de ambos. También los jueces seculares se mostraron más rígidos en materia de separación, limitando los motivos de aquélla a los malos tratos recibidos por la mujer.

1.4. *La santidad en el matrimonio*

En los países protestantes, ya que la abolición de las formas de vida consagrada cerraba para las mujeres la alternativa entre *maritus* y *murus*, sólo les quedó el primero. Los reformadores afirmaban que la maternidad constituía el destino natural de la mujer. Estos cambios no procedían de una visión más positiva de las mujeres. En el plano espiritual, Calvino reconocía la igualdad entre hombre y mujer, pero esta igualdad no impedía la necesaria jerarquía entre ambos en la realidad. En los textos bíblicos, destacados al respecto por los protestantes, se ofrecían como modelos las mujeres obedientes como Sara, Lea, Ruth, María y María Magdalena. Pero los protestantes no tardaron mucho en subrayar la eminente dignidad de la vida matrimonial. Desde el principio, las mujeres de los pastores, las cuales habían dejado el estado monástico en muchos casos, se esforzaron en poner estas ideas en práctica, actuando como modelos de caridad y de obediencia, y tomando en sus manos la organización de la familia en sus aspectos materiales.

En la segunda mitad del siglo XVI, en Alemania, varios libros difundían una visión ideal de las relaciones de pareja: la unión del varón y la mujer, consentida por ambos y ordenada por Dios, les permitía llevar hasta la muerte una vida honrada, engendrando hijos y evitando el pecado. A los maridos pertenecía mantener su autoridad sobre su mujer, alejándola de posibles amantes, usando la fuerza en caso de necesidad, aunque no la brutalidad. Estas representaciones mantenían la disparidad de tratamiento entre varones y mujeres: una esposa abandonada tenía que esperar más tiempo a su marido desaparecido que un esposo en el mismo caso, y mientras tanto quedaba estrictamente vigilada. Si bien las representaciones de las mu-

eres quedaban arraigadas en sus fundamentos bíblicos, sin embargo las reformas protestantes renovaron la visión del matrimonio, ya que la castidad había perdido su valor intrínseco. La sexualidad, en el marco legítimo de las relaciones entre los cónyuges, fue reconocida como un elemento importante del éxito de la vida matrimonial. En las relaciones entre marido y mujer había sitio para el amor, incluyendo su aspecto carnal. Estas ideas se difundían en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVII a través de libros destinados a los fieles casados. En la práctica, la rehabilitación de la sexualidad quedaba sometida a un fuerte control social.

En los países católicos, donde la castidad siempre se consideraba como la forma de vida más perfecta, la valorización del matrimonio se hizo esperar más tiempo. El concilio de Trento, mientras promulgaba normas jurídicas en continuidad con las anteriores, renovó la apreciación teológica del matrimonio, reconociendo que este sacramento confería gracias eficaces al igual que los otros —privilegio que hasta entonces no era plenamente aceptado en razón del aspecto carnal de la unión matrimonial—. Esto significaba que el matrimonio, como realidad social y sexual, era un signo de la presencia de Dios en el mundo, y no solamente un acto social bendecido por la Iglesia. Además, la ruptura de la cristiandad había mostrado la importancia de la educación religiosa de los fieles, como fundamento de la prevención de la herejía. En esta perspectiva, los seglares casados, y particularmente las mujeres, fueron llamados a una misión religiosa en el marco de la familia. Los libros de consejos dirigidos a las mujeres por clérigos se multiplicaron, notable señal de la importancia que los teólogos acordaban a esta parte del rebaño cristiano, y también del interés de unas mujeres instruidas para estos discursos. De la *Instrucción de la mujer cristiana* (1528) de Juan Luis Vives a la *Saludable instrucción del estado del matrimonio* (1566) del dominico Vicente Mexía, las mujeres eran objeto de una atención renovada y, mientras se les recordaba siempre la superioridad de sus maridos sobre ellas, se les aseguraba que el amor entre cónyuges, y no el temor servil, era la piedra de toque del matrimonio cristiano.

Francisco de Sales, en la *Introduction à la vie dévote* (1610), dio un importante paso adelante, afirmando la total compatibilidad entre el estado seglar y una vida cristiana auténtica. Así las mujeres casadas podían llegar a la santidad en su condición propia: la unión del alma con Dios no era el monopolio de las mujeres encerradas en los claustros. Más aún, el obispo saboyano reconocía la dignidad del

amor conyugal, esta relación afectuosa que implicaba la fidelidad de ambos esposos y un deber recíproco de respeto, y donde la sexualidad y el placer jugaban un papel permitido. La unión de los corazones precedía, en los frutos santos del sacramento matrimonial, a la procreación de los hijos, objetivo que, en la visión tradicional del matrimonio, había sido por lo tanto la única justificación del acto carnal. Las ideas desarrolladas por Francisco de Sales tenían por supuesto una dimensión libertadora para sus piadosas lectoras.

Sin embargo, el horizonte de las mujeres casadas quedaba cerrado por una serie de limitaciones. En primer lugar, la concepción tradicional de la mujer como ayuda para el hombre se mantenía. Si el marido no cumplía con sus deberes, la mujer (salvo caso de malos tratos) no tenía otro remedio que remitirse a la autoridad de los confesores de ambos; las relaciones de pareja quedaban vigiladas por unos clérigos que no podían menos de considerar el matrimonio como un estado inferior a la castidad. En segundo lugar, esta jerarquía entre los estados de vida impedía el desarrollo de una concepción autónoma de la santidad en el matrimonio. El hogar cristiano se concebía como un monasterio seglar, donde la mujer, a semejanza de la madre superiora de una comunidad conventual, inculcaba a sus hijos y criados las normas de la vida cristiana. Los libros hagiográficos ofrecían ejemplos del incansable trabajo disciplinario que una mujer casada, y virtuosa, debía efectuar en su entorno: asegurarse que sus criados rezaban cada día, y que su marido y sus amigos oían la misa dominical antes de ir de caza, formaba parte del programa de la mujer piadosa según el padre Hilarión de Costes (*Les Éloges de Vies des reynes, princesses et dames et demoiselles illustres en piété*, 1647). Varias monjas españolas, en las relaciones de su vida que escribieron para sus confesores, dan prueba de las dos caras del matrimonio en el ámbito católico. Cuando se trataba de sus padres, estas monjas solían insistir sobre las relaciones positivas entre ambos y sobre la función educativa de su madre, la cual, a veces frustrada por no haber podido ser religiosa, establecía en el hogar una estricta organización fundada sobre la práctica de las obras de caridad y sobre actos de devoción y penitencia. Al contrario, para las monjas que en su juventud habían sido casadas, era importante demostrar que el marido había sido el mayor obstáculo a una vocación religiosa que sólo había podido realizarse con la libertad de la viudez. Como si el abandono de la vida seglar fuera una promoción acordada por Dios, la entrada en el claustro recompensaba los méritos adquiridos en el matrimonio.

Con la expansión de la Reforma protestante en Europa y, luego, la existencia de unas pocas zonas donde se admitía la convivencia de varias confesiones, los matrimonios entre fieles católicos y protestantes entraron en la realidad. En la ciudad alemana de Bamberg, donde las dos confesiones católica y luterana estaban admitidas después de la Paz de Augsburgo (1555), una cuarta parte de las parejas se caracterizaban por la disparidad de religión entre los esposos. ¿Fueron estas uniones una oportunidad, para las mujeres, de conservar su libertad de conciencia, de expresar sus propias convicciones religiosas, e incluso de ejercer una influencia sobre su consorte? Insistiendo sobre el principio de la obediencia de la esposa a su marido, los reformadores protestantes Lutero y Calvino no incitaban a las mujeres a expresar posiciones religiosas personales. Estas ideas coincidían con el orden social: no se imaginaba que una mujer casada pudiera abandonar a su marido para ir a vivir en un Estado donde su propia religión era la oficial. Pero, en la práctica, es posible que algunas mujeres hayan compensado su inferioridad teórica y ejercido una influencia sobre su consorte. El francés Michel de Montaigne notaba, pasando por la ciudad imperial de Augsburgo en 1580, que en los frecuentes casamientos de católicos con luteranos «el más deseoso sufre las leyes del otro». En un país como Inglaterra, donde el conflicto confesional permanecía agudo, el clero contaba incluso con los esfuerzos de las mujeres, verdaderas misioneras domésticas, para convertir a sus maridos.

1.5. *Los compromisos religiosos de las princesas y reinas*

Porque se casaban a menudo fuera de su país por motivos diplomáticos, las princesas europeas tenían más posibilidades, en teoría, de experimentar la diferencia religiosa. Con el endurecimiento de las identidades confesionales en la segunda mitad del siglo XVI, las uniones entre princesas y príncipes de diferente religión fueron sometidas a fuertes presiones políticas. Mientras su hermano el rey de Navarra había subido al trono de Francia con el nombre de Enrique IV y se había convertido a la religión católica, la princesa calvinista Catalina de Borbón nunca quiso abandonar su fe, a pesar del odio de los predicadores católicos, que la llamaban «la Jezabel francesa». Su matrimonio con el hijo del duque Enrique III de Lorena, celebrado en 1599, fue un desastre, ya que el papa Clemente VIII no quiso conceder la necesaria dispensa del impedimento de consanguinidad. El joven duque, desesperado porque los hijos nacidos del matrimo-

nio no podían ser legítimos (ya que faltaba la dispensa del papa), y aconsejado por su confesor jesuita, se alejó de su hereje mujer. En este caso, la perseverancia de Catalina de Borbón no produjo efectos positivos, sino más bien fuertes tensiones en la princesa, aislada en su fidelidad, por un lado, a su herencia religiosa, y, por otro, a su marido y su hermano.

En definitiva, las uniones interconfesionales planteaban problemas tan delicados que, en la práctica, la ruptura de la cristiandad separó también las dinastías católicas de las protestantes. En los pocos casos en los que se proyectaron, estos casamientos fueron precedidos de negociaciones diplomáticas que establecían en qué condiciones la nueva reina podría practicar su culto en la Corte. Al principio del reinado de Felipe IV, el proyecto de matrimonio entre el príncipe de Gales, Carlos, y la infanta María no llegó a ningún resultado porque los teólogos españoles dudaban de que la infanta pudiera conducir a su esposo a convertirse: «Mal se puede esperar de una mujer que haga lo que no efectuaron muchos predicadores». Ya rey de Inglaterra, Carlos I se casó con la hermana del rey de Francia Luis XIII, Henriette Marie, que fue autorizada a oír la misa papista en la Corte. Su influencia produjo algunas conversiones al catolicismo, así que el Parlamento inglés intentó reducir la libertad religiosa de las esposas de los monarcas.

En la expansión del protestantismo, y luego en la Reforma católica, las mujeres de la alta nobleza y las princesas jugaron un papel nada despreciable, porque tenían la posibilidad de expresar sus opciones individuales y de ejercer un papel de patronazgo y de protección sobre los hombres de religión. En Alemania fue el caso de Elizabeth de Brandenburgo, viuda del duque católico Eric de Brunswick-Calenburg, la cual favoreció la imposición del luteranismo en sus dominios. En Francia Margarita de Angulema, hermana del rey Francisco I, protegió a varios teólogos reformadores y expresó sus aspiraciones místicas en poemas espirituales. Las reinas, cuando no eran soberanas, tenían una capacidad de iniciativa orientada hacia el patronazgo y la piedad, conforme a su condición de seglares. En el ámbito católico los ejercicios de piedad, las limosnas y fundaciones de conventos eran buenas obras que les valían como méritos para su propia salvación y, sobre todo, para la salvación y la glorificación de su familia. Las reinas de Francia —la italiana María de Médicis y las españolas Ana y María Teresa de Austria— prestaron apoyo material a las carmelitas descalzas, favoreciendo el desarrollo de la orden en el reino.

Entre las princesas españolas hubo muchos ejemplos de piedad y patronazgo. No solamente fundaron conventos como doña Juana, hermana de Felipe II, fundadora de las Descalzas Reales de Madrid, y la reina Margarita, mujer de Felipe III, fundadora del convento de la Encarnación. También algunas se recogieron en monasterios donde acabaron sus días: el enclaustramiento de la reina Juana de Castilla junto a las clarisas de Tordesillas, si no fue del todo voluntario, correspondía a una profunda implicación personal, y estableció un precedente seguido luego por doña Juana y por la emperatriz María en las Descalzas Reales. Sin embargo, las actividades piadosas no alejaban a estas princesas de las preocupaciones concretas, y su poder de influencia en materia religiosa fue notable, aunque limitado. La reina Margarita, cuyo marido estaba cercado por el duque de Lerma, sólo podía comunicar con Felipe III cuando visitaban juntos los conventos y participaban en procesiones. La misma reina, con su tía la emperatriz María y su hija sor Margarita de la Cruz, monja franciscana en las Descalzas, era el alma de una red política cuyo objetivo era la defensa de la fe católica contra los herejes, misión que se identificaba plenamente con los intereses de la casa de Austria.

2. LAS ESPOSAS DE CRISTO

Las paredes del convento materializaban el segundo término de la alternativa entre *maritus* y *murus*. Entre las hijas de una misma familia, algunas estaban destinadas a la vida religiosa. Los modos de transmisión del patrimonio, que solían favorecer al hijo primogénito, y el aumento de las dotes matrimoniales, imponían una selección entre las niñas: quien entraba en el claustro, por las buenas o por las malas, renunciaba a su parte de la herencia paterna. El derecho de entrada que se requería era inferior a la dote que se necesitaba para casarse. La vocación religiosa sólo era aceptable si era conforme a los proyectos y los intereses del padre de familia. Y cuando faltaba, todo un trabajo de educación de las niñas podía llevarlas a aceptar su destino. Si la vida consagrada se consideraba entonces como una mejor garantía de acceder a la santidad que el casamiento, las realidades de la vida conventual eran mucho más complejas e inseguras: en este campo también las mujeres hicieron frente y participaron en importantes cambios.

2.1. Los conventos de mujeres en vísperas de las reformas

Antes de la Reforma católica, la entrada en el convento no suponía una total ruptura con la familia, el linaje, la categoría de origen. En las ciudades, varias casas religiosas correspondían al abanico de las condiciones sociales, desde los grandes monasterios de benedictinas, bernardas o clarisas, que acogían a las hijas de la aristocracia, hasta los conventos de fundación más reciente, abiertos a las hijas de la nobleza mediana y pequeña o de la burguesía acomodada. La elección entre varias casas dependía de los lazos de parentesco: era frecuente entrar en el convento en compañía de una o dos de sus hermanas, para convivir con una de sus tías o más. Las monjas conservaban, en el claustro, las señales de su categoría simbolizada por su nombre de familia, por los adornos de su hábito (en España llevaban chapines), por la decoración de su celda. Y es que, a lo largo de los últimos siglos, se habían introducido en los conventos varias mitigaciones o compromisos entre la ley, expresada en los capítulos de la regla, y las realidades sociales. La comunidad de los bienes monásticos se había abandonado, de manera que los espacios de vida, en el convento, se habían privatizado. El dormitorio había sido dividido en celdas, edificadas a expensas de las monjas profesas, y que formaban la unidad básica en la organización de la comunidad. En un monasterio como el de Santa Ana de Ávila, de monjas de San Bernardo, la celda era un verdadero apartamento, con su oratorio, su cocina y una habitación para las criadas. Cada monja monopolizaba el uso de su celda para las monjas y niñas de su propio linaje, éstas a veces muy jóvenes. Las monjas se reunían en comunidad para rezar las horas canónicas, oír la misa o celebrar alguna profesión religiosa. Sus otras actividades se desarrollaban con sus parientes y amigas: música, juegos (dados y naipes), lecturas (los libros de caballería y de comedias entraban en el claustro), trabajos manuales como la repostería o el bordado, cuyo producto no se ponía en común. Las salidas del claustro se autorizaban por motivos de salud tanto como por razones económicas, ya que, a lo largo del siglo XVI, la pauperización de las comunidades podía llevar a las monjas a quedarse con su familia para recibir alguna ayuda material.

Esta estructura aseguraba a las monjas unas comodidades y unas relaciones afectivas comparables a las de la casa paterna, compensando en cierta medida un celibato poco voluntario. También regulaba las relaciones de poder internas de la comunidad. Las cargas de gobierno (abadesa, priora) se repartían entre las monjas procedentes

de los linajes más poderosos de la ciudad y el del fundador de la casa, que conservaba diversos privilegios. Los grupos de parentesco se enriquecían con la entrada de jóvenes sobrinas, destinadas con los años a heredar los cargos de gobierno de sus tías. Éstos tenían una gran importancia para los linajes, no tanto en términos económicos sino como fuente y señal de prestigio, de manera que las rivalidades internas para conseguirlos movilizaban también a las familias de las monjas fuera del claustro. Así, los monasterios de mujeres no se encontraban apartados de la vida social local, donde también su papel simbólico se consideraba esencial: las monjas rezaban para la salvación del fundador de la casa y de su linaje, para la conservación de la ciudad y su protección en caso de calamidades.

Esta tarea de intercesión, que constituía su función espiritual, no requería una implicación personal muy profunda, sino disciplina colectiva y regularidad en las celebraciones litúrgicas. En esta perspectiva, las consecuencias de los escándalos que podían tener lugar en los monasterios de mujeres no interesaban solamente a los superiores religiosos, sino que, según el código aristocrático del honor vigente fuera y dentro del claustro, ponían en peligro la reputación y la conservación de las monjas, de sus familias y de la ciudad entera, la cual siempre esperaba aplacar la ira de Dios con las oraciones de sus vírgenes consagradas, y se veía privada de esta mediación si éstas no cumplían con sus votos. Esta función simbólica de los conventos explica la colaboración ofrecida por una parte de las élites urbanas a la empresa de reforma religiosa, tanto como los límites prácticos de esta empresa.

En efecto, el movimiento reformador empezó a surgir a finales del siglo XV y se desarrolló en el XVI. Quería denunciar y abolir el modo de vida habitual en los claustros, para romper en la medida de lo posible los lazos de las monjas con su entorno, dirigirlas hacia Dios y someterlas a su confesor y a su obispo. Los medios empleados para llegar a este resultado eran la clausura, la restauración de la vida comunitaria, el silencio y la oración mental. Varios intentos de reforma se realizaron en la primera mitad del siglo XVI, tanto en España como en Francia, Alemania, Italia e Inglaterra, pero sus resultados fueron generalmente limitados y precarios. En las últimas décadas del siglo se puso en primer plano la urgencia de intervenciones más profundas en la vida de los conventos de mujeres, ya que los protestantes, por su parte, habían llevado a cabo su supresión en los países pasados a la Reforma.

2.2. El cierre de los conventos en los países protestantes

El cierre de los conventos en los países protestantes no procedió de la voluntad de luchar contra abusos escandalosos, ya que la situación de los monasterios de mujeres, en Alemania y en Inglaterra, no era particularmente crítica. Los reformadores protestantes tampoco tuvieron en cuenta los intereses de las monjas. Lo que llevaron a la práctica fue su reflexión dogmática sobre la *sola fides*, que descalificaba la castidad y la vida consagrada, tanto más cuanto se afirmaba que el deseo sexual correspondía a la naturaleza humana. Para las mujeres, esta ruptura de la relación entre virginidad y santidad significó una devaluación dramática de su modo de vida: ya no eran esposas de Cristo encargadas de rezar para la salvación de la ciudad, sino unas mujeres libres, incapaces de dominar los ímpetus de la carne. A estas consideraciones que no reconocían a las mujeres otra vocación que el matrimonio, se añadía, por parte de los grupos sociales urbanos adheridos a las ideas evangélicas, la voluntad de derribar unas casas monásticas que albergaban a las hijas de las élites y aparecían como símbolos de su poder. Además, los conventos eran los únicos lugares donde unas mujeres podían ejercer el derecho de voto, libertad considerada como una anomalía por los miembros de los concejos urbanos y de los gremios. Se decidió, entonces, la supresión de los conventos femeninos y la integración de sus bienes en las instituciones municipales.

Estas medidas no se pudieron aplicar fácilmente, como lo muestran los estudios realizados sobre las ciudades alemanas de Núremberg y Augsburgo. Si los conventos de hombres no sobrevivieron a la introducción de la Reforma, ya que sus miembros pudieron integrarse en las estructuras de las nuevas iglesias protestantes o ejercer otras actividades, la extinción de los conventos de mujeres fue mucho más lenta porque las monjas no tenían otros recursos económicos: ellas no podían casarse sin dote y, por otra parte, sus familias habían organizado la transmisión del patrimonio sin tenerlas en cuenta (razón por la cual, precisamente, habían sido orientadas hacia el claustro), y estas mujeres no estaban preparadas, por sus orígenes nobles y su vida en el convento, a vivir de su trabajo en una sociedad que, además, no valoraba el trabajo de las mujeres. La supresión de los conventos siguió modalidades diferentes en las ciudades alemanas. En Núremberg el concejo renunció a emplear la fuerza después de 1525, pero prohibió la entrada de novicias en los conventos, que tardaron unos tres decenios en extinguirse. En

Augsburgo, a partir de 1534, las autoridades de la ciudad hostigaron a las monjas, privándolas de los sacramentos y de las visitas de los sacerdotes, despojándolas de sus hábitos monásticos y sometiendo-las al control de un administrador y de predicadores. En estas condiciones, sólo la tenaz resistencia de algunas monjas pudo evitar el cierre de sus conventos. En las dos ciudades las comunidades religiosas restantes se dividieron en varios bandos según sus opciones confesionales, pero el mantenimiento de la casa tenía prioridad sobre las diferencias entre católicas y luteranas. Como en Alemania, en Inglaterra, donde los conventos fueron suprimidos en 1536, las monjas exclaustradas eran condenadas a la pobreza, y sólo una minoría de ellas se casó.

La supresión de los conventos se acompañó de otros cambios importantes, relacionados con la desvalorización de las buenas obras en el camino de la salvación: mientras se prohibían las cofradías femeninas, se reducía la participación de las mujeres en las procesiones fúnebres y todo un aspecto de las actividades femeninas, como el cuidado de los pobres y de los enfermos, perdió su valor religioso. La mejor alfabetización de las mujeres, ya que la lectura de la Biblia era una actividad importante en el seno de la familia, no compensó del todo la privación de las anteriores actividades piadosas que se desarrollaban fuera del hogar.

2.3. Normas y límites de la reforma conventual

Frente al rechazo de la vida consagrada expresado por los protestantes y a la demanda, en los países católicos, de una mayor intervención en la vida de los conventos de mujeres para eliminar las situaciones que más chocaban con las normas sociales, los padres del concilio de Trento quisieron restaurar las condiciones primitivas de la vida contemplativa. El decreto *De regularibus et monialibus*, en la XXV sesión celebrada el 3 diciembre de 1563, restableció la observancia de la vida monástica, de la comunidad de los bienes y de la clausura de las monjas. Las vocaciones forzadas eran consideradas como una causa mayor de desórdenes en las comunidades, y varias medidas debían atajarlas: la edad mínima para tomar el hábito monástico se fijó en los doce años, y en los dieciséis la edad de la profesión, precedida de un año de prueba. En dos ocasiones, antes de tomar el hábito y antes de pronunciar los votos, la vocación de la postulante debía ser examinada por el ordinario; además, los que obligasen a una mujer a entrar en el claustro contra su voluntad in-

currían en excomuni3n. Esta legislaci3n se complet3 por los papas sucesivos tanto en las di3cesis como en las 3rdenes regulares.

Tanto la hagiograf3a como la historia literaria ponen de relieve las figuras mayores de la reforma de los conventos femeninos, Teresa de 3vila en Espa3a, o Ang3lica Arnaud en Francia. Pero antes de dibujar las modalidades de esta empresa, es importante subrayar sus l3mites. A lo largo del Antiguo R3gimen, hubo casas donde el modo de vida no cambi3 radicalmente, porque el contexto socio-econ3mico que llevaba a las familias a dejar en los claustros a las hijas no destinadas al matrimonio tampoco hab3a cambiado. Las vocaciones forzadas no desaparecieron. Los decretos del concilio de Trento no hab3an tomado medidas dr3sticas contra las varias formas de presi3n ejercidas por las familias y por las comunidades religiosas, cuyo inter3s coincid3a en retener *intra muros* a las j3venes. En estas condiciones era necesario mantener conventos donde mujeres de vocaci3n tibia y de mediana piedad, apartadas del casamiento por su poca salud, sus defectos f3sicos, su situaci3n de hija menor o de hu3rfana, pudieran vivir el celibato sin deshonar a los suyos. La historia de estas casas queda por hacer, en amplia medida, ya que los conventos reformados han atra3do m3s la atenci3n primero de los hagi3grafos y luego de los investigadores.

Las relaciones de visitas *ad limina* enviadas a Roma por los obispos proporcionan listados de las dificultades encontradas por los prelados a la hora de aplicar los decretos del concilio, sobre todo en los monasterios antiguos, que gozaban de extensos privilegios y reclutaban a sus monjas en las categor3as sociales superiores. El monasterio de monjas cistercienses de las Huelgas Reales de Burgos, casa de fundaci3n real cuya abadesa ten3a autoridad sobre una docena de otras casas en varias di3cesis, no conoci3 visita (es decir, inspecci3n) del obispo entre el siglo XVI y el a3o 1740. Mientras tanto, la comunidad hab3a sufrido una fuerte disminuci3n, con unas veinte monjas profesas y unas treinta hermanas legas en la mitad del siglo XVIII, cuando eran un centenar de monjas en la 3poca del concilio. El obispo Navarrete, en su relaci3n de 1721, denuncia una serie de irregularidades: era la misma abadesa quien examinaba la vocaci3n de las novicias y las ten3a encerradas en la clausura antes de la profesi3n; el capell3n entraba en el recinto a su aire, mientras las monjas se mostraban en el locutorio solas y sin velo, y eran servidas por unas cuarenta criadas.

Los archivos de Zamora tambi3n conservan testimonios de c3mo los decretos del concilio no se cumpl3an. Aqu3, en el siglo XVII, unas

monjas dejaron ante notario unos *testimonios de protesta*, confesando que el temor y el respeto filial las apremiaban a profesar sus votos. Hacia 1720 una novicia hizo profesión no a la puerta reglar sino dentro de la clausura, detrás de fuertes rejas y en la oscuridad, así que el provisor episcopal no la pudo identificar (además, la abadesa ganó el pleito que se le hizo en esta ocasión). Y también quedan ejemplos de la preparación de las niñas, mantenidas en el claustro desde la edad más tierna, como la hija del conde Alba y Aliste, doña María Fadrique, llevada al convento de Santa Marta de Zamora a la edad de un mes, y que, lógicamente, pronunció sus votos a los dieciséis años.

En otros países católicos los mismos mecanismos sociales producían consecuencias comparables. Una benedictina de Venecia predicaba el infierno para los padres tiránicos que, con promesas y engaños, obligaban a sus hijas a hacerse monjas (Arcangela Tarabotti, 1604-1652, *Inferno monacale*), mientras el padre Jean-Baptiste Massillon, predicador estimado por Luis XIV, condenaba a estos «padres bárbaros e inhumanos» que sacrificaban a sus otros hijos para consolidar la posición del primogénito. Pero la reprobación moral no tenía fuerza contra costumbres sociales muy arraigadas, y fueron pocas las jóvenes que hicieron como esta postulante francesa, quien, a la hora de tomar el velo, a la pregunta ritual del vicario: «Hija, ¿qué pedís?», contestó: «Pido las llaves del monasterio, Padre, para salir» (Esprit Fléchier, 1632-1704, *Mémoires sur les Grands Jours d'Auvergne*).

2.4. La clausura, ¿medio de humillación o escuela de humildad?

La reforma conventual es una larga y compleja historia que no nos toca contar aquí. Nos fijaremos en los cambios significativos que produjeron en las comunidades religiosas las prescripciones del concilio de Trento acerca de la clausura, tanto activa (se prohibía a las monjas profesas salir del claustro) como pasiva (se negaba la entrada en el convento a personas extrañas a la comunidad). A los ojos de la jerarquía eclesiástica, era la clausura, ya antiguamente prescrita por la bula *Pericoloso* de Bonifacio VIII (1298), el pilar de la empresa reformadora. Su finalidad era preservar la virtud de las monjas que habían hecho voto de castidad y asegurar la quietud necesaria para el recogimiento. El concilio invitaba también a los gobernantes cristianos a prestar su ayuda para imponerla a las comunidades religiosas. En las casas donde las monjas habían gozado de una cierta li-

bertad, este principio tuvo consecuencias dramáticas, ya que, de repente, el contrato tácito hecho entre las familias, la institución monástica y las monjas se rompía con la instalación de puertas, tornos y rejas. Mientras tanto, el espacio interior de la casa se reorganizaba. Con la separación entre profesas y novicias, el establecimiento de celdas individuales o del dormitorio y la construcción de nuevos espacios comunitarios (enfermería, refectorio, cocina), lugares sometidos a una estricta regla de silencio, se ponía fin a la anterior sociabilidad basada en la convivencia entre monjas unidas por lazos de parentesco. Los testigos de estos acontecimientos recuerdan la desesperación de las nuevas reclusas, las huidas y hasta los suicidios de religiosas para escapar al encarcelamiento (por ejemplo en Roma, después del concilio).

Lo que estaba en juego no era tanto la felicidad personal de las monjas como su honor, desprestigiado por la imposición de la clausura y la privación de sus prerrogativas. La fuerza de las oposiciones y de las resistencias expresa la conciencia del peligro que una parte de las monjas tenía en los últimos decenios del siglo XVI y principios del XVII. La imposición de la clausura puso al descubierto las divisiones internas en las comunidades. En la literatura hagiográfica que vino a justificar la reforma, las monjas opuestas a los cambios se presentan como unas mujeres violentas que intentaban movilizar a sus familias y utilizar sus relaciones para mantener las comodidades pasadas y que no vacilaban en recurrir, contra las partidarias de las reformas, a métodos muy alejados de la caridad: así, unas benedictinas del prestigioso monasterio de Saint-Denis de Montmartre, en París, intentaron envenenar a su abadesa Marie de Beauvilliers, cuñada de un secretario de Estado de Enrique IV.

En estos enfrentamientos, la personalidad de las abadesas fue un factor decisivo, porque en los monasterios aristocráticos la aplicación de las nuevas normas dependía en amplia medida de la capacidad de la abadesa para conseguir el apoyo de sus relaciones familiares y sociales para templar las oposiciones de las monjas y de sus parentelas. Otro factor importante de la reforma de los monasterios femeninos fue la voluntad política de las autoridades, ya que los monarcas capaces de influir sobre el nombramiento de las superiores pudieron a su vez favorecer la reforma o frenarla (lo que sucedía si las eligían en familias que consideraban el monasterio como parte de su patrimonio y se oponían a la instauración de la clausura). Las abadesas de muy alta cuna estaban, entonces, en mejor posición, como doña Ana de Austria, prima de Felipe III, que fue nombrada abadesa

sa perpetua del monasterio de las Huelgas Reales de Burgos en 1611 para mejorar la administración de la casa y acabar con el bando de la abadesa anterior. También el éxito de Francisca-Angélica d'Étampes de Valençay en la reforma del monasterio de monjas cistercienses de los Clairets (diócesis de Chartres) se debe en gran medida a su calidad de sobrina del mariscal de Luxemburgo y a la posición de su familia en la corte de Luis XIV.

La clausura no hizo tantos progresos en los Estados donde los poderes políticos se mostraban impotentes y cuando las circunstancias externas eran desfavorables. En la diócesis de Lieja, territorio enclavado en los Países Bajos españoles, la resistencia de las monjas cistercienses prevaleció, porque el frecuente estado de guerra en esta región mantenía a los monasterios en una situación precaria, que requería las ayudas económicas de las familias. Estas monjas se negaron a trasladarse a las ciudades y a establecer una estricta clausura, como lo ordenaban los decretos conciliares y a pesar de las presiones del nuncio apostólico. En una carta de 1699 dirigida al abad de Cîteaux, exponen su propia visión de la clausura, afirmando el valor relativo de las normas tridentinas y el rechazo de una disciplina basada en una cultura diferente:

No son las rejas las que hacen la clausura, sino la obligación de no poder salir sin licencia de nuestras abadías, las cuales están todas cercadas con murallas. Según los climas y temperamentos de los países, las clausuras son más o menos estrechas, de tal modo que en España hasta los campanarios se enrejan, en Francia sólo los locutorios, pero en los Países Bajos la sencilla voluntad sujeta a los votos de castidad y obediencia basta para hacer a las monjas más exactas y virtuosas que todas las rejas de España e Italia.

Como los antiguos monasterios sufrían de notables inercias, la solución más eficaz para difundir la nueva concepción de la vida conventual fue la fundación de nuevas casas, más pequeñas (unas treinta religiosas) y provistas desde el principio de la arquitectura adecuada. Las mujeres que ingresaban en estas comunidades se identificaban con los objetivos de la reforma y estaban dispuestas a seguir los pasos de unas madres fundadoras carismáticas. La reforma conventual se efectuó generalmente mediante la creación de ramas observantes o de nuevas órdenes, llamadas descalzas o recoletas. Las carmelitas descalzas, fundadas por la madre Teresa de Jesús en Ávila en 1569, precedieron en España el desarrollo de otros institutos,

como por ejemplo las agustinas recoletas, fundadas en 1603 por la madre Mariana de San José, las trinitarias descalzas (1612) y las mercedarias descalzas (1617).

Las normas vigentes en el convento de la Encarnación, fundado por la madre Mariana de San José bajo el patronato de Felipe III, son representativas de las nuevas exigencias en materia de clausura. La descripción de este dispositivo carcelario, todavía perceptible en este famoso convento madrileño, muestra con qué detalle se realizaba el enclaustramiento de las esposas de Cristo. La entrada del convento estaba vigilada por un portero laico y, del lado interno, controlada por la hermana portera. Poquísimas eran las personas admitidas en el recinto: el confesor, el médico y el rey, patrón del convento. Los puntos de contacto con el exterior eran el torno, el locutorio y la iglesia. En la taquilla circular del torno se podían pasar objetos dentro o fuera de la clausura sin ver al interlocutor. El locutorio se presentaba como una habitación atravesada por una larga reja de acero, que separaba la parte abierta sobre el exterior del espacio del claustro. La reja tenía púas hacia fuera y una lámina de acero por dentro. Cuando ésta se abría, en las horas permitidas, la reja quedaba tapada por una celosía de madera cubierta con una tela negra. Las monjas perdían todo contacto visual con el exterior (llamado «el mundo» o «el siglo») transformándose en voces y percibiendo el entorno urbano sólo a través de ruidos. Para recibir cartas e ir al locutorio, se necesitaba licencia de la madre superiora. Las únicas visitas permitidas eran las de los parientes próximos. Tenían lugar bajo el atento control de una hermana «auscultatriz» encargada de trasladar a la superiora las conversaciones profanas. Asimismo, el coro de la iglesia y los confesionarios estaban cerrados con rejas, celosías y telas negras que se abrían durante la misa. Las monjas escuchaban los oficios en la oscuridad para quedar invisibles. Recibían la eucaristía por una pequeña abertura situada cerca de la reja, el comulgatorio. Si una monja conseguía comunicar con el exterior sin licencia, la falta, considerada como grave, era castigada con tres días de ayuno a pan y agua, y se le daba azotes en el refectorio.

Sabiendo que el convento de la Encarnación, situado enfrente del Palacio Real de Madrid, era una casa muy selecta donde, para conseguir una plaza, era necesario tener influencia en la Corte, se entiende que el objetivo esencial de la clausura era el de evitar toda intrusión del mundo aristocrático en la comunidad. La humildad, más que la castidad, era la virtud que se intentaba conseguir con estas disposiciones. Lo mismo se puede decir de otros conventos des-

calzos o recoletos, que solían admitir hijas del patriciado urbano. La costumbre del cambio de nombre, adoptada por las varias órdenes surgidas con la Reforma católica (la monja recibía un nombre religioso el día de su profesión), cumplía la misma función de ruptura con la identidad social previa. Asimismo, las tareas manuales que las profesas tenían que realizar sin distinción de edad o de nacimiento significaban la pérdida de su anterior posición social, ya que en los conventos reformados no se admitían criadas (pero sí que había monjas legas o «de velo blanco», de extracción más humilde, para las tareas domésticas más penosas).

Dentro de la clausura, en la estricta organización del tiempo ritado por los oficios religiosos, las monjas debían despojarse de sus costumbres sociales y, si era posible, de las asperezas de su carácter. Como se concebía que la perfección cristiana exigía la aniquilación de toda voluntad propia, empresa que sólo podía llevarse a cabo en una estricta clausura, las monjas animadas por una fuerte vocación aplicaban sus fuerzas en identificarse con este ideal. La necesidad de «padecer por Cristo» (imperativo repetido en numerosas autobiografías de monjas) para merecer la corona de la gloria en el cielo se traducía en un modo de vida ascético, cuya condición era la ruptura con todos los lazos anteriores. No había mejor elogio, en esta perspectiva, que las líneas escritas por sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega, en memoria de sor Catalina de San José, que había sido su compañera en el convento de las trinitarias descalzas de Madrid:

No tuvo ni se le conoció voluntad en materia espiritual ni temporal. Más que de cera era su blandura para todo aquello que la perlada o sus compañeras querían hacer de ella. Esta alma pura, desde el día que entró en el convento, no se mortificó sino murió a sí misma, a su carne y sangre, murió a todos sus querer y pasiones, a todos sus gustos y apetitos, a todas sus propiedades. Parece que pasó a cuchillo a la honra, a la estimación, al amor de la propia sangre, a la amistad y correspondencia; y así olvidó de una vez su pueblo y la casa de su padre. Nadie dirá que le oyó tomar a la boca al que la engendró ni a mi ver debió de tener en el pensamiento sino para lo obligatorio de encomendarlos a Dios. No preguntó jamás por hermanos ni amigas que tuviese en el siglo con haber dejado muchas, en fin, como mujer que se había criado en Madrid (Arenal y Sabat-Rivers, 1998, 609-610).

Si se entiende que la clausura pudo favorecer el desarrollo espiritual de las monjas en las comunidades agrupadas en un mismo

proyecto de vida, esta disposición tuvo sin embargo consecuencias negativas sobre la situación de las mujeres consagradas dentro de la Iglesia. En las diversas órdenes religiosas, un efecto importante de la imposición de la clausura (junto con el traslado de los conventos en los espacios urbanos) fue uniformizar los modos de vida, borrando las diferencias propias de cada instituto. Luego, estas diferencias se concentraron más bien en variaciones marginales, como la devociones propias o las infinitas particularidades del hábito.

Una categoría de mujeres tuvo que sufrir notablemente cuando la clausura fue impuesta como la norma obligatoria de la vida religiosa femenina: se trata de estas devotas que vivían en las fronteras entre vida seglar y vida regular, quedándose con su familia o formando comunidades poco estructuradas. En España estas beatas se habían multiplicado en la segunda mitad del siglo xv, por razones tanto sociales (la dificultad, para muchas mujeres piadosas, de pagar la dote para entrar en un convento) como espirituales (la búsqueda de la perfección y de la unión con Dios mediante la práctica de la oración mental, lo cual resultaba más fácil para pequeños grupos de mujeres puestas bajo la dirección de una madre espiritual). Pero las beatas eran miradas con recelo por las autoridades eclesiásticas, que compartían las ideas de su época sobre la necesaria sumisión de las mujeres a una autoridad masculina. El movimiento de transformación de los beaterios en conventos empezó en la primera mitad del siglo xvi, mientras se descalificaba el modo de vida de las beatas. Los procesos inquisitoriales contra los alumbrados, en los cuales figuraban beatas, difundieron un persistente olor de herejía alrededor de estas mujeres. Las beatas no desaparecieron del todo a lo largo de los siglos xvi y xvii, pero su vocación propia ya no se valoraba. Parece que las beatas, tal como se presentan en las hagiografías, intentaron más bien reforzar su semejanza con las monjas enclaustradas, cuyo modo de vida constituía la referencia en materia de perfección.

En cuanto a las mujeres afiliadas a las terceras órdenes, perdieron también su especificidad y, con ella, parte de sus recursos económicos. En 1566 la bula *Circa Pastoralis Officii* de Pío V mencionó por primera vez a la terciarias entre las mujeres que debían vivir en clausura, y este mismo año el papa reorganizó la tercera orden franciscana según esta norma. En 1583 la congregación general de Toledo impuso la clausura perpetua a la terciarias españolas. En Francia las casas de terciarias adoptaron la clausura en la primera mitad del siglo xvii con dificultades y resistencias, porque las religiosas se dedicaban tradicionalmente al servicio de los enfermos. A

pesar de las protestas de las autoridades urbanas y de las inercias de las religiosas, ambas debieron someterse: en 1650, todos los conventos de la provincia de Francia eran de clausura. En el mismo periodo, las terciarias franciscanas de Baviera tuvieron que hacer frente a las dificultades económicas causadas por la instauración de la clausura. Las de Pütlich, en Múnich, solían participar en ceremonias en honor de piadosos donantes y recoger limosnas, pero como ya no podían salir de su convento, adquirieron en secreto reliquias de santa Dorotea en Roma con el objeto de promocionar su función de intercesión por los difuntos: esta actividad había de convertirse en una mayor fuente de ingresos para la casa.

En este contexto, era difícil explorar nuevas vías para la vida consagrada femenina, y las tentativas en varias direcciones fueron bloqueadas por la rigidez de las normas impuestas a las religiosas. Al fundar el orden de la Visitación en Annecy, en 1601, Juana Francisca Frémot de Chantal y Francisco de Sales habían establecido que las religiosas pudieran salir de su casa para visitar a los pobres y a los enfermos, así como que pronunciaran votos simples. Pero ya en 1618 el arzobispo de Lyon Denis de Marquemont mandó que se modificasen las constituciones. Las religiosas de la Visitación, ahora sometidas a la clausura perpetua, se orientaron hacia la acogida de pensionistas y a la enseñanza. La compañía de Santa Úrsula, comunidad de vírgenes consagradas creada en Brescia en 1535 por Ángela Mérici, que se dedicaban al ejercicio de la caridad sin vivir en conventos, siguió una trayectoria parecida, ya que progresivamente adoptaron un hábito, establecieron conventos bajo la influencia de Carlos Borromeo y, cuando se instalaron en París en 1608, fueron obligadas a la clausura: el proyecto inicial de la comunidad ya era imposible de reconocer. Mejor suerte tuvieron las Hijas de la Caridad, fundadas en 1633 en París por Vicente de Paúl y Luisa de Marillac, tal vez porque llegaban en un tiempo de guerra y miseria donde las necesidades de la sociedad eran mayores, y también porque estas sirvientes de los pobres enfermos no se reclutaban entre los grupos privilegiados de la sociedad. Los fundadores las querían «teniendo por monasterio la casa de los enfermos, por celda un coché de alquiler, por capilla la iglesia parroquial, por claustro las calles de la ciudad, por clausura la obediencia, no saliendo sino para visitar a los enfermos o en los lugares necesarios para su servicio, por reja el temor de Dios, por velo la santa modestia, por profesión, la confianza perpetua en la Providencia». Sin embargo, pronto tuvieron que pronunciar votos privados, que renovaban cada año.

Maritus aut murus: si la alternativa contraponía dos situaciones jurídicas y sociales diferentes, sus puntos de contacto eran numerosos. Esposas y monjas quedaban sometidas a la autoridad masculina, encarnada en su marido o en el superior del convento, ya que los lazos del matrimonio o de la profesión religiosa rodeaban a las mujeres para protegerlas de su natural debilidad. En el hogar de la mujer casada se requerían recogimiento y piedad, y el modelo conventual se adaptaba a la vida doméstica. En el claustro, encorsetado por la imposición de la clausura, el rito de la vestidura del hábito acentuaba su semejanza con la ceremonia del casamiento, porque la vida consagrada estaba ahora centrada en la contemplación del divino Esposo más que en el servicio de los pobres y los enfermos.

Sin embargo, una minoría de mujeres vivía sin aquellos lazos: solteras, viudas, mujeres abandonadas por su consorte. El celibato de las mujeres seglares se desvalorizaba particularmente sea porque (para los católicos) se consideraba el matrimonio como el remedio a los desórdenes de la carne y la castidad como el colmo de la perfección, o porque (para los protestantes) la mujer estaba, por naturaleza, destinada al matrimonio. En consecuencia, las mujeres solteras eran sospechosas de delincuencia y de immoralidad más todavía que las casadas y las monjas. En esta materia, las dos confesiones compartían los mismos valores y emplearon medios comparables en la represión de los comportamientos de desvío. Mientras los protestantes consideraban los burdeles como las escuelas del vicio, los moralistas católicos afirmaban que la frecuentación de las prostitutas era la escuela de la herejía: la lucha contra la prostitución era un aspecto, entre otros, de la defensa de la fe (fray Gabriel Maqueda, *Invectiva en forma de discurso contra el uso de las casas públicas*, 1622). Por lo demás, no trataremos aquí el tema de la represión de los delitos sexuales (adulterio, concubinato, prostitución), que resulta de la intervención combinada de las autoridades seglares y religiosas y entra en el marco del amplio proceso de control social puesto en práctica en la época de las reformas.

3. EN LAS FILAS DE LA IGLESIA MILITANTE

Con la ruptura de la cristiandad, los fieles de las varias confesiones quedaron implicados en la batalla contra la herejía, el pecado y las fuerzas de Satán, identificado con los adversarios religiosos. En el pueblo cristiano las mujeres también tenían que participar en esta lu-

cha. Aquellas que, por su nacimiento, su profesión o su personalidad, estaban dotadas de una forma de poder o tenían posibilidades de intervención en el campo religioso, sin embargo, no pudieron superar del todo los límites inherentes a su posición de seglares y mujeres. La actuación de estas mujeres, reinas, superiores o santas, plantea el problema de la autoridad femenina ejercida sobre las iglesias y dentro de ellas.

3.1. *Regir la Iglesia: las reinas*

En Europa eran pocos los países donde la reina podía ser soberana, o, como se decía en Castilla, «reina propietaria». Tradicionalmente, en este país las reinas, como los reyes, se dedicaban a la fundación y a la protección de monasterios, actividad de patronazgo típica del comportamiento aristocrático: la reina Isabel favoreció, por ejemplo, la instalación en Toledo en 1484 de una casa de religiosas franciscanas animada por Beatriz de Silva. En cuanto a las relaciones del poder real con la Iglesia, la Reina Católica no se alejaba de la política de sus antecesoras, manteniendo intensas relaciones con Roma, mientras reforzaba su control sobre el clero de sus reinos e impulsaba la reforma de las órdenes religiosas. Esta política religiosa estaba aceptada por sus vasallos, y las virtudes cristianas y la piedad de la reina se alabaron en su tiempo, en una Castilla donde las minorías religiosas habían sido eliminadas.

En Inglaterra, donde también las reglas de sucesión permitían que las mujeres desempeñaran la función real, la separación de la iglesia anglicana de Roma, decidida por Enrique VIII en 1534, llevó a los reyes a regir la Iglesia. Dos reinas ejercieron esta función, la católica María Tudor en 1553-1558 y la protestante Isabel I en 1558-1603. En el contexto de las luchas entre católicos y protestantes y de la represión del partido adverso, se puso en tela de juicio la posibilidad de que una mujer gobernara la Iglesia y tomara decisiones en materia de religión. Las críticas de los ministros de ambas confesiones convergen en cuanto al carácter nefasto del poder femenino. El arzobispo Heath afirmaba, al principio del reinado de Isabel I: «Su Alteza, siendo una mujer por nacimiento y naturaleza, no está cualificada en la palabra de Dios para ser el pastor del rebaño de Cristo»; y el reformador escocés John Knox manifestaba:

Llevar a una mujer a ejercer el gobierno, la superioridad, la dominación o el poder en cualquier reino, nación o ciudad repele a la

naturaleza, se opone a Dios como una cosa muy contraria a su voluntad revelada y a sus leyes aprobadas y, finalmente, es la subversión del buen orden, de toda equidad y justicia (*The First Blast of the Trumpet against the Monstruous Regiment of Women*, 1558).

La oposición del arzobispo Heath al gobierno de la Iglesia por la reina encontraba su fundamento en el derecho canónico. En la iglesia católica, el poder de gobierno deriva del sacramento del orden sacerdotal: procede de Cristo por mediación de la Iglesia. En cuanto a sus posibilidades de intervención en los asuntos del clero, las reinas encontraban las mismas limitaciones que los reyes: en su cualidad de seglares quedaban excluidas del gobierno de la Iglesia, y lo mismo valían las pretensiones de un rey hereje a regir la Iglesia que las de una reina hereje. Pero el hecho de ser mujer era un impedimento adicional, ya que, según Tomás de Aquino, la mujer está por naturaleza «en estado de sujeción». Los reformadores protestantes compartían esta visión restrictiva de la acción de las mujeres, postulando su inferioridad en relación a los hombres. La elaboración de concepciones eclesiológicas basadas en el sacerdocio universal de los fieles no llegó a derribar las barreras de género. En las varias confesiones cristianas los varones conservaron el monopolio de la dominación legítima.

3.2. *Gobernar en la Iglesia: las superiores*

Sin embargo, en la Iglesia era necesario atribuir algún poder a las superiores de las comunidades religiosas, ya que, dado que varones y mujeres no debían cohabitar, las monjas tenían que ser gobernadas por una de las suyas. Pero se definieron cuidadosamente los límites del poder de las superiores. En ningún caso se trataba de un poder de jurisdicción, porque las monjas no recibían la ordenación. El jesuita Francisco Suárez, en 1609, explicó que se trataba de un poder «dominativo», comparable a la autoridad de una madre sobre los miembros de su familia. Su competencia estaba restringida: la superiora no podía ejercer la dirección espiritual de las monjas, ni predicar, ni bendecir, ni confesar, ni censurar, ni otorgar dispensa de las observancias regulares. A partir de estas normas se entiende que la dirección espiritual de las monjas fuera una tarea reservada sobre todo a los sacerdotes. Cada convento debía tener su confesor. No siempre era posible la libre elección de director espiritual por cada monja, y el derecho a elegir confesores personales fue en ocasio-

nes un tema muy conflictivo entre las monjas y sus superiores masculinos. La superioras, en realidad, pudieron ejercer una función de directoras espirituales, pero esta práctica carecía de fundamento jurídico.

La superiora era quien gobernaba la comunidad en los asuntos temporales, tarea que incluía un poder de corrección sobre las monjas. Su elección, cada tres años, correspondía al modelo defendido por la Reforma católica: en las órdenes donde se practicaba la elección trienal, que eran en mayoría las reformadas o descalzas, la superiora podía contar en general con el apoyo de las monjas. Se mantenía con más eficacia la cohesión de la comunidad y la observancia de la regla que en las casas donde el cargo de superiora era vitalicio y la elección en manos de los poderes políticos. Las modalidades de la elección no se correspondían con el funcionamiento democrático, excluyendo la competición (las monjas no debían hablar juntas de la elección ni solicitar los votos de sus compañeras, y la electa no podía rechazar el cargo); sin embargo este ritual constituía para las mujeres de la época una oportunidad de expresión inédita. La autonomía de la superiora quedaba limitada, fuera del convento, por la jurisdicción del superior canónico y, dentro del claustro, por las frecuentes injerencias del confesor en el gobierno de la casa. En el siglo XVII, con el desarrollo de la reforma religiosa, el director espiritual tendió a sustituir a la superiora. En particular, los confesores de las abadesas eran personajes muy influyentes; en los conflictos nacidos de las reformas monásticas, sus intervenciones pudieron aumentar las tensiones. Es notable la biografía de doña María Vela (1561-1617), una monja cisterciense de Ávila, afligida de fenómenos extraños que se atribuían ora a la intervención del demonio, ora a gracias místicas: la protagonista tuvo que contar no solamente con sus propios confesores, inseguros sobre la dirección de su espíritu, sino también con las sucesivas superioras y con sus respectivos confesores.

3.3. Éxitos y peligros de la santidad carismática

Al ser limitadísimo para las mujeres el ejercicio de un poder institucional en la Iglesia, el único espacio donde podían adquirir alguna forma de autoridad era el campo de la espiritualidad. Esta situación ya era perceptible en los últimos siglos de la Edad Media. En aquella época, donde empezaron a funcionar con regularidad los procesos de autenticación de la santidad por parte de la autoridad pontificia, ya eran visibles las diferencias entre varones y mujeres en este

terreno. Mientras las vías de santificación abiertas a los varones eran numerosas (su variedad correspondía a la diversidad de los empleos masculinos: papas, monjes, misioneros, predicadores, reyes, etc.), a las mujeres les quedaba sobre todo la vía mística. Excluidas del acceso a la cultura universitaria y a los cargos de gobierno, las mujeres se especializaban en experiencias espirituales extremas, con el apoyo de las órdenes mendicantes. Así se dibujó un modelo de santidad femenina que prevaleció en los siglos XIII-XVI, y cuyas figuras pioneras fueron la franciscana Ángela de Foligno (m. 1309), la dominica Catalina de Siena (m. 1380) y Brígida de Suecia (m. 1373). En este camino las siguieron muchas mujeres que vivían en las fronteras entre la vida seglar y la vida consagrada. Gozando de una relativa autonomía, estas «santas vivas» (según la expresión de Gabriella Zarri) pudieron llegar a una expresión pública. En el centro de pequeños círculos de discípulos, entre los cuales se encontraban varones e incluso sacerdotes, estas mujeres podían pretender un papel importante en la renovación de la Iglesia. Su autoridad se fundaba en la relación privilegiada que tenían con Dios y en sus rigurosas penitencias.

Las mutaciones consiguientes a la ruptura de la cristiandad y a la reforma de la iglesia católica afectaron a su vez al campo de la espiritualidad, así como a los modelos de santidad. La mística femenina que se difundió en los decenios que siguieron al concilio de Trento presenta importantes diferencias con la mística medieval. Geográficamente se desplazó desde los Países Bajos y la región del Rin, ya en parte pasados al protestantismo, hacia la Europa meridional. Italia, tierra de elección de la mística femenina en los últimos siglos de la Edad Media, había exportado hacia España unos modelos tan fundamentales como Catalina de Siena y Ángela de Foligno; en los siglos XVI-XVIII siguió produciendo importantes figuras de monjas santas, como María Magdalena de Pazzi (1566-1604) o Verónica Giuliani (1660-1727). La «invasión mística» (para emplear las palabras de Henri Bremond) llegó en primer lugar a España, a comienzos del siglo XVI: la franciscana Juana de la Cruz (1481-1534) y la beata María de Santo Domingo, entre otras protegidas del cardenal Cisneros, encarnan la etapa de implantación de la santidad extática en la Península. Pero el desarrollo de la mística femenina fue más bien contemporáneo del periodo de la reforma conventual. Si Teresa de Ávila es todavía la figura emblemática de la mística española, el apogeo de la corriente se debe situar en el reinado de Felipe III y al principio del de Felipe IV, con Marina de Escobar (1554-

1633) y María de Ágreda (1602-1665), por ejemplo. En la Francia de Luis XIII las mujeres tocadas por el «perpetuo don de las gracias» místicas (V.-L. Tapié) también fueron numerosas. En estas décadas, el modelo místico cruzó el Atlántico para implantarse en el Nuevo Mundo.

Con la imposición de la clausura y la promoción de la oración mental, elementos constitutivos de la reforma conventual, las mujeres ya no podían conciliar la búsqueda de la unión con Dios y la vida en el mundo. En adelante, los claustros se convirtieron en los laboratorios de la santidad femenina, pero su dimensión profética desapareció con la reclusión de las mujeres. Al contrario, se acentuó la tonalidad dolorosa de la mística: la corona de gloria era una corona de espinas, y la figura de Cristo, la del Crucificado. Su imitación implicaba un impresionante conjunto de penitencias, privaciones y, en bastantes casos, auto-torturas. Cierto es que las ocasiones legítimas de sufrir por manos externas les estaban vedadas a las mujeres: aunque lo deseaban, las niñas no podían imitar a los mártires y a los misioneros, cuyas vidas se leían en los *Flos sanctorum*. El ansia de padecer, fruto de una educación religiosa y de un condicionamiento social, culmina en la mística con los fenómenos de la estigmatización y, en el plano espiritual, con la experiencia de las tinieblas interiores. El universo místico ofrecía también aspectos satisfactorios en el plano afectivo, como los estados de unión del alma con Dios, que se expresaban en las visiones de un matrimonio místico con Cristo.

En los años que separan la fundación del primer convento de carmelitas descalzas por Teresa de Cepeda en 1562 y la canonización, en 1622, de la monja abulense, los modelos de santidad femenina conocieron una evolución importante. La actuación de santa Teresa como reformadora y fundadora de conventos impulsó una importante dinámica de fundaciones conventuales, muy notable en España y en Francia. Pero esta actividad, aunque típica del entusiasmo de reconquista de las almas en la iglesia postridentina, no era lo que más se valoraba en la carmelita española. Lo que resalta al estudiar los informes para su canonización y sus primeras biografías, es que se consideraba a la madre Teresa ante todo como una mujer dotada de los mayores carismas, y favorecida de los más altos estados de unión con Dios. Se insistía en sus milagros y en los aspectos maravillosos de su vida, dibujando un personaje muy diferente del de la mujer profundamente humana que se considera en nuestros días.

Esta representación hagiográfica de santa Teresa se debe poner en relación con la evolución de la teología mística, en el marco de

los debates sobre la gracia y la libertad que enfrentaron a católicos y protestantes, así como las varias corrientes dentro de la iglesia católica. Mientras una parte del clero permanecía fiel a las ideas tradicionales sobre la oración y la contemplación (postulando una continuidad entre la una y la otra y la necesidad de la cooperación humana), otros teólogos llegaron a considerar la iluminación del alma por Dios como una experiencia milagrosa, que procedía únicamente de la gracia divina y no estaba determinada por una progresión en la vida espiritual. En los decenios de mayor dinamismo de la Reforma católica, esta concepción de la mística como una iluminación sobrenatural del entendimiento manifestada en señales exteriores milagrosas influyó en las modalidades de la dirección espiritual de las mujeres. Correspondía, en efecto, a unas aspiraciones esenciales del clero y encontraba un gran éxito en la sociedad. En la monarquía española, ciudadela del catolicismo, los favores extraordinarios que llovían del cielo sobre algunas mujeres se consideraban como la confirmación divina de la empresa de la Iglesia. Estos milagros y revelaciones eran un argumento apologético frente a los protestantes: la presencia de Dios se manifestaba en el campo católico a través de estos signos. Y desempeñaban una función similar en los debates internos de la Iglesia, legitimando la reforma conventual. En comunidades religiosas que se resistían a cambiar su modo de vida, la actuación de unas monjas dotadas de gracias extraordinarias, y que abogaban en favor de la clausura y de la observancia, funcionó como un arma espiritual bastante potente como para triunfar sobre la oposición de sus compañeras.

También las mujeres carismáticas jugaron un papel importante en la fundación de conventos y de órdenes descalzas o reformadas. Su vida espiritual estaba fuertemente implicada en la empresa conquistadora de la Iglesia y gozaban de la legitimidad necesaria para guiar a sus compañeras en los ásperos caminos de la perfección. Amplios sectores del clero consideraban a las místicas y visionarias que surgían en los claustros como aliadas en la lucha contra la herejía y contra el pecado. Para sus protectores (miembros de la aristocracia e incluso reyes y reinas), estas monjas que ofrecían, por sus carismas, el testimonio de una relación privilegiada con Dios, eran unas poderosas intercesoras: sus oraciones eran capaces de atraer el favor divino sobre el linaje, el reino y los ejércitos católicos en lucha contra los herejes. Es necesario, entonces, revisar la idea de una marginación de las mujeres místicas, para subrayar su integración en la dinámica de la iglesia postridentina, así como la acogida, más bien

favorable en la primera mitad del siglo XVII, que se dio en la sociedad a las figuras de monjas carismáticas.

Las obras de la madre Teresa de Jesús, publicadas por primera vez en castellano en 1588, circulaban dentro y fuera de los claustros y cruzaban las fronteras con traducciones al francés y al italiano. La *Vida* de santa Catalina de Siena se daba a leer a las jóvenes, popularizando las maravillosas etapas de la vida mística (llagas, matrimonio místico) y suscitando numerosas vocaciones de imitación. Los confesores de monjas estaban atentos cuando una de sus dirigidas daba señales de una oración más elevada o de fenómenos extáticos. Era necesario averiguar la obediencia y la sinceridad de la monja, pero la común creencia en los milagros y el ansia de descubrir a una nueva santa Catalina o a otra santa Teresa (cuya gloria podía recaer sobre su director espiritual) llevaba a los confesores a escuchar los relatos de visiones y a pedir papeles con la relación de los favores del cielo. Estos documentos se utilizaban luego para escribir, después de su muerte, una biografía de la «sierva de Dios» y para iniciar en Roma, en la Congregación de Ritos, una causa de beatificación. En este caso, el entorno familiar, la comunidad de sus compañeras, los vecinos de la ciudad y hasta las autoridades políticas colaboraban en la promoción pública de la difunta, cuyas virtudes hacían resaltar los méritos de su patria. Así se difundió un nuevo modelo de santidad femenina, el de la monja a la vez fundadora, mística y escritora, que acumulaba unas gracias celestiales extraordinarias con un papel de gobierno y de enseñanza para sus compañeras.

Las pocas canonizaciones de mujeres en el siglo XVII privilegiaron a las religiosas, por motivos ideológicos, sociológicos (las monjas practicaban la oración con un profesionalismo difícilmente superable por las mujeres casadas) e institucionales (las monjas se beneficiaban de los mejores canales de reconocimiento oficial, porque sólo las órdenes religiosas tenían suficiente continuidad para sostener una causa en Roma durante un largo periodo). Dieron una ventaja notable a las gracias espirituales extraordinarias. En el grupo de las mujeres canonizadas o beatificadas es una excepción santa Isabel de Portugal (m. 1336), modelo de reina y de esposa. Además, el plazo entre la muerte de la «sierva de Dios» y su elevación a los altares se redujo notablemente, dada la voluntad de las autoridades eclesiásticas de adaptar los modelos de santidad a las necesidades actuales de la Iglesia. Las nuevas santas —Teresa de Ávila, María Magdalena de Pazzi y Rosa de Lima— eran contemporáneas de las mujeres del siglo XVII.

El seguimiento de estos modelos de santidad podía ser del todo consciente: ya que la imitación de Cristo y de los santos se resaltaba en la pedagogía católica, la lectura de las vidas de santas místicas podía producir a su vez fenómenos de emulación que se pensaban permitidos. Bien es verdad que, según los teólogos, los carismas no se debían desear; pero también está claro que, dado que la iluminación del entendimiento era una operación sobrenatural que podía sucederle a cualquiera, independientemente de su edad o de su educación, no era entonces ilegítimo, para las mujeres, relatar a sus confesores los repetidos favores de Dios, los frecuentísimos éxtasis o los arrobamientos experimentados desde muy pronto en la niñez. La consecuencias de estas concepciones se leen en la abundantísima producción hagiográfica del siglo XVII. En adelante, los fenómenos extraordinarios, como los éxtasis, las visiones y las revelaciones, no venían a culminar una larga vida de penitencias y de oración en el silencio del claustro, sino que también las muchachas tomaban parte en la aventura mística. Nada podía limitar las maravillas de la gracia.

Sin embargo, este modelo de santidad no recibió el reconocimiento institucional que se podía esperar, sobre todo si se compara el número de las mujeres que gozaron en su época de una reputación de santidad con la lista más bien reducida de las que fueron proclamadas como tales. Este desfase entre santidad potencial y santidad oficial refleja los debates que seguía provocando la mística femenina. Es importante subrayar que las autoridades, tanto eclesiásticas como seculares, nunca se mostraron unánimes en el reconocimiento de la santidad carismática de las mujeres. La oposición a la corriente dominante podía apoyarse en razones teológicas: entre los clérigos, había quienes permanecían fieles a la concepción tradicional de la continuidad entre vida ascética y vida de oración. También se ponía reparo en la disciplina de la Iglesia: las mujeres, como afirmaba san Pablo, no debían enseñar públicamente. Esta diferencia entre varias concepciones de la vida espiritual, dentro del clero y del pueblo, explica la multiplicación de los casos de falsa santidad o de impostura mística en España y en Italia, por ejemplo. No es tarea de los historiadores ratificar las condenas pronunciadas por los clérigos de la época, ni tampoco las reputaciones de santidad. En estos casos, entran en juego muchos factores que indican cuán estrecha era la frontera entre la aspiración a la santidad y la impostura.

Esta frontera no permanecía estable, porque a lo largo del siglo XVII una fracción del clero evolucionó hacia una creciente reticencia en cuanto a las manifestaciones exteriores de la santidad carismática.

ca. En España varios episodios indican que la Inquisición se esforzó en seguida, en la mitad del siglo XVII, en limitar el campo de las manifestaciones sobrenaturales. Se ordenó a varias monjas que presentaban llagas en los pies y en el costado (las llagas de Cristo y de san Francisco) pedir a Dios que se les cerrara. Mientras tanto se frenaba la distribución de las «cuentas benditas», estas cuentas de rosario que, por intercesión de unas monjas carismáticas, habían recibido de Dios unos poderes milagrosos. El endurecimiento de las autoridades produjo víctimas, cuyas desgracias debían servir de ejemplo a las posteriores candidatas a la santidad mística —y a sus confesores—. La clarisa Luisa de la Ascensión, la «monja de Carrión», cuya reputación de santidad había atraído al piadoso rey Felipe III, acabó con su vida en 1636 antes de la conclusión de su proceso inquisitorial. La madre María de Jesús, abadesa de las franciscanas concepcionistas de Ágreda, quizá la monja mística más famosa de su generación, tuvo que moderar la expresión pública de las gracias celestiales, sabiendo que la Inquisición tenía estas manifestaciones por sospechosas. Por otra parte, ya en la segunda mitad del siglo, los calificadores de la Inquisición que censuraban las biografías de las monjas carismáticas, denunciaban los mecanismos de imitación que se revelaban en estos textos. Al final del siglo, las *Vidas* de santas místicas se veían ya con más recelo: en vez de enseñar las virtudes cristianas a sus lectoras, estos libros podían fomentar la impostura. En Francia la corriente hostil a la mística se afirmó después de la condena de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos por la Inquisición española, en 1685, poniendo en tela de juicio a *Madame Guyon* (1648-1717), que, según sus detractores, recomendaba el abandono pasivo del alma al amor divino. La crisis quietista, muy profunda en las dos últimas décadas del siglo, se extendió en los tres países donde la mística femenina había enraizado: España, Francia e Italia.

Sin embargo, este cambio no fue percibido por todos. Hubo todavía mujeres, tal vez en categorías sociales más humildes, dispuestas a recibir visiones y a escribir sus revelaciones, y confesores para animarlas a hacerlo. Las beatas, en particular, eran muy vulnerables a la creciente represión de los fenómenos místicos. En cuanto a las mujeres de los decenios anteriores que ya habían muerto en olor de santidad, fueron también sancionadas. A veces se prohibió su biografía o se criticaron sus escritos: tal fue el caso de los relatos autobiográficos de Marina de Escobar, denunciados por el jesuita Matías Tanner (*Prudentia in examinandis... Marinæ de Escobar revelationibus*, Praga, 1698). En otros casos, su causa de beatificación se detuvo en Roma, ya que los

criterios de la Iglesia en materia de santidad habían evolucionado. Entre las numerosas monjas místicas del siglo XVII, pocas han subido finalmente a los altares. En el Siglo de las Luces se fue agotando la corriente mística que había florecido en los claustros, y en la Iglesia no habían surgido todavía nuevos modelos de santidad femenina.

Al final del siglo XVII era evidente que la ruptura de la cristiandad había creado para las mujeres dos ámbitos diferentes. Los católicos daban más importancia a unos modelos religiosos con los cuales se podían identificar las mujeres: no solamente la Virgen María, sino también unas monjas conocidas por sus experiencias sobrenaturales. En cambio, los protestantes habían eliminado a las santas del imaginario religioso, dando prioridad a las figuras viriles de los patriarcas y profetas bíblicos. Por otra parte, en los países católicos se apreciaba la virginidad de las mujeres consagradas, virtud tan importante que se debía conservar en estrictas clausuras, mientras que los protestantes no encerraban a sus hijas en conventos, sino que las casaban. No sería conveniente, hoy en día, atribuir preferencia a uno u otro tipo de relación entre la religión y las mujeres. Es de recordar que los debates teológicos que produjeron estos efectos concretos en la situación de las mujeres en ningún caso se basaron en los intereses de éstas, y que las mismas no tuvieron la iniciativa de los cambios que en tal grado las afectaron. Se puede pensar que muchas encontraron una forma de realización personal en el matrimonio cristiano o en el claustro, a través de la trasmisión de su fe a su entorno, del cumplimiento de las prácticas religiosas y, para las más privilegiadas, de una actividad de patronazgo o de fundaciones, o en la dirección de una comunidad. Pero la participación de las mujeres en los varios niveles de la vida eclesial y religiosa no llegó a superar la afirmación de la inferioridad femenina, que se constituyó en carácter común de los dos ámbitos confesionales.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Consejos a la monjas.

Sor María de Jesús de Ágreda, monja franciscana concepcionista (1602-1665)

Hija mía, dedica esta obra a tus monjas nuestras súbditas, y de mi parte les dirás que se la doy por espejo en que adornen sus almas y como tablas de la

divina ley, que en ellas se contiene clarísima y expresamente. Por ello quiero se gobiernen y ordenen sus vidas, y para esto las exhorto y pido que las estimen, aprecien y escriban en sus corazones y jamás la olviden. Yo manifesté al mundo su remedio, y a ellas en primer lugar, para que sigan mis pisadas, que con tanta claridad les pongo delante de los ojos, y todo es con providencia del Altísimo.

Tres cosas quiere Su Majestad que inviolablemente guarden y conserven las monjas de este convento. La primera, olvido del mundo, viviendo alejadas y retiradas de todo trato, conversaciones e íntimas amistades con todo género de criaturas, de cualquier estado que sean, y que jamás hablen a nadie del siglo a solas, ni con frecuencia, aunque sea con buenos fines, si no es confesor para confesarse.

La segunda, que guarden paz y caridad inviolable entre sí mismas, amándose en Dios unas a otras de todo corazón, sin parcialidades, divisiones, ni rencillas, antes cada una quiera para todas lo que para sí misma.

La tercera, que se ajusten estrechamente a su regla y constituciones en lo mucho y en lo poco, como fidelísimas esposas, y para todo esto sean especiales devotas mías, con un afecto muy cordial, y también del santo arcángel Miguel y de mi siervo Francisco.

Y si alguna intentare con osadía alterar alguna cosa de las que están escritas en el papel de mi patronato o despreciare este singular beneficio de mi vida como está escrita, entienda que incurrirá en la indignación del Altísimo y de la divina justicia.

Y a las que con celo de sus almas, de la honra del Señor y la mía, trabajaren en la guarda y aumento de esta vida y observancia y recogimiento de la comunidad, de la paz y caridad que de ellas quiero, las doy mi palabra como Madre de Dios, que las seré Madre, Amparo y Prelada suya, las consolaré y cuidaré de ellas en la vida mortal y después las presentaré a mi Hijo santísimo.

(Sor María de Jesús de Ágreda, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, ed. de C. Solaguren OFM, Madrid, 1982, L. VIII, cap. 23, § 800, pp. 1490-1491.)

2. Protesta contra las vocaciones forzadas.

Sor Arcángela Tarabotti, monja benedictina de Venecia (1604-1652)

No puedo tampoco dejar de decir por qué me parece necesario, para los celosos de la verdadera religión, avisarlos quales son las principales razones de estos sucesos tan enormes y mostruosos, para que se detengan. Y estimaría sobre humana gracia, que mis palabras entrasen en el corazón de los feroces padres, y que por mis ruegos, quitasen de sus corazones la injusta decisión con la cual traicionan a sus propias almas, y dan sus hijas en este mundo, a tormentos infernales. Pero ahíme, que el Cielo los ha sufrido ya demasiado tiempo: acostumbrados a la injusticia, tienen las razones políticas en mayor estimación que la ley divina, los mandamientos, y la observancia de los institutos de los santos!

Si pensáis que la multiplicidad de las hijas es perjudicial a la razón de Estado, porque, si todas se casarían, crecería demasiado el número de la nobleza, y las casas se empobrecerían con los gastos de tantas dotes, tomáis la compañera que Dios le da, sin codiciar ningún dinero. Porque sería más decente para vosotros gastar su oro para comprar esclavas, como hacéis para la mujeres, que ellas para comprar un patrono. Y luego, ya que en hacer serралlos de mujeres y otras barbaridades, imitáis las costumbres de los Turcos, deberíais imitarlos también en matar a vuestros hijos varones apenas nacidos, conservando uno solo para la familia: sería un pecado mucho menor que sepultar vivas a vuestras hijas. ¡Ay de vosotros, a quienes el interés político ha quitado la justicia de los sentimientos!

(Francesca Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, p. 93.)

3. Vocación y honra mundana.

Catalina de Cristo, monja carmelita descalza (1544-1594)

Los contrarios que tuve para seguir esta vida eran aquella hermana que digo y una tía. Eran tales las cosas que mi hermana hacía y me decía para quitarme de la penitencia (con ser muy sierva de Dios) que le acontecía ser la una y las dos de la noche, y estar llorando porque yo dormía en el suelo, que esto hacía yo de ordinario. Por consolarla acostabame en su cama, mas ponía secretamente una mesa debajo de la sabana. Desta manera vivi hasta que ella murio, que fue un año antes que yo entrase monja.

La mayor dificultad que halle para romper con todas las cosas que me contradecían a la virtud fue la honra porque yo la tenía de mio natural y mis parientes me ayudaban. Porque en esto me perseguieron mucho. Era tan grande el efecto que mi alma tenía de amor de Dios que me ponía en algunas ocasiones de menosprecio en publico. Y una vez sali entre otras cosas sola y el manto por mitad de la cabeza y pasa por un choro de conversacion de hombres parientes y conocidos. Siguiome un primo hermano mio hasta una calle. Fueron tantas las cosas que me dijo la mano puesta en la espada que no parecia segun su despecho sino que me habia de matar.

(Catalina de Cristo, *Relacion que hace por mandato del P. Jerónimo Gracián de su vida y favores espirituales*, Ms., Madrid, Biblioteca Nacional.)

4. Los ritos de la profesión religiosa.

Biografía de una monja dominicana ejemplar (Valencia, 1688)

Pide el habito y examinanla

Advertida de este interior impulso, toda armada de Dios, sin poner dilaciones ni gastar muchas consultas, se fue Margarita a pedir el habito al convento de santa Ines a la madre sor Cecilia, primogenita en el espiritu de Santo Domingo, y priora entonces de la casa. Esta, vista el modo de la

doncella, y averiguada su vocación, se agrado mucho, pero como no vacaba plaza del numero de religiosas establecido en la fundación segun el pie de hacienda que tenia la casa, no la pudo admitir, ni aun dar palabra para la primera vacante.

Vacó plaza del numero. Volvió Margarita y repitió su suplica. La priora entonces llamó las dos madres examinadoras, que por capitulo estaban nombradas, y las tres la examinaron de sus habilidades, y fuerzas naturales para la observancia. Pasaron tambien con toda cautela y disimulo a informarse de su vida y costumbres, supieron como no era tan niña que no pudiese ya llevar todo el peso de la observancia regular, ni tenia vicio alguno de los casi inseparables, como la embriaguez, el ser iracunda, maliciosa reboltora, assomos de furiosa, floja y aporada de animo, ni otros semejantes. Tambien examinaron los motivos de su pretensión al habito, y hallaron ser todos buenos, ya no tenia los vicios susodichos ni otros defectos que impiden la recepción, quales son ser facinorosa, homicida, esclava, casada (sin estar legitimamente divorciada) o con sospechas de preñada, ser de otra religion, tener enfermedad oculta, o estar cargada de deudas. Supieron por ultimo como era hija legitima de padres limpios de toda mala raza.

Recibe el habito

Juntóse pues capitulo. Dieron en las Madres examinadoras noticia del porte y calidades de Margarita, y recibieronla al habito las Madres capitulares con gusto. Con esto se retiró Margarita contenta a su casa algunos dias, preparandose para el santo habito con ayunos, silencio y oración. Pasados estos ejercicios, e informada de la Maestra de novicias de las ceremonias, entró en capitulo, y postrandose en medio se levanto a su tiempo. Expusóle la Madre priora los rigores de la orden, y persistiendo en su intento Margarita paso la Venerable Cecilia a vestirle el habito (que le dio el mismo convento) desnudandola antes todo el vestido del siglo, luego se vistió el habito en capitulo y se encaminó con la comunidad a la iglesia donde ante el altar mayor se postró durante las oraciones. Dichas estas se levanto, y se fue a la priora que le dió agua bendita y el osculo de paz, que recibió despues (guiandola la Madre priora por ambos coros) de las religiosas a quienes tenia edificadas desde que les besó los pies en el capitulo cuando la recibieron. Llevóla despues la Maestra a la tonsura, y quitado que tuvo el pelo, a orto retiró donde pudo mudar medias y camisa, y vestirse sólo lo que era de religión. Hizolo asi y empezó su noviciado, y año de probación.

(Serafin Thomas Miguel, *La Margarita, o espejo de una observantisima hija de Santo Domingo*, Valencia, 1688, Ms., Valencia, Biblioteca Universitaria.)

5. Prejuicios tradicionales contra las mujeres

Es muy cierto, que en la muger hay grand disposicion para la piedad, como dixo Aristoteles: y para la benevolencia, economia, y otras virtudes, aun de las mas heroicas, segun Euripides. Pero tambien es notoria la congenita aptitud de este sexo para la nociva curiosidad, y nimio anhelo de saber, como

lamentada toda la humana estirpe; arruinada por este vano apetito de nuestra primera Madre, en comun sentir de los sagrados Interpretes. Asi no es mucho, que su Divina Magestad, vincule este desorden a la indole, y condicion de la muger. Es sin duda, pension de la flaqueza; tan afin, y conexas con su ser: pues segun San Gregorio, lo mismo es muger, que mente flaca. Con todo tienen entero alvedrio, para enfernar su ingenio, y redimirse de la servidumbre, que rinden a su misma vanidad: que como dice el Señor, es andar sin libertad, esclavas de su ocasionada pasion de preguntar, y siempre dudosas, cansando confesores, y consultando a los que venden sus ficciones, y sueños, por oraculos: y por esso muy expuestas a la ilusion.

(Fr. Tomás Pérez, *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz*, Casa de Pascual García, Valencia, 1744, p. 535, citado en F. Pons Fuster, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*, 1991, p. 144.)

BIBLIOGRAFÍA

Estudios generales

- Arenal, E. y Sabat-Rivers, G. (eds.): *Literatura conventual femenina. Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega, Obra completa*, PPU, Barcelona, 1998.
- Bilinkoff, J.: «Navigating the Waves (of Devotion): Toward a Gendered Analysis of Early Modern Catholicism», en J. Donawerth y A. Seef (eds.), *Crossing Boundaries: Attending to Early Modern Women*, University of Delaware Press, Newark-Associated University Press, London, 2000, pp. 161-172.
- Crawford, P.: *Women and Religion in England, 1500-1720*, Routledge, London/New York, 1996.
- Fernández Álvarez, M.: *Casadas, monjas, ramera y brujas. La olvidada: historia de la mujer española en el Renacimiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002.
- Garrido E. (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997.
- Marshall, S. (ed.): *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Words*, Indiana University Press, 1998.
- Schulte van Kessel, E. (ed.): *Women and Men in spiritual culture (XIV-XVII centuries)/Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII secolo)*, Staatsuitgeverij-Bulzoni Editore, The Hague/Roma, 1986.
- Vigil, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Zemon Davies, N.: *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Seuil, Paris, 1997.

Zemon Davies, N. y Farge, A. (eds.): *XVI^e-XVIII^e siècles*, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Histoire des femmes en Occident III*, Perrin, Paris, 1991.

Matrimonio

Harrington, J. F.: *Reordering marriage and society in Reformation Germany*, CUP, Cambridge, 1995.

Roper, L.: *The Holy Household. Women and Morals, in Reformation Augsburg*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Sánchez, M. S.: *The Empress, the Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 1998.

Walch, A.: *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVI^e-XX^e siècle*, Cerf, Paris, 2002.

Reforma y vida conventual

Bilinkoff, J.: *Ávila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Espiritualidad, Madrid, 1993.

Les religieuses dans le cloître et dans le monde, CERCOR, Saint-Étienne.

Lorenzo Pinar, F. J.: «Profesiones religiosas femeninas zamoranas en el siglo XVIII», en *Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, 199, pp. 373-386.

Montulet-Henneau, M.-E.: *Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Institut Historique Belge de Rome-Belgisch Historisch Instituut te Romme, Bruxelles/Roma, 1993.

Nowicki-Pastuschka, A.: *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler Centaurus Verlagsgesellschaft, 1990.

Pi Corrales, M. de Pazzis: «La provincia de Santiago. Visiones críticas de la vida conventual en las comunidades de clarisas (1699-1741)»: *Archivo Ibero-Americano* 213-214 (1994), pp. 371-389.

Reynes, G.: *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1987.

Sánchez Hernández, M.^a L.: *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*, Escorialenses, El Escorial, 1986.

Sánchez Lora, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.

Strasser, U.: «Bones of Contention: Cloistered Nuns, Decorated Relics, and the Contest over Women's Place in the Public Sphere of Counter-Reformation Munich»: *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History* 90 (1999).

Zarri, G.: «Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)», en G. Chittolini y G. Miccoli (dirs.), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 359-429.

Espiritualidad y santidad

Cabbibo, S. y Modica, M.: *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino, 1989.

Jacobson Schutte, A.: *Aspiring Saints: pretense of holiness, inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore, 2001.

Leonardi, C.: «La santità delle donne», en *Scritti mistiche italiane*, Marietti, Genova, 1988.

Muñoz Fernández, Á. y Graña Cid, M.^a M.: *Religiosidad femenina: expectativas y realidades. Siglos VIII-XVIII*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1991.

Muñoz Fernández, Á.: *Beatas y santas neo-castellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)*, Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994.

Palacios Alcalde, M.^a: «Las beatas ante la Inquisición»: *Hispania Sacra* 40 (1988), pp. 107-131.

Perry, M. E.: «Magdalens and Jezebels in Counter-Reformation Spain», en A. J. Cruz y M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, pp. 124-144.

Poutrin, I.: «Juana Rodríguez, una autora mística olvidada (Burgos, siglo XVII)», en L. Charon-Deutsch (ed.), *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*, Castalia, Madrid, 1992, pp. 268-283.

Poutrin, I.: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995.

Sánchez Ortega, M.^a H.: *Pecadoras en verano, arrepentidas de invierno. La trayectoria de la conversión femenina*, Alianza, Madrid, 1995.

Sánchez Ortega, M.^a H.: *Confesión y trayectoria femenina. Vida de la venerable Quitana*, CSIC, Madrid, 1996.

Weber, A.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, 1990.

Algunos textos

Ana de Jesús: *Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, ed. de C. Torres, Universidad de Salamanca, 1995.

Barbeito, I. (ed.): *Cárceles y mujeres en el siglo XVII*, Castalia-Instituto de la Mujer, Madrid, 1991.

Arenal, E. y Sabat-Rivers, G. (eds.): *Literatura conventual femenina. Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega. Obra completa*, PPU, Barcelona, 1992.

Teresa de Jesús: *Obras completas*, Espiritualidad, Madrid, 1984.

XIII

LAS IGLESIAS Y LAS LUCHAS DOCTRINALES EN EL SIGLO XVII

Antonio Domínguez Ortiz
Antonio Luis Cortés Peña

La religiosidad del siglo xvii presenta una fisonomía muy definida, una de cuyas características sobresalientes es que la masa de la población manifiesta una religiosidad en la que los valores emocionales priman de modo prioritario sobre cualquier otro rasgo y, además, se interesa de modo mucho menos profundo que en el siglo anterior por los aspectos doctrinales, por lo que las disputas teológicas que a lo largo de la centuria surgieron dentro de las distintas iglesias cristianas, particularmente en la católica, afectaron sobre todo a determinados círculos eclesiásticos y a algunos grupos de seglares cultos; en definitiva, a unas élites generalmente distantes de la masa de los fieles. Por otra parte, en los numerosos conflictos bélicos que no dejaron de ensombrecer a Europa en estas décadas, el factor religioso, aunque no dejó de estar presente e incluso dio lugar al chispazo que originó la gran conflagración de la centuria, la guerra de los Treinta Años, fue de modo paulatino perdiendo importancia a favor de otros intereses esencialmente políticos y económicos.

1. EL PAPEL DEL PONTIFICADO EN LA EUROPA CATÓLICA

1.1. *Politización e italianización*

Las esperanzas expresadas en el concilio de Trento de que la Iglesia se reformara *in capite et membris* sólo se cumplieron en muy pequeña parte, y una de las causas de este fracaso fue que la cabeza, o sea, el Pontificado, a pesar de conocer una cierta mejora en cuanto

al comportamiento y a la actitud personal de una mayoría de sus titulares, siguió estando excesivamente imbricado en asuntos temporales. A comienzos de siglo era ya un hecho cada día más evidente que no sólo los pontífices, elegidos siempre entre los miembros de linajudas familias italianas, sino la misma Curia romana, el auténtico instrumento de gobierno de la iglesia católica, se hallaban en un alto grado muy italianizados. La diferencia existente entre los cardenales del Sacro Colegio de procedencia italiana y los naturales de otros países era ya de una tal desproporción que no respondía a una lógica y ponderada organización de la jerarquía eclesiástica de una institución universal. Como en la época anterior, la mayoría de los cardenales pertenecían a nobles y ricas familias; sus cuantiosos ingresos no bastaban para sufragar su ostentoso tren de vida, de ahí que no pocos vendiesen su influencia a los más importantes soberanos católicos, reforzándose así los distintos *partidos*, cuya actividad había comenzado a desempeñar un importante papel en la corte pontificia. El mayor servicio que los monarcas esperaban de sus partidarios era que en los cónclaves votaran a sus candidatos, y en caso necesario no dudaban en hacer uso de la *exclusiva* o derecho de veto, porque, a pesar de todo, el poder y la influencia de los papas seguían siendo grandes a nivel de los distintos Estados católicos, particularmente en lo referente a la concesión de servicios pecuniarios aportados por los respectivos estamentos eclesiásticos, hecho siempre problemático y causante de no pocas tensiones e, incluso, actitudes propiciadoras de la aparición de conflictos y de alteraciones. Esto no era contrario a que cada vez fuesen mayores los indicios de que definitivamente se había entrado en un eclipse de las concepciones universalistas político-religiosas, algo que iba a quedar demostrado de manera bien palpable en la inminente guerra de los Treinta Años, enfrentamiento bélico que en sus orígenes surgió en gran parte como un conflicto religioso en Bohemia y que, debido a las peculiaridades estructurales de los territorios imperiales, se transformó con rapidez en un problema político que, de formas diversas y por motivos diferentes, afectaría a todas las potencias europeas.

Como era lógico, semejante estado de cosas incidía en que las tensiones internacionales entre las potencias católicas se manifestasen también en la corte pontificia; así, por ejemplo, el enfrentamiento Francia-Habsburgo se reflejaba claramente en las permanentes intrigas que se sucedían sin cesar en la misma Roma, en donde las pugnas diplomáticas daban lugar a altercados violentos, incluido el derramamiento de sangre, entre los séquitos de los respectivos embajadores, aunque era, sin duda, durante la celebración de los cónclaves cuando

se llegaban a producir incidencias verdaderamente escandalosas. Nada extraño, pues conseguir la elección de un papa adicto suponía un inestimable apoyo a la línea política seguida por los respectivos Estados.

El largo pontificado de Urbano VIII —Maffeo Barberini— (1623-1644) no pudo tener peores consecuencias para la monarquía hispánica. No sólo el papa no disimulaba su inclinación hacia Francia, sino que, más allá de sus posturas profrancesas, no fueron pocos los que le acusaron de obstaculizar la victoria de las armas católicas en la guerra de los Treinta Años por temor a una excesiva preponderancia de los Habsburgo. En este sentido, el cardenal Borgia le llegó a recriminar su actitud y terminó su discurso en pleno consistorio con estas contundentes palabras: «En nombre de Su Majestad Católica declaro que el detrimento que sufra la religión no debe imputarse al piadosísimo rey, sino a Vuestra Santidad».

Fallecido Urbano VIII, los cardenales del «partido español», a pesar de que lo intentaron con afán, no pudieron conseguir que fuese elegido un pontífice claramente favorable, aunque evitaron que se eligiera de nuevo un papa anti-Habsburgo. Inocencio X —G. Battista Pamphili— (1644-1655) trató por todos los medios de mantenerse neutral en la lucha entre Francia y la Casa de Austria; no obstante, su figura no quedó al margen de las críticas, ya que su reputación quedó bastante dañada debido a que al nepotismo habitual en una gran mayoría de pontífices se añadió el favoritismo hacia su cuñada, la cual al final de su pontificado gozaba en la Corte romana de una influencia ilimitada. Su sucesor, Alejandro VII —Fabio Chigi— (1655-1667), hombre mediocre y de escasa personalidad, acogió en Roma a Cristina de Suecia (1655), tras renunciar a la Corona —no al título de reina— al convertirse al catolicismo, conversión que fue vista como un triunfo para la iglesia de la Contrarreforma; la soberana sueca, cultísima, era una gran amante de las artes y una defensora de volver a conseguir la unidad de la cristiandad, pero su independencia de criterio y su complicada psicología fueron causa de que su estancia romana desembocara en no pocas desavenencias ideológicas con la Santa Sede, entre otras razones por su abierto rechazo a determinadas prácticas devocionales, como el excesivo culto a las reliquias, algo que consideraba que podía rayar en el fetichismo.

1.2. *Las discrepancias con Francia*

Una prueba importante de la pérdida de prestigio sufrida por la Santa Sede fue su exclusión, a pesar de haber participado en su gestación,

de las negociaciones que llevaron a las paces de Westfalia y de los Pirineos, paces en las que quedó patente que la religión había dejado de ser una de las principales fuerzas motrices en la política internacional. El resultado de las mismas, que supuso la hegemonía en Europa para la monarquía francesa, no pudo ser más desfavorable para Roma. Con anterioridad, no fueron pocos los papas que habían manifestado actitudes profrancesas movidos por el temor a sufrir excesivas imposiciones por parte de los Habsburgo españoles, quienes, además, eran soberanos de extensos territorios en Italia, lo que podía repercutir de un modo directo en la política de los Estados Pontificios. A partir de ahora, Luis XIV, como ya se ha señalado en el capítulo IX, pronto mostraría unas pretensiones sobre la iglesia francesa que iban a resultar altamente inquietantes para el Pontificado, no sólo porque encontraron eco en una parte importante del estamento eclesiástico galo, sino también debido al nefasto ejemplo que iban a suponer para la política a seguir por otros monarcas católicos. Dichas pretensiones, cuyo contenido se conoce con el nombre de *galicanismo*, estaban encaminadas al fortalecimiento de las tendencias para lograr una auténtica iglesia nacional y hundían sus raíces en la época merovingia; se basaban, así, en su propia historia, es decir, en los antiguos derechos y libertades de su iglesia concretados en el concordato firmado por Francisco I y León X en 1516, y alcanzaron su punto culminante en 1682, cuando Luis XIV propició que la Asamblea del Clero francés aprobase los denominados cuatro artículos galicanos, redactados por el obispo de Meaux Jean-Baptiste Bossuet. He aquí lo esencial de los mismos:

1) A San Pedro y sus sucesores, los vicarios de Cristo, y a la misma Iglesia les ha concedido Dios la autoridad sobre las cosas espirituales y relacionadas con la salvación eterna, pero no sobre los asuntos ciudadanos y temporales [...] Los Reyes y príncipes, también por disposición divina, no están sometidos en los asuntos temporales a ninguna autoridad eclesiástica; el poder de las llaves eclesiástico no puede ni indirecta ni directamente destituirlos [...] 2) Siguen vigentes los decretos del concilio de Constanza sobre la limitación de la autoridad papal y la autoridad de los concilios. 3) El ejercicio de la autoridad apostólica está regulado por el derecho canónico. Siguen también vigentes las normas, costumbres y disposiciones asumidas por la Monarquía y la Iglesia galicana [...] 4) También en cuestiones de fe tiene el papa la responsabilidad principal y sus decretos afectan al conjunto de la Iglesia y a cada una de las iglesias particulares, pero su juicio no es irrevocable cuando no cuenta con la aprobación de la Iglesia.

No cabe duda de que el monarca francés manifestaba así de una forma bien clara su oposición radical a un posible absolutismo pontificio, reforzando a la vez el poder del propio rey. El galicanismo se revelaba, pues, más duro y agresivo que el regalismo hispano. Los tiempos del *peligro español* habían pasado; ahora Roma temía a Francia. No obstante, Luis XIV no tenía la intención de tensar excesivamente la situación, y menos en los años finales del siglo, cuando sus asuntos internacionales se hallaban en una situación difícil y bien compleja. Por eso, tras la muerte de Inocencio XI —Benedetto Odescalchi— (1676-1689) y la elección de Alejandro VIII —Pietro Ottoboni— (1689-1691), quien en 1690 no dudó en condenar los cuatro artículos, fue el momento de buscar una reconciliación entre ambos poderes, lo que estuvo precedido por el abandono en la práctica por parte del monarca francés de los cuatro artículos galicanos, aunque no aceptase la condena, abandono que no impidió que la fuerza de Luis XIV en la iglesia francesa continuase siendo muy fuerte. Se inició así una etapa de respeto entre ambos poderes que, al menos aparentemente, persistiría durante la centuria siguiente.

En conjunto, hay que resaltar que los papas del siglo XVII no fueron personalidades tan notables como los de la centuria anterior; no destacaron ni por sus grandes vicios ni por sus virtudes. Su papel político en las tierras italianas que no estaban bajo su soberanía temporal fue perdiendo valor y cada vez fue menor su influencia en las relaciones internacionales. Estas circunstancias, sin embargo, fueron beneficiosas para la ciudad de Roma, la cual no conoció en el siglo XVII los dramáticos sobresaltos del siglo anterior. Su población, estabilizada en torno a los 130.000 habitantes, vivía, en su mayoría, de los ingresos que se recibían en la Santa Sede como centro de la iglesia católica. Fue entonces cuando la capital de la cristiandad católica, con sus plazas y fuentes barrocas, los palacios de los *nepotes* y los innumerables edificios de culto, alcanzó su imagen externa que, en gran parte, ha llegado hasta nosotros.

2. ENFRENTAMIENTOS TEOLÓGICOS DENTRO DEL MUNDO CATÓLICO

Sin llegar a tener las graves consecuencias de la época renacentista, también ahora iban a aparecer disputas teológicas que asimismo salieron del ámbito puramente eclesiástico e intelectual, ya que de algún modo implicarían de diferentes formas, a veces en profundidad,

a las autoridades civiles debido a la confusión de competencias que persistía entre ambas jurisdicciones; incluso, en determinados momentos llegaron a verse inmiscuidas las masas en las disputas surgidas, sin que las mismas poseyesen en realidad un adecuado conocimiento de las tesis enfrentadas. Veamos las que causaron mayor revuelo, siendo en ocasiones motivo de que se produjesen auténticos escándalos y alborotos públicos.

2.1. *La disputa De Auxiliis*

Se llamaba así a la surgida, ya a fines del siglo anterior, ante el espinoso problema de la conciliación de la libertad humana con la acción de la gracia divina, asunto que ya había originado fuertes debates en el concilio de Trento y que era uno de los puntos en que se diferenciaba la teología católica de la protestante. El concilio se había limitado a afirmar que la gracia era necesaria al hombre para ejecutar obras meritorias en orden a su salvación, sin que esto supusiera negar el concurso, también necesario, del libre albedrío y, por tanto, la importancia de la actuación humana al respecto.

Sobre el modo de compaginar ambos factores —gracia y libertad— se manifestaron fuertes discrepancias. Los dominicos, muy celosos por otra parte de mantener su primacía teológica, seguían fielmente a santo Tomás, quien a su vez había recogido, algo atenuado, el predestinacionismo agustiniano, reduciendo, por tanto, aunque sin suprimirlo, el margen de acción del hombre. Frente a esta tesis, tachada por algunos sectores de pesimista, rigurosa y en el fondo de no ser muy distante de la de Calvino, pues en definitiva hace depender la salvación del hombre de la *gracia eficaz* que Dios otorga a quienes libremente elige, algunos teólogos jesuitas, siempre atentos a situarse en la vanguardia de la defensa del catolicismo frente al protestantismo, opusieron otra que tenía más en cuenta los méritos de las obras humanas, pues defendían que la *gracia suficiente*, otorgada por Dios a todos los hombres, se convertía en *eficaz* no en virtud de una elección caprichosa, sino sólo desde el momento en que la voluntad libre del hombre presta su libre consentimiento.

Esta última fue la tesis defendida casi a la vez por un flamenco, Lessius, profesor de Lovaina, y un español, Luis de Molina, que fue quien dio nombre a la doctrina, el *molinismo*. Su obra, publicada en Lisboa (1588), se titulaba *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatio-*

ne. La reacción de los dominicos, encabezados por Domingo Báñez, catedrático de Salamanca, y apoyados por miembros de otras órdenes, entre los que destacaron los mercedarios con su general, el padre Zumel, al frente, fue inmediata y virulenta: intentaron que la Inquisición española condenara el libro de Molina; no obstante, los jesuitas, gracias al prestigio de Francisco Suárez, consiguieron, con el fin de parar el golpe, que la causa se ventilara en Roma. Allí se formó una Congregación especial que, en medio de grandes presiones, durante más de diez años deliberó sin llegar a ningún dictamen definitivo, aunque la situación creada fue causa de serios problemas internos entre los jesuitas, ya que no eran pocos entre sus mismos teólogos los que no compartían todas las tesis de Molina, hasta el punto de que algunos llegaron a abandonar por esta causa la Compañía de Jesús.

Resultaba claro que en el plano de la teoría teológica dominante la desventaja de los jesuitas era patente, en el sentido de que nadie dentro de la ortodoxia católica se atrevía a discutir la autoridad de san Agustín; sin embargo, no hubo resolución contraria a los jesuitas, ya que era grande asimismo la influencia de la Compañía con Clemente VIII —Ippolito Aldobrandini— (1592-1605), el pontífice que en agosto de 1594 había ordenado que la causa del libro se trasladase a Roma, con lo que se consiguió demorar la medida a tomar que todos los indicios hacían pensar en que sería condenatoria de las proposiciones de Molina. El 3 de marzo de 1605 moría el papa sin haberse solucionado nada. Tras el brevísimo pontificado de su sucesor, León XI —Alessandro de Médicis— (abril de 1605), ocupa el solio pontificio Pablo V —Camilo Borghese— (1605-1621), quien se había comprometido en el cónclave a resolver la controversia. Su postura, sin duda influenciada por la actitud favorable a la Santa Sede mantenida por los jesuitas en el conflicto que enfrentó a la Santa Sede y Venecia por la violación de ciertos derechos eclesiásticos (1606), evitó lo que hubiese sido una humillante derrota para la Compañía, ya que el nuevo papa no se comprometió en el fondo de la disputa, sino que decidió aplazar *sine die* las discusiones sobre la disputa planteada, disolviendo la comisión que se ocupaba de tan espinoso tema y ordenando, a la vez, que en adelante al tratar sobre el tema de la gracia nadie censurase la opinión contraria (1607); posteriormente, un decreto de la Inquisición romana prohibió que se escribiera sobre aquella materia sin su permiso (1611), medida que, no obstante, no sería respetada.

2.2. El jansenismo

Debido a su gran complejidad, el jansenismo es uno de los temas históricos más difíciles de definir, lo que, unido al gran interés que siempre suscitó, ha originado la aparición de posiciones muy variadas a la hora de intentar explicarlo. Nada extraño todo ello ya que, en principio, puede afirmarse que con el nombre de «jansenismo» se han denominado una serie de teorías y actitudes bastante diversas, pero que todas ellas tienen un denominador común que las une: el antijesuitismo o, si se quiere, su rotunda oposición a la antropología optimista que defendía la Compañía de Jesús. Por ello, la mayor parte de los contrarios a los jesuitas dentro del campo católico fueron calificados, sin distinción alguna y en muchas ocasiones de forma inapropiada, de jansenistas.

El origen de la disputa jansenista (luego derivaría por otros cauces) radicó precisamente en la controversia *De Auxiliis* y en las profundas divisiones e, incluso, rencores que la misma dejó entre los contendientes. A pesar de la prohibición de Roma los enfrentamientos persistieron; en ellos iba a intervenir Cornelius Janssens (1585-1638) —apellido latinizado en Jansenio—, obispo de Ypres desde 1636, en los Países Bajos españoles, quien había tenido una formación teológica bajo la influencia directa de Jean Duvergier de Hauranne, abad del monasterio de Saint-Cyran de Poitiers (lo que hizo que se conociera simplemente como Saint-Cyran) y de los teólogos agustinianos de la universidad de Lovaina; sus posiciones, sin duda, se vieron reforzadas en su segundo viaje a España (1626-1627), ya que en algunas universidades, de modo muy especial en la de Salamanca, fue recibido con gran entusiasmo, afianzándose una verdadera alianza entre el agustinismo de Lovaina y el tomismo salmantino. A lo largo de la década siguiente escribió un libro denso y profundo, el *Augustinus*, que estudiaba las cuestiones referentes a la gracia, interpretando en el sentido más rigorista la doctrina de san Agustín, a quien se consideraba principal autoridad teológica. En sus páginas se trasluce un concepto de la vida que no podía ser más pesimista, ya que sostenía que el hombre sólo tenía libertad para hacer el mal, no para hacer el bien. La obra se publicó, pese a la oposición de la Compañía, en 1640, ya fallecido su autor, con una gran aceptación del público lector, alcanzando una gran difusión que no se frenó pese a los escritos en su contra que muy pronto aparecieron y, asimismo, a un decreto del Santo Oficio romano prohibiendo el *Augustinus*, decreto que en realidad no fue puesto en práctica en

ninguna parte. La controversia, pues, estaba de nuevo servida, ya que de inmediato la obra de Jansenio fue denunciada por teólogos jesuitas y defendida por otros religiosos con inusitada pasión, sobre todo en Francia, donde en 1641 tuvo lugar la segunda edición del libro —París— y llegó a formarse un núcleo de adeptos con un profundo sentimiento de militancia religiosa que tuvo su foco principal en torno al monasterio femenino cisterciense de Port-Royal, cuyo director espiritual era el mismo Saint-Cyran. Estos primeros jansenistas franceses no permanecieron en una actitud pasiva, sino que pronto se distinguieron por su ardor y su entrega en la expansión de las ideas de Jansenio, pese a la pronta condena expuesta en la bula de Urbano VIII *In eminenti*, firmada el 6 de marzo de 1642, aunque no publicada hasta junio de 1643.

Antonio Arnauld, hermano de la abadesa de Port-Royal, fue en sus comienzos el más incansable divulgador de las mismas. Su libro *De la frecuente comunión* disuadía de acercarse con excesiva frecuencia al comulgatorio y propugnaba que no había que tomarse demasiadas familiaridades con el Dios justo y terrible, el Dios de los jansenistas, más semejante al Jehová del Antiguo Testamento que al buen Jesús del Nuevo. Ahora bien, a medio plazo la personalidad más importante e influyente de este jansenismo fue Blas Pascal, cuya hermana era también monja en Port-Royal, el cual llegó con sus escritos a amplios sectores religiosos inquietos por la salvación. Pascal expresó sus ideas a través de dos modalidades bien distintas: la mística, expuesta en los *Pensamientos*, considerada por algunos como una de las cumbres de la espiritualidad de todos los tiempos; y la sátira antijesuita, cuya manifestación de mayor trascendencia estuvo en sus *Cartas provinciales*, en las que, en un estilo suelto y regocijado, denunciaba la relajación de ciertos escritores jesuitas de teología moral que llegaban a legitimar casi todo tipo de comportamientos.

Los intentos de identificar el jansenismo con una clase social determinada han resultado estériles, así como la de interpretarlo como un reflejo de las tensiones socio-económicas de la época; sin embargo, puede y debe aceptarse que dichas tensiones influyeron por vías indirectas. Los jansenistas fueron, sobre todo, gentes de iglesia, pero también estaban incluidos en dicho grupo ideológico miembros de los sectores medios, de la alta burguesía, funcionarios, magistrados e incluso aristócratas, es decir, gente culta, con buena posición económica y con tiempo que dedicar a la alta especulación; gentes además de costumbres austeras, de moralidad rigurosa —llegaron a defender que el «amor al mundo» procedía de la maldad—, que se sentían a sí

mismos como miembros de una élite social y estaban convencidos de que en el dominio de la salvación también debía haber un grupo de escogidos; por otra parte, no les complacía la turbamulta que se reunía en torno a los predicadores populares, aborrecían los festejos ruidosos, los cultos pomposos y, en general, todas aquellas devociones que pudieran presentar cierto aire de reminiscencias paganas en las que se veían claras pervivencias de superstición. No se podía negar la evidencia de que existían ciertos puntos de contacto con el protestantismo, tanto doctrinales como en su modo de entender el culto y los actos devocionales; sin embargo, en determinados momentos, los jansenistas fueron uno de los adversarios más fuertes de los hugonotes franceses y, además, siempre insistieron en ser y llamarse católicos. Incluso cuando la Santa Sede condenó ciertas proposiciones, protestaron, discutieron y tergiversaron con recursos inacabables para llamarse a la vez discípulos de san Agustín (rechazaban el nombre de jansenistas) e hijos obedientes de la Iglesia. Sólo un reducido grupo radicado en Utrecht llegó al cisma (1723), en el que aún hoy en día se mantiene una comunidad de fieles.

Antes incluso de la aparición del *Augustinus*, las relaciones del primer grupo de jansenistas con el poder civil iban a ser difíciles, ya que Jansenio en 1635, con el escrito *Mars gallicus*, se opuso con dureza a la intervención de Francia en la guerra de los Treinta Años, lo que llevó al naciente movimiento a un rápido enfrentamiento con Richelieu, quien en 1638 no dudó en encarcelar a Saint-Cyran por su crítica a la política de la razón de Estado practicada por el todopoderoso primer ministro francés. Todo ello originó una serie de situaciones especialmente tensas que ocasionaron que el jansenismo terminase por discurrir a través de unas vías bien distintas a las existentes en los momentos iniciales. En efecto, al régimen absolutista francés le molestaba la independencia de las grandes personalidades jansenistas y la agitación que provocaban —en algunos sectores llegaron a manifestarse incluso ciertas tendencias antimonárquicas—; como consecuencia de todo ello, Mazarino no dudó en persistir en la toma de medidas contra ellos y logró que Inocencio X condenara el jansenismo con la bula *Cum occasione* (1653). Sería, no obstante, Luis XIV, sobre todo en las postrimerías de su reinado, quien, después de haberse reconciliado con la Santa Sede pensando en la sucesión de la monarquía española, actuase con dureza contra aquellos súbditos poco sumisos que se habían manifestado en sus comienzos contra la existencia de una iglesia galicana. En 1705 decretó la disolución de la abadía de Port-Royal; las monjas fueron dispersadas

por diversos conventos y el propio edificio fue destruido. Pero ni aquello, ni la posterior bula de Clemente XI, a petición del monarca francés, condenándolo de forma definitiva —bula *Unigenitus*, de 8 de septiembre de 1713—, significaron el fin del movimiento; por el contrario, en el siglo XVIII, siguiendo sobre todo la línea marcada por Pasquier Quesnel (1634-1719), el jansenismo fue activo en toda la Europa católica, particularmente en Francia, aunque cada vez olvidó más las cuestiones teológicas que estuvieron en sus principios y tomó el aspecto de un movimiento antirromano y antijesuítico, con muy fuerte apoyo en los poderes civiles, de ahí que no fuesen pocas las ocasiones en que mostró su connivencia con posturas regalistas —incluso galicanas—, por lo que algunos no han dudado en tacharlo de contradictorio e incongruente. Todo ello ha dado lugar a que sigan existiendo diversidad de interpretaciones entre los historiadores que va desde quienes conciben el movimiento como una reacción conservadora hasta aquellos que han querido ver en sus postulados y en su actitud vital un intento de reforma vanguardista en el seno de la iglesia católica.

2.3. Probabilistas y antiprobabilistas

Esta polémica se desarrolló en estrecha relación con las anteriores. La teología moral se independizó a fines del siglo XVI y constituyó una rama autónoma de escaso contenido doctrinal y muy orientada hacia la práctica del confesionario. Muchas de sus producciones no eran más que una colección de *casos prácticos*, y de ahí el nombre de *casuismo* que se dio a esta ciencia, y de *causistas* a sus cultivadores. Los hubo de varias procedencias; el italiano Antonio Diana, del Oratorio de San Felipe Neri, propuso y dio solución a más de treinta mil casos. Juan Caramuel de Loblokowitz, cisterciense nacido y educado en España, también dio muestras de una fecundidad asombrosa. Ambos pertenecían a la escuela *probabilista*, la cual calificaba de probable (o aprobable) una doctrina si estaba apoyada por dos o tres autores renombrados, aunque el mayor número se inclinase por la contraria; en defensa de esta postura iban a estar muchos moralistas de la Compañía de Jesús, con lo que las disputas arreciaron, ya que los enemigos de los jesuitas vieron terreno abonado para entrar en un nuevo enfrentamiento dialéctico. Así, muchos teólogos, entre los que se incluían la totalidad de los dominicos, pasaron a defender con brío que se debía seguir siempre la doctrina más probable o más segura (*probabiliorismo*), si no se quería caer en el *laxismo*.

Estas disputas no hubieran traspasado las aulas universitarias y conventuales de no haber mediado dos factores: en primer lugar, no se trataba de pura especulación, sino de situaciones que se daban en la vida real y que interesaban a la conducta humana; en segundo término, la lucha que sostenían contra los jesuitas sus adversarios se apoderó de este argumento; pues así como los dominicos en bloque fueron partidarios del rigor, los jesuitas se adhirieron al probabilismo. Las soluciones que daban estos últimos a los casos propuestos unas veces estaban inspiradas en el conocimiento del corazón humano, de sus flaquezas y de la necesidad de buscar atenuantes a situaciones crueles o leyes demasiado rigurosas. Pero, en otras, las cuestiones propuestas eran meros ejercicios de ingenio, casos ficticios, irreales, absurdos, que ni se daban ni podían darse en la práctica; y no pocas veces, en busca de la originalidad o para demostrar su agudeza, daban soluciones paradójicas y hasta francamente inmorales. Por ejemplo, más de un probabilista sostuvo que, siendo el honor un bien más precioso que la vida, si se podía matar en defensa propia, también se podría matar al que amenaza nuestra fama y honra.

Dominicos y jansenistas aprovecharon la ocasión para acusar en bloque a los jesuitas de predicar una moral relajada y de atraer penitentes a sus confesionarios por estos medios. En las *Provinciales*, Pascal tomó como blanco principal al padre Escobar, autor de un *Examen y práctica de confesores y penitentes* del que se hicieron infinidad de ediciones. El papa Inocencio XI quiso cortar aquellos debates condenando en 1679 una serie de proposiciones de moral relajada; para entonces en el seno de la Compañía ya existían opiniones contrarias al probabilismo y el mismo pontífice no dudó en apoyar la elección de general de la Compañía de Jesús del padre Tirso González (1687), ferviente partidario de las tesis antiprobabilistas, quien luchó por apartar a la Compañía del probabilismo, llegando a publicar al respecto un escrito suyo con el título *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium* (1691), aunque no consiguió sus propósitos y a punto estuvo de ser depuesto como general por su actitud combativa en esta controversia. Los contrarios al padre González lograron movilizar a su favor al emperador Leopoldo I, al monarca hispano Carlos II e, incluso, a Inocencio XII —Antonio Pignatelli— (1691-1700), nuevo ocupante del solio pontificio. Al fin, la partida, como hemos visto en tantas otras ocasiones similares, quedó en tablas, sin vencedores ni vencidos. Ambas escuelas pudieron seguir enseñándose dentro de ciertos límites, y los jansenistas, no sin exageración, siguieron haciendo campaña contra la *moral relajada* de los

jesuitas, campaña que alcanzaría en el siglo XVIII sus momentos de mayor vehemencia durante el acoso y derribo a que fue sometida la Compañía a mediados de la centuria.

2.4. La polémica de los ritos chinos

El mismo enfrentamiento de actitudes entre los jesuitas y sus oponentes se dio en el terreno misional, en el Extremo Oriente, sobre todo en China. En el siglo XVII la Compañía de Jesús había conseguido una posición destacada dentro de la corte de Pekín; los jesuitas habían logrado bautizar a generales, a mandarines e, incluso, a algunos miembros de la familia imperial. El porvenir del cristianismo en el Celeste Imperio parecía presentarse con evidente optimismo; algunos jesuitas llegaron a la conclusión de que para obtener que las conversiones afectasen a un número más extenso de la población era necesario respetar el entorno sociológico chino, sus tradiciones y su cultura. Con este fin, y a pesar de la existencia de ciertas discusiones internas, llevaron a cabo una política valiente de adaptación de la doctrina cristiana, que en algunos aspectos concretos quizás podría calificarse de demasiado atrevida; así, autorizaron las ceremonias en honor de Confucio y de los antepasados, interpretándolas no como actos de culto sino de veneración y aprecio, jugaron con el doble sentido de la palabra *Tiem* (cielo) para designar a la Divinidad o evitaron la representación plástica de la pasión y muerte de Jesús por considerar que podrían ser mal interpretadas por los súbditos del Celeste Imperio. En una palabra, trataron de *chinizar* las prácticas culturales y devocionales de iglesia católica, manteniendo lo esencial de su doctrina.

Desde 1631 empezaron a llegar misioneros dominicos y franciscanos y desde el primer momento criticaron los métodos misionales adoptados por los clérigos de la Compañía, atribuyéndolos a un deseo de obtener éxitos sin importarles la integridad de la fe —es probable que, junto a la defensa de una estricta ortodoxia, en la actitud crítica influyeran las rivalidades mantenidas en otros terrenos—, iniciándose así en aquellas lejanas tierras misionales una tensa controversia que terminó por trasladarse a Roma con la intervención del mismo Tribunal del Santo Oficio, que, después de no pocas dudas y actitudes ambiguas, terminó por dictaminar la prohibición de aquellas ceremonias que pudiesen ser tachadas de idólatras o supersticiosas, aunque daba su autorización a aquellas otras que se pudiesen calificar como puramente civiles (1669). De hecho, tal decisión ori-

ginó no pocos equívocos y sirvió para que no cesasen los debates y las deliberaciones, prolongados en el tiempo, en los que intervinieron los principales círculos teológicos europeos, incluida la Sorbona, ya que los adversarios de los jesuitas encontraron en estas polémicas un nuevo motivo con el que alimentar su hostilidad hacia la Compañía, acusándola de favorecer prácticas morales no acordes con la doctrina cristiana. La Santa Sede se vio obligada a nombrar una comisión cardenalicia que se ocupase del estudio del problema de los denominados ritos chinos (1699). Siguiéron unos años en los que las posturas condenatorias de dichos ritos proliferaron entre amplios sectores eclesiásticos, aunque en los sucesivos documentos emanados de la jerarquía no dejaban de estar presente las interpretaciones dudosas e, incluso, las contradicciones entre los mismos, hasta que finalmente toda la polémica acabó por desembocar en la derrota definitiva de las tesis defendidas por los jesuitas cuando Benedicto XIV, apoyado en los trabajos de una nueva comisión pontificia, prohibió en 1742 la utilización de los debatidos ritos, exigiendo a los misioneros un juramento categórico en su contra.

El rechazo de Roma a que se continuase el camino emprendido en la labor evangelizadora influyó en la actitud ante el cristianismo de los emperadores chinos, quienes de algún modo se habían visto involucrados en la polémica, ya que los jesuitas habían presentado una memoria al emperador K'ang-hi en la que defendían que los cultos rendidos a Confucio y a los muertos eran ceremonias «civiles y políticas», y solicitaban que se declarase la exactitud y la legitimidad de sus tesis, a lo que accedió la máxima dignidad imperial, promulgando una declaración al respecto en todos sus dominios. De ahí que, ante la postura que comenzó a manifestarse en Roma, primero reticente, después contraria, hacia la práctica por sus súbditos católicos de las tradicionales costumbres chinas, la disposición, en principio favorable hacia el cristianismo de los emperadores, cambiase y éstos se tornasen cada vez más adversos a los misioneros y su predicación, dando lugar a incidentes muy tensos entre los legados pontificios y las autoridades de Pekín. El resultado final fue que ya al comenzar el siglo XVIII, antes incluso de la condena definitiva, el porvenir de la expansión de la fe cristiana en China, que un siglo antes parecía muy prometedora, sufrió un fuerte revés, viéndose cómo se iniciaba un proceso en el que aparecían bloqueados todos los posibles caminos de la misma, hecho que no tardó en verse confirmado por completo ante las posturas cada vez más intransigentes sostenidas por las altas jerarquías pontificias.

Un conflicto similar, con idéntico desenlace, tuvo lugar en la India (polémica de los ritos malabares); aquí fueron los misioneros capuchinos los que se opusieron a los métodos utilizados por los jesuitas debido a la tolerancia que estos últimos tenían con ciertas ceremonias practicadas por los indios, juzgadas como supersticiosas por los primeros. Las sucesivas sanciones pronunciadas desde Roma culminaron también con Benedicto XIV, quien mediante la bula *Omnium sollicitudinum* —14 de septiembre de 1744—, estableció un verdadero código sobre la actuación de los misioneros en tierras de la India contrario a la práctica de cualquier rito que intentase acomodarse a las costumbres paganas y tuviese el menor asomo de superstición.

La consecuencia de estas disputas, que de modo similar se extendieron a Indochina, además de ser un hecho negativo para las tesis defendidas por la Compañía de Jesús en el concreto terreno de las misiones, supuso, de un modo más general, un factor añadido que ayudó de modo bien significativo a los adversarios de los seguidores de san Ignacio, ya que las condenas recibidas se convirtieron en un argumento que se sumó a la amplia relación de críticas contra los jesuitas, quienes vieron cómo iban perdiendo, cada día de forma más evidente, el apoyo de no pocos sectores eclesiásticos de la misma Curia romana.

2.5. Disputas sobre la concepción inmaculada de María

El 8 de diciembre de 1854, el papa Pío IX, mediante la bula *Ineffabilis Deus*, proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María; sin embargo, el nacimiento del culto a esta piadosa devoción se remonta en el tiempo hasta un periodo no muy preciso durante la larga transición de la Antigüedad al Medievo. Frente a opiniones que sitúan su origen en Inglaterra o Francia, ya que desde allí surgió la verdadera expansión a partir del siglo XI, son más los que aceptan el nacimiento de la celebración de la fiesta en tierras del Mediterráneo oriental, de donde fue llevada a Italia por los monjes que huían de las persecuciones iconoclastas de Bizancio en el siglo IX.

Lo cierto es que durante un tiempo la piadosa opinión del misterio concepcionista fue admitida por distintas comunidades cristianas sin que surgiese ningún problema, pero, a la vez, sin formarse una doctrina firme al respecto; sin embargo, a mediados del siglo XII, apareció de modo apasionado la controversia, cuando los canónigos de Lyon decidieron establecer la festividad de la Concepción

de María el día 8 de diciembre. Fue entonces cuando Bernardo de Claraval, reconocido devoto de la Virgen María, protestó de forma furibunda arremetiendo contra lo que consideraba una leyenda sin fundamento alguno y sin razón de ser. A pesar de esta fuerte primera oposición, que fue apoyada por otros sectores religiosos, el culto conoció un paulatino crecimiento, hasta que la misma Curia romana, en un principio vacilante, celebró una misa «el día 8 de diciembre como día de la fiesta de la Inmaculada Concepción», en la tercera década del siglo XIII.

Tomás de Aquino intervino en el debate y aceptó que María había sido purificada antes del nacimiento, pero que no «podía estar libre del pecado original en su concepción porque ninguno puede ser redimido antes de la concepción». Era el nacimiento de la doctrina *sanctificatio in utero* que absolvía pero no libraba a María del pecado original, defendida desde entonces por los dominicos. En el campo contrario, sería Duns Scoto quien asumiría la defensa de la Inmaculada Concepción, argumentando que la Virgen había sido preservada del pecado desde el mismo instante de su concepción.

El conflicto entre partidarios y detractores persistió durante los siglos XIV y XV. Roma se mantuvo al margen de la polémica y sólo cuando el franciscano Sixto IV ocupó el solio pontificio, se publicó la constitución *Cum praeexcelsa*, en la que se estableció un oficio y una misa de la festividad (27 de febrero de 1477), aunque sin definir formalmente el misterio. Unos años más tarde, el mismo papa promulga la constitución *Grave nimis* (4 de septiembre de 1483), en la que se exponía y, en la práctica, se asumía toda la doctrina inmaculista elaborada hasta entonces, aunque seguía sin definirse; a la vez, el pontífice conminaba con severas penas a quienes, desde cualquiera de las dos opiniones, tildasen a los contrarios de herejes en la polémica existente. Un paso importante en favor de los partidarios de la devoción fue el dado por la Sorbona, la cual publicó un decreto en 1497 en el que se dispuso que todos aquellos que pretendiesen obtener cualquier grado académico debían jurar defender la Inmaculada Concepción de María. La universidad de Colonia ya lo había efectuado en 1449; después lo harían las de Maguncia (1500) y Viena (1501). La primera universidad española en proceder al juramento fue la de Valencia en 1530.

Así, pues, en ese momento, ya en pleno Renacimiento, no se había apagado la controversia, favorecida, además, por ese medio revolucionario que significó la imprenta. La novedad, ahora, vino determinada por la búsqueda de argumentos en favor o en contra

que podían proporcionar los avances filológicos que entonces conocían los estudios bíblicos y patrísticos. La postura de Lutero y de los posteriores reformadores no pudo ser más contundente en contra de la definición de la Inmaculada Concepción, mientras en el lado católico, a pesar del imparable aumento de la devoción en los sectores populares, seguía la división. En semejante estado de cosas, el mismo concilio de Trento no adoptó una postura clara al respecto, por lo que el campo continuó abierto a la disputa; tal intensidad alcanzaron los enfrentamientos que el papa Pío V, dominico, se vio obligado en 1570 a prohibir «los altercados en los sermones sobre la cuestión inmaculista, a no ser que el sermón o la disputa se tenga delante de personas doctas, versadas en materias teológicas».

En tierras españolas —donde nos vamos a detener con cierto detalle, dada la importancia que aquí llegaría a alcanzar el tema— tenemos noticias documentadas de que la fiesta de la Inmaculada Concepción ya se celebraba en la iglesia de Santiago de Compostela en 1273 y que en Barcelona se instituyó la fiesta en 1281, mientras que de una forma más generalizada fue en el concilio de la provincia compostelana reunido en Salamanca en 1310 cuando en uno de sus decretos se especificó que «en adelante se celebrara en toda ella solemne fiesta de la Concepción de la bienaventurada y gloriosa Virgen, el 8 de diciembre». Por lo que respecta a Andalucía, con certeza tenía lugar esta festividad en Córdoba en 1350, aunque posiblemente ya existiera unos años antes; Sevilla la instituyó en 1369. La expansión del culto en todas las iglesias peninsulares se produjo de inmediato y a comienzos del siglo XV se había generalizado en todas ellas. De este modo, los fieles de los distintos reinos hispánicos entran en la Edad Moderna con unas creencias piadosas hacia María muy similares a las existentes en el conjunto de la cristiandad occidental, participando de modo activo en la secular polémica encabezada por los dominicos, en el campo maculista, y por los franciscanos y otros frailes mendicantes, a los que pronto se unieron las aguerridas huestes intelectuales de la recién fundada Compañía de Jesús, en el bando inmaculista.

Así estaba la situación cuando unos acontecimientos que tienen como escenario la Granada postmorisca van a canalizar el fervor mariano, hasta el punto de llegar a convertirse en uno de los rasgos más característicos de la exacerbada religiosidad del Barroco. Me refiero a los «descubrimientos arqueológicos» de Valparaíso. No podemos detenernos aquí en la historia y el problema de la falsedad y la superchería de dichos descubrimientos, que, según todos los indicios,

intentaban un sincretismo cristiano-islámico con el fin de asegurar el respeto y, por tanto, la supervivencia de la etnia morisca.

En efecto, las excavaciones realizadas en el después denominado Sacromonte tuvieron vitales consecuencias para nuestro tema, dado que en varios de los escritos «descubiertos», supuestamente del siglo I, se defendía la concepción inmaculada de la Virgen. Sin duda, esta afirmación del misterio, que de hecho convertía a los apóstoles en sus primeros partidarios, no hizo más que acrecentar entre la población granadina un culto ya presente en la ciudad.

No obstante, con ser importante el nuevo empuje que los denominados «libros plúmbeos» sacromontanos dieron al culto mariano inmaculista entre los granadinos, su mayor trascendencia iba a venir determinada por su proyección hacia el exterior, ya que los defensores del mismo creyeron encontrar en ellos la anhelada y muy buscada «prueba irrefutable» de la firme defensa del misterio en los tiempos apostólicos, algo investigado con verdadera ansiedad en una época en la que, aparte de la autoridad de sus protagonistas, tanta importancia se daba a argumentos provenientes de la Antigüedad clásica. Eran, pues, el estímulo definitivo para retomar la vieja controversia con ansia de victoria. Y en segundo lugar, iba a ser determinante la actitud adoptada por el arzobispo de Granada, Pedro de Castro, quien, además de convertirse en apasionado defensor de los descubrimientos de Valparaíso, desempeñó un protagonismo singular en la lucha por la popular devoción mariana, manteniendo al respecto una gran actividad epistolar con las máximas instancias políticas del país y con Roma con el fin de conseguir la definición dogmática del misterio, logrando para ello las adhesiones de las iglesias de España, Portugal y Cerdeña.

La carta enviada al monarca hispánico por el prelado granadino no podía ser más clara en cuanto a los ambiciosos móviles que lo guiaban con el anhelo de hacer del monarca el máximo baluarte de la cristiandad en la defensa de la pía creencia.

En 1610 Pedro de Castro es nombrado arzobispo de Sevilla, ciudad entonces en pleno dinamismo, donde ya existía un fuerte devoción popular hacia la Inmaculada Concepción, y que, con el impulso de su nuevo prelado, iba a ser escenario de una auténtica explosión concepcionista; algo que venía gestándose de tiempos atrás adquirió en el segundo decenio de aquel siglo caracteres de auténtica conmoción popular, incluso con problemas de orden público. En el origen de estas tensiones estaba la controversia teológica entre los dominicos por un lado y los jesuitas y otras órdenes por otro, las cuales

vieron llegado el momento de abatir lo que llamaban soberbia de los dominicos. Lógicamente tan tensa situación no iba a quedar circunscrita a la populosa y abigarrada Sevilla, sino que los altercados pronto se extenderían a otras tierras hispánicas, particularmente por toda la geografía andaluza,

Gran trascendencia para la causa concepcionista tuvo la comisión, patrocinada por el arzobispo sevillano, enviada ese mismo año desde la ciudad hispalense a la Corte. En los documentos que don Pedro de Castro había entregado a los emisarios para la defensa de su causa, encontramos los puntos principales de todo un programa concepcionista, que en gran medida iba a hacer suyo la Monarquía.

A pesar de la oposición encontrada en Madrid, principalmente por parte del nuncio y de algunos miembros de la Junta de Prelados creada al efecto, puede calificarse de éxito la misión sevillana, pues logró que el monarca, al año siguiente, estableciese la Real Junta de la Inmaculada Concepción y, además, que enviase a Roma una embajada para suplicar al papa definiese con la mayor brevedad que la santísima Virgen no había contraído el pecado original. Desde ese momento, la Monarquía hace suya la causa, lo que en adelante tendrá sus repercusiones en Roma e, incluso, en otras cortes europeas.

A fines de octubre de ese mismo año, emprende viaje la citada embajada regia hacia la Ciudad Eterna. Sus integrantes no encontraron un ambiente propicio en los círculos romanos, donde, sin acudir a posturas teológicas poco acordes con las pretensiones hispanas (que las había), no se deseaba desautorizar a los dominicos de un modo tan rotundo. No obstante, la fuerte presión ejercida desde la corte madrileña ante Paulo V tuvo como fruto un decreto del Santo Oficio por el que se permitía a los inmaculistas sostener su parecer en público, pero sin atacar a los maculistas; a éstos, por el contrario, se les prohibía exponer sus ideas públicamente.

Tras la elección como pontífice de Gregorio XV (1621-1623), fueron muchos los sectores que presionaron a Felipe IV para que lo-grase del papa una postura oficial aún más clara al respecto. En esta ocasión las gestiones diplomáticas dieron el fruto apetecido y se logró el decreto *Sanctissimus*, de 4 de junio de 1622, mediante el cual se dio un paso más en las pretensiones inmaculistas, ya que en el mismo se prohibía defender la sentencia maculista no sólo en público, sino también en privado, aunque se añadía: *Exceptis tamen quibus a Sancta Sede Apostolica fuerit super hoc specialiter indultum*, lo que propició la posterior autorización a los dominicos a debatir entre ellos sobre esta materia.

Por otra parte, desde el campo immaculista, a lo largo de estos años no se había descuidado la defensa de sus ideas a través de la publicación de múltiples escritos y grabados que se distribuyeron como regueros de pólvora con un afán de propaganda que llegó a todos los niveles de la población; se trataba de «sencillos» tratados o discursos de teólogos, pero sin olvidar las más populares hojas sueltas y pliegos, entre los que ocupaban lugar destacado los grabados alusivos; estas actividades respondían a una orquestada campaña cuyos fines tenían una clara intención didáctica, donde lo visual alcanza un papel de indiscutible trascendencia para suscitar una entusiasta adhesión. Era una verdadera operación propagandística, cuyos resultados, ante la respuesta masiva de la población, no pudieron tener mayor éxito; cierto que se partía de unas bases devocionales bien consolidadas, pero su influjo en el delirio desatado —se dieron episodios en los que se puede hablar incluso de histeria colectiva— parece fuera de cualquier duda razonable.

Son años en los que la devoción se ha impuesto y sus detractores se hallan en posiciones un tanto ocultas, retraídos ante el avance conseguido por los immaculistas, que no han dejado de ganar adeptos y en los que la misma Monarquía, ahora encarnada por Felipe IV, ha pasado a ser, con empuje decidido y sin el menor resquicio de duda, el más firme bastión, interno y externo, en su defensa, no cejando en sus peticiones a Roma con el fin de lograr la definitiva victoria de la declaración dogmática del misterio.

Es ahora también cuando se expansiona, de forma desbordante y casi con rasgos enfermizos, por toda Andalucía un acto ya iniciado con anterioridad y también presente en otras latitudes: la formulación de los «votos de sangre» en defensa de la Inmaculada Concepción. Prelados, cabildos municipales y catedralicios, centros educativos, órdenes militares, gremios, cofradías... se sumaban a los que se habían adelantado en las primeras décadas del siglo y rivalizaban en la celebración solemnemente del voto immaculista.

De este ambiente, que se hallaba extendido por una gran parte de campos y ciudades de las coronas de Castilla y Aragón, participa con fervor el mismo monarca, aunque no dejaban de producirse escándalos y alborotos por la persistencia de un grupo (reducido, pero firme y constante) de maculistas, que encontraban apoyo en la actitud de determinados círculos romanos y que a la menor ocasión no dejaban de defender sus postulados. Prueba de esta situación fue el decreto regio de 17 de septiembre de 1653 ordenando que se iniciasen investigaciones para averiguar el autor del opúsculo *Copia de*

lo que un doctor de cierta universidad de España escribió a un prebendado en la Corte, en el que se hablaba de la postura de los dominicos en el tema concepcionista, animados en la defensa de sus tesis sobre todo desde la promulgación de una bula de Urbano VIII, fechada el 13 de septiembre de 1642, estableciendo el catálogo de fiestas de precepto, donde no se incluía la de la Concepción. Cierta que Felipe IV acudió a Roma para lograr el restablecimiento de la fiesta; el resultado fue que el papa otorgó lo que se le pedía, aunque sólo *in regnis Hispaniarum* (noviembre de 1645).

La realidad fue que el monarca español no logró nuevos avances para la definición del misterio ante la Santa Sede debido a la actitud de los papas que ocuparon el solio pontificio desde 1623 a 1655, Urbano VIII e Inocencio X; ambos pontífices eran contrarios a las tesis immaculistas, como pudo comprobarse con el decreto publicado por el último prohibiendo que se emplease el epíteto «inmaculada» aplicado a la concepción de la Virgen María. Dicho decreto, conocido hacia finales de 1646, originó un clamor de protesta en la mayor parte de las tierras hispanas e, incluso, una airada respuesta en Sevilla, donde, haciendo caso omiso a la prohibición papal, la ciudad se llenó de expresiones de exaltación de la Inmaculada Concepción y el mismo cabildo aprobó colocar en su sala capitular la pintura de Murillo con la imagen de María, coronada con la leyenda *Concebida sin pecado*.

La elección del nuevo pontífice, Alejandro VII, serenó los exaltados ánimos y produjo un sustancial cambio en este panorama, bien pronto manifiesto con la decisión papal, un mes más tarde de su elección, de ordenar que se pudiese utilizar la expresión «concepción inmaculada» (15 de mayo de 1655). Ante las nuevas perspectivas que se percibían, Felipe IV decidió dar un nuevo empuje a su campaña para solucionar definitivamente la cuestión y, a tal efecto, resolvió enviar una embajada extraordinaria ante la Santa Sede. Si bien no se obtuvo la anhelada definición dogmática, el resultado puede considerarse como muy satisfactorio, pues no sin esfuerzo, dilaciones y tras laboriosas gestiones, se consiguió que el papa promulgase la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8 de diciembre de 1661), en la cual se expresa que María fue preservada del pecado original desde el primer instante de su concepción y que tal misterio era objeto aceptado por la Iglesia de creencia y culto.

Tras la bula de Alejandro VII de 1661, se entra en una etapa de apaciguamiento en la que las airadas controversias del pasado inmediato dejan de estar presentes de forma habitual; por tanto, las

muestras de fervor vuelven a unos cauces más normales, sin las estridencias vividas en las décadas anteriores. Durante el reinado del último de nuestros Austrias, la Monarquía no se descuidó en su afán de lograr de Roma la definitiva y anhelada definición dogmática; sería esta persistencia la que obtendría el último éxito del siglo para la causa, la publicación por Inocencio XII del breve *In excelsa* (1696), mediante el cual se equiparó litúrgicamente la festividad de la Inmaculada Concepción con las otras dos festividades más solemnes de la Virgen: la Natividad y la Asunción.

Es preciso, asimismo, recordar que el debate se enrarece y llega a su cénit en plena etapa contrarreformista, cuando se ha impuesto en la mayor parte de Europa el principio *cuius regio, eius religio*, y los poderes estatales de los distintos Estados, particularmente los absolutos, tratan de obtener la homogeneización de sus súbditos, creyendo que todo aquello que incidiese en consolidar la uniformidad de la fe de los mismos sólo podía redundar en una mayor cohesión en torno a la Corona; pensamiento que, por otra parte, no surge después de la ruptura luterana, sino que está en la misma base de las monarquías autoritarias renacentistas que originaron el Estado moderno. De este modo, la devoción a la Inmaculada se contemplaba también como un elemento de solidaridad y de unión de la sociedad alrededor de sus reyes, hasta el punto de que, por ejemplo en el caso de España, se identificó el hecho de ser un leal súbdito de Su Majestad Católica con el de la defensa de la concepción sin mancha de María; la devoción se convierte así en el signo de pertenencia a la comunidad política, de la que se podía estar excluido en caso contrario.

2.6. *El molinosismo*

Amplia repercusión en su época tuvo la obra del clérigo aragonés Miguel de Molinos (1628-1696), hombre sin duda dotado de gran carisma y capacidad de convencimiento. Sus primeras actividades tuvieron como escenario la ciudad de Valencia, donde aspiró, sin conseguirla, a una penitenciaría del colegio del Corpus Christi, fundado por Juan de Ribera, e ingresó en una asociación denominada «Escuela de Cristo». En 1663 se trasladó a Roma como sustituto del arzobispo de Valencia para realizar el cumplimiento de la visita *ad limina* y, a la vez, como agente y postulador de la causa de beatificación del clérigo Simó (m. 1612), beneficiado de la parroquia valenciana de San Andrés, como lo era él mismo, misión esta última que terminó en completo fracaso. No obstante, su estancia en la Ciudad

Eterna se iba a prolongar hasta el fin de sus días; allí alcanzó rápida fama como director espiritual, a la vez que se ganaba enemigos por los métodos que utilizaba, aunque también supo conquistar poderosos protectores en los medios de la Curia romana. Ahora bien, la extensión de su fama vino a través de sus escritos, apreciados por su fondo y por su forma, ya que no dejaban de tener gran belleza literaria. Fueron numerosas sus obras, pero las destinadas a alcanzar una mayor repercusión fueron su *Pequeño tratado de la comunión diaria* y, muy especialmente, su *Guía espiritual*¹, publicada en 1675 simultáneamente en castellano e italiano y que, traducida a los principales idiomas europeos, alcanzó con rapidez un extraordinario éxito, siendo numerosos los seguidores de sus enseñanzas en toda la Europa católica.

Su contenido doctrinal, pronto conocido como *quietismo* y que, por otra parte, no proponía propuestas que pudieran calificarse verdaderamente de novedosas, defendía sustituir la meditación por lo que consideraba una beneficiosa contemplación pasiva, a la vez que declaraba inútiles las prácticas externas de devoción; en definitiva, repito, nada nuevo, pues como escribió Tellechea, «absolutamente todo estaba dicho antes de Molinos en la tradición hispana, que ha acuñado, antes que él, las mágicas palabras que pasan por ser santo y seña del quietismo». A pesar de su rápido e inusitado éxito, de inmediato sus proposiciones fueron atacadas desde distintos sectores, resultando particularmente duras las diatribas que le dirigieron los jesuitas, quienes lograron que Inocencio XI instara al Santo Oficio para que procediese a su apresamiento, a la vez que se hacía una redada entre sus seguidores (1685), lo que causó el asombro de sus numerosos devotos que, en principio, alzaron su voz frente a lo que consideraban una gran injusticia motivada por los celos de sus rivales.

La sentencia del tribunal del Santo Oficio, leída en auto de fe (1687), en el que el clérigo heterodoxo, arrodillado, solicitó perdón y tuvo que leer una abjuración de las 68 proposiciones que habían sido censuradas, supuso la condena a cárcel perpetua y la inclusión de su obra en el *Índice*. La importancia y solemnidad de la condena se vio refrendada por la publicación de la bula pontificia *Caelestis Pastor*. Años más tarde, el 28 de diciembre de 1696, en medio del silencio y, al parecer, resignado y arrepentido moría en la prisión Miguel de Mo-

1. El título completo de la misma era *Guía espiritual que desembaraça el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*.

linos, considerado por algunos como el último representante de la gran mística española.

El proceso y la condena tuvieron tal resonancia en toda Europa que propiciaron el hecho de extender su obra fuera del ámbito católico, dando lugar a que no pocos sectores y movimientos de distintas iglesias protestantes se vieran influidos en sus prácticas por la doctrina defendida por el clérigo aragonés.

3. LA VIDA RELIGIOSA EN LOS PAÍSES CATÓLICOS

Las disputas y controversias mencionadas bastan para probar que la mayor iniciativa y la vitalidad más desbordante del catolicismo estaban concentradas en las actividades de las órdenes religiosas. El clero secular, aunque mediante la creación de seminarios y otros esfuerzos reformistas hubiera ganado algo en instrucción y moralidad, estaba, o bien demasiado absorbido por las tareas administrativas, como era el caso de los obispos e, incluso, de los párrocos, o bien, si no tenía cura de almas, llevaba una existencia demasiado aseglarada. Hubo excepciones, algunas notables, como, por citar unos nombres de preladados, las de Francisco de Sales (1567-1622), obispo de Ginebra, Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux, o el polémico Fénelon (1651-1715), arzobispo de Cambrai. Pero estas individualidades aisladas, por grande que fuera su brillo, no podían ejercer una influencia tan intensa en la sociedad como los colectivos formados por las órdenes religiosas, extendidas por toda la geografía católica, poseedoras de una sólida estructura y múltiples medios de irradiación: enseñanza, predicación, asistencia social, misiones...

El ímpetu fundacional de nuevas congregaciones religiosas y la reforma de las antiguas, tan fuerte en España en el siglo XVI, en el siguiente estaba casi agotado; no así en Francia, donde el movimiento se había producido con retraso; fue, sobre todo, notable la floración de institutos femeninos: salesas, inspiradas por san Francisco de Sales, Hermanas de la Caridad, cuyas reglas fueron dictadas por san Vicente de Paúl, Compañía de María y otras. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas y los trapenses, reforma de la orden cisterciense, también nacieron en Francia. Sin embargo, dentro del ámbito del clero regular el hecho más destacado fue el reforzamiento y el empuje continuos de la Compañía de Jesús en todos los países católicos. Cuando, en 1640, celebraron el primer centenario de su fundación, los jesuitas contaban con más de quinientos establecimientos,

entre colegios, noviciados y casas profesas; en ellos residían unos 15.000 jesuitas, número que siguió aumentando hasta los 23.000 que contaba la Compañía en la fecha de su extinción. Su actividad era multiforme: misiones en países no católicos, algunas de ellas muy peligrosas (mártires de Inglaterra, de Japón, etc.), misiones internas, enseñanza, administración de los sacramentos, protagonismo en las controversias doctrinales... Era inevitable que el papel desempeñado en tantos frentes suscitara recelos, protestas y hasta odios profundos. Ya lo hemos visto a propósito de las disputas teológicas. En las universidades tuvieron cátedras propias; en lo que para aquellas fechas correspondía a la enseñanza media su éxito fue clamoroso, gracias al empleo de métodos pedagógicos menos rutinarios de lo que era usual; en muchos lugares consiguieron un auténtico monopolio, y así consta en los contratos que hicieron con varias ciudades españolas. Suele decirse que preferían alumnos de la clase nobiliaria; pero sólo con ellos no hubieran podido llenar sus colegios. Sondeos hechos en Francia calculan que sólo un tercio tenían esa calidad; en España, donde hicieron contratos con los municipios, tenían obligación de admitir a todos los candidatos, y de hecho, gran parte de ellos, quizá la mayoría, eran burgueses. Lo más destacado de la intelectualidad francesa, desde Corneille a Voltaire, pasó por sus aulas. La dirección espiritual de personajes influyentes fue otro instrumento que usaron no siempre con la discreción debida; los confesores de los reyes de Francia fueron jesuitas, y cuando los Borbones ocuparon el trono de España desplazaron del confesionario regio a los dominicos. La rivalidad y los celos no habían tardado en surgir por todas partes.

La existencia de las misiones dentro de los países católicos con el objetivo de cristianizar la sociedad no significaron una novedad en la cristiandad occidental con la llegada de los tiempos modernos. Con distintos motivos habían existido durante el período medieval y se iban a intensificar en sus momentos finales. La presencia de los misioneros se iba a acrecentar en la Europa católica de la época posttridentina, ya que eran totalmente necesarios para extender la doctrina emanada del concilio, debido a que, en gran medida, el clero parroquial heredado de la época anterior continuaba teniendo una mediocre formación.

Los métodos efectistas y espectaculares utilizados por los misioneros del siglo XV persistieron e, incluso, se incrementaron en el XVI y el XVII, hasta el punto de convertirse en uno de los rasgos destacados de la religiosidad barroca. Ahí está el ejemplo de España —que

no es el único—, donde, en su versión moderna, esta práctica misionarial había llegado de Italia y se completó con algunos rasgos que demuestran el estrecho maridaje de la iglesia institucional con la religiosidad popular, desarrollándose con amplitud a lo largo de estos siglos y prolongándose en el Siglo de las Luces con ejemplos tan importantes en España como los del padre Santander o de fray Diego de Cádiz, verdadero apóstol de las multitudes, a las que sabía conmover creando auténticas catarsis colectivas.

Franciscanos y jesuitas suministraron el mayor contingente de misioneros; su tono era apocalíptico; en contraste con la atmósfera amable y optimista del llamado *Humanismo devoto* (su exponente más destacado fue san Francisco de Sales, cuya *Introducción a la vida devota* tuvo enorme difusión), los misioneros hacían del pecado, la muerte y los suplicios infernales el centro de su predicación. Se dirigían más al sentimiento que a la razón y ponían en práctica recursos teatrales para impresionar y conmover a sus auditorios. Estos auditorios eran con frecuencia tan numerosos que, no siendo suficientes las iglesias, se apiñaban en las plazas. Al término de la misión el balance se contabilizaba en confesiones generales, confesión de pecadores empedernidos, reconciliación de enemigos, regularización de uniones ilegales y propósitos de reforma de escaso cumplimiento, porque si los resultados eran teatrales, también solían ser efímeros. No obstante, hay que atribuir a las misiones haber extendido principios básicos de la doctrina cristiana en zonas de los países católicos que con anterioridad apenas habían recibido formación alguna; también hay que poner en su favor el haber logrado atenuar en algunos lugares la rudeza de costumbres y una cierta disminución de supersticiones, así como el impulso de antiguas y nuevas devociones, tan abundantes estas últimas en aquel siglo.

Las misiones se dirigieron lo mismo a las ciudades que a los campos; pero fue en el área rural, tan olvidada, tan superficialmente catequizada, donde recogió mayores frutos. Mientras los jansenistas y sus oponentes se dirigían a clase cultas, altas y medias, el campo preferido de los misioneros, aunque su pretensión última era llegar a todas las capas sociales, fueron las masas rurales y las capas más populares de las ciudades, castigadas ambas por los desastres, amedrentadas por las epidemias; eran masas huérfanas de una mínima enseñanza de los rudimentos esenciales de la religión cristiana y, por tanto, poco capaces de teologías profundas o de razonamientos sutiles, pero sensibles a la esperanza y al terror. Para buscar el mejor método de conmover a estas masas escasamente instruidas, se mul-

tipicaron los manuales para misioneros en los que se daban instrucciones precisas sobre los actos a llevar a cabo, los temas a tratar y el modo de predicar; todo encaminado a conseguir de los fieles un examen de conciencia lo más de acuerdo posible con la ortodoxia cristiana, lo que conducía a la confesión, preparatoria de la comunión general con la que se daba por finalizada la misión. Es muy posible que la gran aceptación popular de las misiones radicara en su aspecto teatral y lúdico, pues el pueblo es capaz de transformar en fiesta incluso los temas más trágicos, como las ejecuciones públicas o la pasión de Cristo.

Las misiones gozaron casi siempre del apoyo, a veces incluso habría que hablar de la iniciativa, de las autoridades civiles, ya que no en vano, por ejemplo, uno de los objetivos de los proyectos misionales era llevar la paz social a localidades marcadas por las disensiones que enfrentaban a grupos o familias de la zona misionada; además, en el proceso de confesionalización y de disciplinamiento social desempeñaron un papel de primer orden: recuérdense, aunque sea un caso específico muy particular, los planes de Felipe II con los moriscos valencianos en los que el monarca había dado una vital importancia a la práctica misionarial para tratar de solucionar el problema planteado por estos especiales súbditos.

Ahora bien, aunque últimamente el fenómeno ha sido objeto de una mayor atención por varios equipos de historiadores, queda pendiente de investigar adecuadamente la mayor o menor profundidad de los resultados alcanzados por este fenómeno religioso, ya que si bien es verdad que, en general, dichos resultados eran momentáneamente espectaculares, pero que a medio plazo resultaban más bien mediocres, no obstante, queda la duda de hasta qué punto la actividad misionarial, completada con otras paralelas, no contribuyó de forma eficaz a reformar o afianzar las mentalidades tradicionales.

En conjunto, lo que suele denominarse *religiosidad barroca* fue afectiva, emocional, llena de profundos contrastes, con aspectos ya terroríficos, ya consoladores, amante de liturgias pomposas celebradas en templos profusamente adornados y resplandecientes de luces, inundados por nubes de incienso y suaves armonías. La amplia banda del espectro iría, recurriendo al caso español, desde las amables creaciones de Murillo a las macabras visiones de Valdés Leal. Pero no hay que olvidar que el siglo XVII, el siglo del Barroco, fue también un siglo intelectual, racionalista. La Iglesia vivió también estos contrastes; un episodio característico podría ser el enfrentamiento entre dom Mabillon, benedictino, creador de la diplomática, y Rancé,

fundador de la Trapa. El primero sostenía la utilidad de la ciencia para la perfección espiritual del hombre; el segundo no quería que sus monjes se dedicaran a saberes profanos; sólo el ascetismo riguroso podía asegurarles la salvación.

Habría que investigar, en este ambiente muy sacralizado, qué proporción de conformismo habría que atribuir a la presión socio-política. Los que no asistían a misa los domingos, los que no recibían los sacramentos se exponían a sanciones no sólo espirituales sino temporales. Se puede poner al respecto un ejemplo muy concreto, la actitud mantenida frente a las reliquias. Poner en duda su legitimidad era algo más que una mera irreverencia, casi una herejía. De hecho, éste era uno de los puntos que separaba a protestantes y a católicos. Sin embargo, determinar su legitimidad planteaba problemas de crítica histórica que no podían resolverse por la vía de la autoridad. Lo singular, por no decir lo inusitado, de muchas de las reliquias que se veneraban en los templos tenía que suscitar interrogantes en las personas que mantenían su independencia de criterio en el siglo XVII. No sabemos nunca cuántas dudas, cuántas protestas últimas callaron aplastadas por la losa de la presión social circundante. No se puede olvidar el contexto hispano de la época en el que había una ausencia de sentido crítico y de libertad intelectual que, entre otros aspectos, dificultaba la existencia de un auténtico ambiente científico.

La proporción de transgresores y el comportamiento de los súbditos católicos en la emigración, en el destierro o en el cautiverio podría dar pistas sobre el índice de sinceridad de una práctica religiosa que, a primera vista, resulta monolítica. La investigación de los disidentes correspondía en España, Portugal y parte de Italia a la Inquisición. En otros países, a los obispos, cuyos medios de investigación no eran tan perfectos, ni sus sanciones tan temidas. La coexistencia de varias religiones en un mismo país era un factor que favorecía la duda, la indiferencia y, en último término, la incredulidad. ¿Cuál era la extensión de ésta? Incluso en Holanda, único país europeo que respetaba la libertad de conciencia, era muy minoritaria, aunque afectara incluso a miembros de la diáspora hebrea; Spinoza fue boicoteado por sus correligionarios debido a su reputación de ateo; en realidad, no era ateo sino panteísta; no negaba la divinidad: la veía en todas partes.

En aquella época el ateísmo fue un fenómeno extremadamente raro y siempre individual. Giordano Bruno, quemado por la Inquisición romana en 1600, era un panteísta. Tal vez pueda considerarse como ateo integral a Lucilio Vanini, quemado en Toulouse, donde

enseñaba que todas las religiones eran falsas (1619). En la Inquisición española los procesos por ateísmo son rarísimos. Pero sí había en el mundo intelectual europeo espíritus críticos o escépticos, a los que en Francia se les llamó *libertinos*, aludiendo tanto a la libertad de costumbres como a la de pensamiento. Luego se les llamó *espíritus fuertes*. Pueden considerarse como antecesores de los deístas y de los iluministas del siglo XVIII.

En las postrimerías del siglo se multiplicaron los síntomas de rechazo de las creencias admitidas. Paul Hazard fijó el comienzo de la *crisis de la conciencia europea* en 1680, pero hay muchos indicios anteriores de esa crisis; Herbert de Cherbury, antecesor del deísmo inglés, vivió y escribió en la primera mitad del siglo XVII. En 1677 fue abolida en Inglaterra la ley *De haeretico comburendo*. En realidad, ninguna ejecución capital por motivos de fe había tenido lugar en Inglaterra desde los unitarios quemados en la época de Shakespeare. En la Europa católica los indicios de crisis fueron más tardíos; pero en Francia pudieron publicar, sin ser molestados, Fontenelle y Cyrano de Bergerac obras que, bajo ciertos símbolos y claves de fácil interpretación, eran ataques a la religión establecida. El *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, mucho más audaz, apareció en Holanda entre 1695-1697. Fue el arsenal de los futuros enciclopedistas. Un caso excepcional y muy curioso es el del párroco rural Jean Meslier, quien dejó un diario en el que se muestra enemigo del cristianismo y del sistema social imperante. Mucho más tarde, Voltaire divulgó, con el nombre de *Testamento* los párrafos antirreligiosos de dicha obra, aunque son de mayor interés aquellos en los que describe la situación de los campesinos y la opresión en que vivían.

4. LA SITUACIÓN DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES

Los límites territoriales entre catolicismo y protestantismo quedaron prácticamente congelados a fines del siglo XVI. Los cambios del siglo XVII fueron más bien de detalle y, en general, favorables al área católica. Es verdad que en Gran Bretaña el número de católicos decreció mucho y que las paces de Westfalia fueron un triunfo protestante, pero ello, en conjunto, no les compensó las pérdidas sufridas en otras partes. Las provincias católicas que se anexionó Holanda a costa de los Países Bajos españoles conservaron su antigua fe, a pesar de la situación legalmente inferior en que quedaron. En los territorios austriacos el protestantismo no se recuperó de la política

agresiva de los Habsburgo; en Bohemia su considerable influencia quedó casi destruida; en Hungría y Transilvania los grupos calvinistas permanecieron como islotes irreductibles, focos de oposición a la vez religiosa y política al gobierno de Viena. Combatidos por los monarcas, también en Polonia los protestantes se batían en retirada y no pocos emigraban a los países luteranos de Alemania, como emigraron también pequeños grupos italianos, y estas emigraciones tendían a simplificar el mapa religioso, tan confuso anteriormente.

La más importante de estas emigraciones fue la provocada por la revocación del edicto de Nantes. El gobierno francés no quería renunciar a medio millón de vasallos laboriosos; la revocación (1685) fue precedida de numerosas tentativas de conversión, ya por medio de la persuasión, ya por soborno (se concedía una prima de seis libras al que abjurara), ya por la violencia: las famosas *dragonadas*, o sea, el alojamiento de tropas, que se comportaban con brutalidad, en los hogares de los disidentes. Ya antes de 1685 no faltaron los que, como Pierre Bayle, habían abandonado Francia por otro país donde pudieran vivir en libertad. Después de la revocación fueron quizás doscientas mil personas las que, desafiando las leyes y los suplicios, emigraron, unas a Holanda, otras a Inglaterra, en mayor número a tierras germánicas, donde Prusia les debió buena parte de su futura prosperidad. Aun desangrada de tal manera, la comunidad protestante de Francia siguió manifestando una gran vitalidad.

Por hondos que fueran los rencores que separaban a católicos y protestantes, no dejaban de participar del mismo espacio y vivir en el mismo siglo; así, su historia interna presenta paralelismos y analogías como hermanos enemigos que eran. La mayor riqueza de matices en el bando reformado derivaba de la falta de una autoridad central que determinara los límites rigurosos de la ortodoxia; pero episodios como los enfrentamientos entre jansenistas y jesuitas encuentran, en el lado protestante, analogías indudables, pues también a los protestantes se les planteaban las cuestiones básicas sobre las relaciones entre gracia y libertad humana, racionalismo y misticismo, Escolástica y Humanismo, independencia o sumisión a los poderes temporales.

En Holanda, la polémica entre arminianos y gomaristas reprodujo las cuestiones teológicas que por entonces se agitaban entre los católicos, con mucha más dureza porque estaban íntimamente ligadas a una lucha por el poder político. En realidad, todos eran, como buenos calvinistas, partidarios de la predestinación; la polémica versaba sobre matices que al hombre moderno le es difícil captar. Jacobo

Harmenszoon —Arminio— (1560-1609), profesor de Leyden, enseñó que la gracia divina era ofrecida a todos los hombres y que dependía de cada uno aceptarla o rechazarla, a la vez que defendía que Cristo se había sacrificado por toda la humanidad y nadie podía proclamarse elegido antes de morir. Esta doctrina pareció impía e, incluso, criptocatólica, a los calvinistas rígidos, puesto que en parte hacía depender la salvación del hombre, de él mismo, y no de la libre elección de Dios. El principal teólogo entre estos últimos, Gomar (1565-1641), dirigió furibundos ataques a los arminianos y consiguió que sus posturas fuesen condenadas en el sínodo de Dordrecht (1619). En un ambiente lleno de tensión, no fueron pocos los que, como uno de los padres del derecho internacional, el jurista Hugo Grocio (1583-1645), temiendo la persecución, emigraron. Otros fueron encarcelados o depuestos de sus cargos e incluso el gran pensionario Oldenvarnevelt, partidario asimismo del diálogo con la monarquía española para resolver sus diferencias, era condenado y ejecutado. No obstante, no hay que olvidar que, en estas disputas, bajo las tensiones teológicas subyacía otra de orden político con una concepción diferente de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues, en el enfrentamiento por el poder, los gomaristas preconizaban la autonomía de la Iglesia con respecto al Estado, mientras que los seguidores de Arminio eran partidarios de que el poder civil ejerciera un cierto control sobre la vida religiosa. El triunfo de los gomaristas supuso el ascenso de nuevo al poder de los orangistas, los militaristas, cuyo jefe era el estatúder general Mauricio de Nassau.

Perseguidos, pero no aniquilados, los arminianos, con su actitud tolerante y su sentido humanista, siguieron ejerciendo una fuerte influencia en el pensamiento protestante europeo. De hecho, fueron bastantes los puritanos que abandonaron el primitivo rigor de la secta y se inclinaron hacia el arminianismo e incluso, más tarde, hacia el puro deísmo. Hubo otros grupos que, por el contrario, derivaron hacia el rigor y hacia la literalidad de la interpretación bíblica, como sucedió con los *cuáqueros*, nacidos en Inglaterra pero de pronta y sólida implantación en algunas de las colonias de Norteamérica.

El movimiento interno más importante en el mundo protestante fue el *pietismo*, de orígenes complejos, en el que se mezclaban recuerdos de la mística medieval, añoranzas de la unidad perdida, oposición a la rutina y burocratismo que había invadido las estructuras religiosas, protesta por la intervención estatal y otros variados ingredientes. Sus orígenes fueron alemanes, aunque alcanzara dimensiones

europas. Entre las influencias católicas parece comprobado que una de las más fuertes fue la del quietismo (la *Guía espiritual* de Molinos fue una de las lecturas preferidas de los quietistas). Dos nombres resumen el nacimiento y desarrollo del pietismo: el alsaciano Philipp Spener (1635-1705) y su discípulo Augusto Francke (1663-1727). Spener, en su *Pia desideria* (1675), verdadero programa para una renovación de la iglesia luterana, proponía que los fieles, en vez de formar iglesias nacionales, burocratizadas y estatalistas, se agruparan en pequeños conventículos en los que se hiciera realidad el sacerdocio universal de los creyentes. Su actividad fundamental sería la predicación, alejada de la oratoria y de los dogmas teológicos y conducida a formar hombres que *vivieran* su fe. En sus reuniones comunitarias (*collegia pietatis*), pensadas para la edificación y la ayuda mutua, se oraba, se comentaba la Biblia y se cantaban himnos.

Francke, desde su cátedra de Halle, cuya facultad se convirtió en el verdadero seminario del pietismo germánico, dio gran impulso al movimiento: creó infinidad de escuelas y orfelinatos, introdujo métodos pedagógicos nuevos, pero, finalmente, acusado de manejos subversivos, fue expulsado de su cátedra por el Rey Sargento (Federico Guillermo de Prusia). Con Zizendorf (1700-1760) se da un paso más: acoge a los perseguidos Hermanos Moravos, a los que intenta integrar en el luteranismo, y lleva a sus últimas consecuencias las tendencias místicas que había dentro del movimiento. Su intensa actividad, que le llevó a fundar una iglesia propia, separada de la oficial, se desarrolló ya en pleno siglo XVIII.

Dentro de las grandes controversias que aún existen sobre el carácter del pietismo parece seguro que ni Spener ni sus discípulos quisieron provocar un cisma sino revitalizar el luteranismo oficial y anquilosado. También parece probado que sus conventículos eran cosa distinta de las sectas radicales del protestantismo primitivo. Ni en el aspecto social ni en el político fueron radicales. El caso Zizendorf es especial. En el pietismo estricto las consecuencias sociales se derivaron por vías indirectas: por la instrucción, por la insistencia en la dignidad humana, el papel de la libertad y el sacerdocio universal.

Otra notable analogía con el catolicismo iba a darse en su interés por el movimiento misional en tierras lejanas, aunque habría que esperar a la fundación del Imperio colonial inglés para que las misiones protestante tomaran un incremento significativo. Las tendencias a la unidad de los cristianos registraron un episodio histórico con el intercambio epistolar entre Leibniz y Bossuet, aunque lo cierto es que no condujeron a ningún resultado práctico. Hay que aludir tam-

bién, aunque sea de modo muy somero, a la repercusión del pietismo en el terreno estético; sus valores sentimentales y humanos encontraron expresión en las obras de Bach y Haendel, y en el siglo XVIII los grandes nombres de la literatura y la filosofía alemana llevan su huella; incluso en el Romanticismo y la lucha contra el seco y frío racionalismo se detecta la influencia de su cálida piedad. Kant fue educado en un colegio pietista; Pestalozzi, el renovador de la pedagogía, parece influido por los citados *collegia pietatis*. Incluso en Goethe no es difícil discernir elementos que proceden de aquella raíz lejana.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Un mundo de contrastes. Banquete de un cardenal (1640)*

El eminentísimo señor cardenal Borja, presidente del Supremo de Aragón, después de haber besado las manos de S.M. y dándole las buenas Pascuas, tuvo en su casa al dicho Consejo una famosa comedia, y el día siguiente les dio una famosa comida como se acostumbraba; los platos calientes fueron 90, y otros tantos de principio y postres; el adorno de la mesa fue grande, púsose en ella un castillo de mazapán de costras de azúcar, labrado de filigrana, de vara y media de alto, y en su concavidad y pórtico la adoración de los Reyes con figuras de media vara, con muchos camellos. El Rey Nuestro Señor en figura de pastor, a quien acompañaba el Príncipe tan parecido en el rostro que hasta hoy no se ha sacado retrato tan semejante, y todo de azúcar. A los lados otros dos de jaletina, con sus terrones, unos llenos de peces vivos, nadando como por el aire; otros llenos de pájaros, que era todo admiración. También estaba allí Orfeo y traía animales de alcorza con su melodía; seguía una danza de figuras todas de manteca y azúcar y un carro que le tiraban cuatro águilas, en que venían unos salchichones de Italia; otro que le tiraban cuatro grifos en que venían unos pernils, al parecer enteros, pero todos hechos lonjas con grande sutileza; a quien seguía una galera con todo lo necesario, y a cada forzado de ella traía una fuente de natas; otra galera de lo mismo; otros dos navíos cuyos faroles eran de manteca y azúcar y a los lados unos bergantines que traían moscateles, y otras frutas; a esto seguían dos barcas remolcadas, llenas las tres de limas dulces dispuestas con su azúcar; las servilletas tan curiosamente aderezadas que parecían peces, navíos y otras invenciones.

(*Relatos diversos de cartas de jesuitas [1634-1648]*. Selección de J. M. de Cossío, Espasa-Calpe, Madrid, 1953, p. 94. También recogido en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Sánchez Lora, *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 299-300.)

2. *Fragmento de unas notas destinadas a la exposición que hizo Pascal en 1658 en Port-Royal*

Las grandezas y las miserias del hombre son tan visibles que es necesario que la verdadera religión nos enseñe que hay algún principio de grandeza en el hombre y que hay en él un gran principio de miserias. Tiene además que dar razón de estas sorprendentes contradicciones.

Para hacer feliz al hombre, tiene que enseñarle que hay un solo Dios; que estamos obligados a amarle; que nuestra única felicidad es estar con Él, y nuestro único mal estar separados de Él; que reconozca que estamos llenos de tinieblas que nos impiden conocerle y amarle; y que como nuestros deberes nos obligan a amar a Dios y nuestras concupiscencias nos apartan de Él, estamos llenos de injusticia. Tiene que explicar nuestra oposición a Dios y a nuestro propio bien. Tiene que mostrarnos los remedios para estas incapacidades, y los medios de obtener tales remedios. Que se examinen según lo dicho todas las religiones del mundo, y se verá que no hay ninguna, salvo la cristiana, que satisfaga estas exigencias.

¿Qué decir de los filósofos que nos proponen por todo bien los bienes que están en nosotros? ¿Es éste el verdadero bien? ¿Han descubierto el remedio para nuestros males? ¿Es haber curado la presunción del hombre haberlo igualado a Dios? Los que nos han igualado a las bestias, y los mahometanos, que nos han dado por todo bien los placeres de la tierra, incluso en la eternidad, ¿han proporcionado el remedio a nuestras concupiscencias? ¿Qué religión nos enseñará, pues, a curar el orgullo y la concupiscencia? En fin, ¿qué religión nos enseñará nuestro bien, nuestros deberes, las debilidades que nos apartan de ellos, la causa de estas flaquezas, los remedios que las pueden curar y el medio de obtener estos remedios?

Todas las demás religiones no lo han conseguido. Veamos lo que hará la Sabiduría de Dios.

«No esperéis», dice, «ni verdad ni consuelo de los hombres. Yo soy la que os ha formado y sólo yo puedo enseñaros quién sois. Pero ahora ya no os encontraréis en el estado en que yo os formé. Yo creé al hombre santo, inocente, perfecto; lo llené de luz y de inteligencia; le comuniqué mi gloria y mis maravillas. Entonces el ojo del hombre veía la majestad de Dios. Entonces no vivía en las tinieblas que le ciegan, ni en la mortalidad ni en las miserias que le afligen. Pero no pudo soportar tanta gloria sin caer en la presunción. Quiso hacerse centro de sí mismo e independiente de mi ayuda. Se sustrajo a mi dominio; y al igualarse a mí por el deseo de encontrar la felicidad en sí mismo, yo le abandoné a sí mismo; y sublevando a las criaturas que le estaban sometidas, hice que fueran enemigas suyas; de tal modo que ahora el hombre se ha convertido en semejante a los animales, y está en tal alejamiento de mí, que apenas le queda una luz confusa de su autor, ¡hasta tal punto que sus conocimientos están ya extinguidos o alterados! Los sentidos, independientes de la razón, y a menudo dueños de la razón, la han arrastrado a la búsqueda de los placeres. Todas las criaturas o lo

afligen o lo tientan, y tienen dominio sobre él o sometiéndolo por su fuerza o embelesándolo por su dulzura, lo cual es aún un dominio más terrible y más imperioso.

»Éste es el estado en el que los hombres se encuentran ahora. De su primera naturaleza les queda algún instinto impotente de felicidad, y se ven sumidos en las miserias de su ceguera y de su concupiscencia, que se ha convertido en su segunda naturaleza.

»En este principio que os revelo podéis reconocer la causa de tantas contradicciones que han asombrado a todos los hombres y que los han dividido en opiniones tan distintas. Observad ahora todos los impulsos de grandeza y de gloria que la prueba de tantas miserias no consigue ahogar, y ved si no es forzoso que su causa resida en otra naturaleza».

(B. Pascal, *Pensamientos*, Planeta, Barcelona, 1986, pp. 123-125.)

3. *Extracto de una carta pastoral de monseñor Carlos Maigrot, vicario apostólico de la provincia de Foukien, publicada el 26 de marzo de 1693*

[...] Declaramos que la exposición que se hizo al papa Alejandro VII, sobre los puntos de controversia entre los obreros apostólicos de esta misión, no dice verdad sobre muchas cosas y que, en consecuencia, los misioneros, en orden a permitir el culto que se usa en China respecto a los muertos y a Confucio, no pueden aceptar las respuestas dadas por la Santa Sede, aunque éstas se dieran con mucha prudencia, pero conforme a las circunstancias expresadas falsamente en las dudas propuestas.

[...] Prohibimos, pues, que los misioneros, por la causa que sea, permitan a los cristianos el hacer oficio de sacrificador, de ejercer cualquier ministerio e incluso el encontrarse en los sacrificios u oblações solemnes que se tienen por costumbre ofrecer dos veces al año a Confucio y a los muertos, por considerar estas ceremonias imbuidas de superstición.

[...] Alabamos mucho a los misioneros que en los lugares donde han predicado el Evangelio, han tenido el celo de prohibir los cuadros en honor de los muertos que se exponían en las casas particulares y les exhortamos a que continúen así en lo sucesivo [...]

[...] Habiendo observado que por escrito y de viva voz se han publicado ciertas cosas que inducen al pueblo a error, y le conducen y abren el camino de la superstición, como por ejemplo:

Que la filosofía de los chinos, bien entendida, no tiene nada en contra de la fe cristiana;

Que por la expresión *Tay-kie*, los más sabios ancianos han querido definir a Dios, causa primera de todas las cosas;

Que el culto que según Confucio se tributaba a los espíritus es más bien un culto público que religioso;

Que el libro que los chinos llaman *Ye-King* es la suma de una excelente doctrina sobre la física y la moral.

Prohibimos todas estas proposiciones y otras semejantes no permitiendo que se publiquen en nuestro vicariato, considerándolas falsas, temerarias y escandalosas.

[Y concluía:] No pretendemos por esta orden castigar a los que han tenido hasta ahora otros sentimientos y observado otros usos de los que ordenamos seguir en adelante; porque no debe parecer extraño que en esta suerte de cosas, todos los misioneros no hayan tenido el mismo parecer y que ninguno haya adoptado la práctica que, según Dios, les pareciese más conforme con la verdad.

(Recogido en E. Preclin y E. Jarry, *Luchas doctrinales*, en A. Fliche y V. Martin [eds.], *Historia de la Iglesia*, XXII, EDICEP, Valencia, 1976, pp. 19-20.)

4. Felipe IV, los dominicos y la Inmaculada Concepción.

Ocasión de los decretos de Su Magestad y del Memorial del Provincial

Aviendo V. Magestad conseguido con su Real Solicitud, y Catholica Piedad de nuestro muy Santo Padre Alexandro VII, el Breve de 8 de Diziembre del año passado de 1661, dado a favor de la Fiesta, Culto, Sentencia Pia, y su objeto, que es la Concepcion en gracia en el primer instante de la creacion del alma de la Virgen preservada (por los merecimientos de Jesu Christo Señor nuestro, y Hijo suyo) del pecado original, que declara la Bulla, ser y aver sido siempre lo que celebra, y ha celebrado la Iglesia, y sentido todos los Catholicos desde el principio antiquissimo desta Festividad, y recibidose en sus Reinos con general aplauso, y celebrado este nuevo favor en todas las Iglesias de España, y predicadose en ellas, continuando la antigua y loable costumbre de dezir, ALABADO SEA EL SANTISSIMO SACRAMENTO Y LA PURA CONCEPCION DE LA VIRGEN SANTISSIMA SIN PECADO ORIGINAL EN EL PRIMER INSTANTE DE SU SER: De que todo el Pueblo Catolico de V.M. ha tenido siempre singular goço espiritual, por ver arraigarse y establecerse mas su antigua possession de la celebridad deste Misterio, con aquella alabança; y por falta della sentir se le haze agravio a dicha possession, y Festividad, del qual han nacido algunos escandalos en pocos dias, no afectados, ni movidos, ni excitados de impulsos exteriores, sino del zelo, y intencion, animo y afecto a la possession de celebrar la Inmaculada Concepcion, sin que se les de señal directa, ni indirecta (hablando o callando) de que celebran mal, siendo falso, o no, verdadero, o sugeto a duda, el que la Virgen en el primer instante de su creacion, y animacion, fue Concebida, o no en gracia.

Los quales escandalos aviendo llegado a su Real noticia de V.M. fue servido de proveer luego de oportuno remedio para atajarlos, y de mandar por dos decretos suyos, el primero rodado a 10 de Abril para el Confessor de V.M. Fray Juan Martínez: y el segundo a 23 del mismo para el Virrey de Aragon (que estan impressos en el examen Theologico, que de orden de V.M. dispuse, y se dio a la estampa en lengua vulgar, de que me serviré para lo que sientio devo presentar a V.M. porque en él, a mi corto entender, está quanto

tiene la materia) para que todos los Predicadores se conformassen con la antigua costumbre y dixessen en el principio de sus Sermones aquella alabança, ALABADO SEA, & c. juzgando ser esta uniformidad en unico medio para conservar la paz, union, sossiego en sus Reynos, y quitar los escandalos, alborotos, y tumultos que se suelen originar de no dezirla.

A este orden se hizo repugnancia y resistencia de parte de algunos Religiosos Dominicos y entre otros señaladamente el Maestro Fray Pedro Yañez, aviendo conformado otros de la misma Orden con la costumbre general, como consta a V.M. en esta Corte. Desta causa se devio de disputar en el Capitulo de los Padres Dominicos, donde fue electo Provincial el dicho Fray Juan Martinez de Prado, y de alli aver salido la resolucion y precepto que puso el Provincial a sus subditos de no obedecer a V.M. ni acomodarse a la comun costumbre que alega V.M. y quiere mantener con su orden, y desta resistencia resultaron nuevos escandalos, alborotos, inquietudes y tumultos en los Pueblos, con gran turbacion del vinculo de paz y union de los Fieles, que pretende el Pontifice se aumente en la Iglesia con el Culto de la Inmaculada preservacion de la Virgen, y con todo lo que se dispone en su Breve.

Sabiendo, pues, el Provincial que V.M. tenia resolucion de asistir al Breve, Fiesta, Culto, veneracion, y aumento de la devocion de los Fieles en este sentir, y celebrar por los motivos humanos, y Divinos con que se halla obligado a esta veneracion, y orden para ella, y que una de las veneraciones, era el dezir los Predicadores al principio de sus Sermones aquellas palabras acostumbradas y notorias: ALABADO SEA EL SANTISSIMO SACRAMENTO Y LA PURA CONCEPCION DE LA VIRGEN SANTISSIMA SIN PECADO ORIGINAL EN EL PRIMER INSTANTE DE SU SER. El Provincial acudio a V.M. representando algunas cosas, que a su parecer le podian hazer fuera de la obediencia y observancia de mandato tan justo, como fundado en toda razon, equidad y titulos arriba referidos, en que no puede aver duda acerca deste mandato, por ser para conseguir con el todo lo que pretende el Pontifice en la Bulla dada a instancia de V.M., y cooperar a las intenciones de los Pontifices, no sólo es de V.M. pero de qualquiera Fiel Catolico, en aquel modo y manera que a èl le fuere possible, ni ay para que especificar todo lo que contiene de Santo, Justo, Piadoso y Catolico el mandato de V.M. por lo que toca al Culto y la Religion: Pues el evitar escandalos, ofensas de Dios, disensiones, agravios, riñas, pendencies y assentar y establecer paz, union y caridad, nadie lo niega a los Principes Catholicos: y especial en esta materia y en este Misterio sigue V.M. a todos sus predecesores de mas de 300 años a esta parte, de que se dara a V.M. individual noticia, y pormenor en papel aparte.

(Contenido en el prólogo de *Respuesta a un Memorial dado a nuestro Catolico Rey Don Phelipe Quarto por el Padre Maestro Fray Juan Martinez de Prado, Provincial electo de la Provincia de España de la Orden de Predicadores [...] Hecha por orden de Su Magestad, que Dios guarde, por el Padre Juan Everardo Nidhardo de la Compañia de Jesús, confessor de la Reyna nuestra*

5. Miguel de Molinos en prisión

No hay que callar la verdad; no se puede alabar suficientemente la buena y santa vida que hacía en la prisión. Parecía tan arrepentido de sus errores, que no dejaba pasar un momento sin detestar los que se habían divulgado como dogmas suyos. Vivía en continua penitencia, exhortando a los presos a alabar a Dios en sus tribulaciones; y cuando nos hacía estas advertencias (hasta que se le prohibieron, porque luego, efectivamente, le fue prohibido), lo hacía con tal fervor de espíritu, que se le veía brillar la alegría en el rostro. Jamás le vencía el cansancio y gritaba frecuentemente: *Peccavi, Domine, Miserere mei*. Cuando se le prohibió hablar a los presos, comenzó a escribirme billetes y me los ponía hábilmente en la mano cuando íbamos a misa, y yo le devolvía otros. No contenían sino buenas exhortaciones para sufrir con constancia la prisión y ejemplos de santos que pasaron por las pruebas de la adversidad. El buen viejo buscaba animarse con esta santa filosofía para que no me dejase abatir en las aflicciones. Dos meses antes de mi fuga, me pidió un poco de papel de escribir por medio de un billete, para terminar un libro que componía en honor de la Virgen, y también un poco de hilo negro y una aguja para remendar sus calzas de lana, que estaban descosidas. Preparé todo para el domingo siguiente y puse todo en la manga de mi vestido de cuarto. Cuando le di todo junto con un billete, él me dio otro que tenía preparado. Lo leí en cuanto llegué a mi celda, y fue grande mi sorpresa cuando me encontré con estas palabras: «Habéis querido consolarme con mucha bondad por lo que os pedí. Yo, a mi vez, también quiero consolaros, y el consuelo que os quiero dar es decirlo que en breve seréis liberado de estas miserias y gozaréis de la libertad».

(Fragmento de las memorias de Pignata, compañero de prisión de Miguel de Molinos, recogido en J. I. Tellechea, «Molinos y el quietismo español», en *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979, p. 516.)

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, A.: *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle*, Fayard, Paris, 1968.
- Aldea, Q.: «La neutralidad de Urbano VIII en los años decisivos de la guerra de los Treinta Años»: *Hispania Sacra* XXI (1968), pp. 155-178.
- Andrés Martín, M.: *Historia de la teología española*, 2 vols., FUE, Madrid, 1983-1987.

- Bouza Álvarez, J. L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, CSIC, Madrid, 1990.
- Carrasco, R.: «Milagrero siglo XVII»: *Estudios de Historia Social* 36/37 (1986), pp. 433-461.
- Chaunu, P.: «Jansénisme et frontière de la Catholicité»: *Revue Historique* CCXXVII (1962).
- Depauw, J.: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVII^e siècle*, La Boutique de l'Histoire, Paris, 1999.
- Illanes, J. L. y Saranyana, J. I.: *Historia de la teología*, BAC, Madrid, 1995.
- Kamen, H.: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987.
- Kolakowski, L.: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1982.
- Garrisson, J.: *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Seuil, Paris, 1985.
- Gouhier, H.: *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1978.
- Hildesheimer, F.: *Le Jansénisme*, Publisud, Paris, 1995.
- Lebrun, F.: «Intolérance et tolérance en Europe de la Réforme aux Lumières», en el volumen colectivo *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Fayard, Paris, 1997.
- Martínez Medina, F. J.: «El Sacromonte de Granada y los discursos immaculistas postridentinos»: *Archivo Teológico Granadino* 59 (1996), pp. 5-57.
- Orcibal, J.: *Les origines du Jansénisme*, 5 vols., J. Vrin, Paris, 1947-1962.
- Orcibal, J.: *Jansénius d'Ipres (1585-1638)*, Paris, 1989.
- Taveneaux, R.: *Jansénisme et politique*, Armand Colin, Paris, 1965.
- Taveneaux, R.: *Jansénisme et réforme catholique*, Presses Universitaires, Nancy, 1992.
- Vázquez, I.: «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII», en R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979, pp. 419-474.
- Villari, R.: *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1993.
- Wilson, Ch.: *Los Países Bajos y la cultura europea en el siglo XVII*, Guadarrama, Madrid, 1968.

XIV

LA FIESTA RELIGIOSA MODERNA: LA MADEJA SACRALIZADA DEL PODER Y LA NECESIDAD

León Carlos Álvarez Santaló

«Todas las estructuras de la fiesta, con su diversidad de planos, niveles-tipos y códigos pueden verse ahora, retrospectivamente, como en tensión entre dos polaridades que son el rito y el juego».

Pedro Gómez García, 1990

«En cualquier sociedad y momento histórico los rituales festivos colectivos han tenido, como una de sus funciones fundamentales, la de ser un medio para la reproducción de identidades, para el establecimiento y reproducción de un Nosotros en contraste con uno o varios Ellos».

Isidoro Moreno, 1990

«Una premessa necessaria; è difficile distinguere tra occasioni profane e sacre, così come è artificioso fissare una precisa tipologia per ogni festa. [...] La festa sembra collocarsi come strano punto di incontro tra i diversi eventi, proprio perchè si propone di essere un fatto globale».

M. Fagiolo dell'Arco, 1978

Me apresuro a advertir que el título escogido no contiene ni un ápice de ingeniosidad provocadora; tal como lo entiendo no es más que la constatación del resultado de algunas décadas de análisis historiográfico (¡por fin!) y antropológico sobre la fiesta y la sociedad. Al

menos en esto último me siento amparado (respecto a posibles y nada infrecuentes reticencias entre los investigadores de ambas ciencias) por la autoridad de Domínguez Ortiz:

Debemos también felicitarnos de la colaboración entre antropólogos e historiadores [...] de la que pueden esperarse los mejores frutos porque sus tareas son complementarias: los antropólogos nos ayudan a comprender el pasado con sus estudios sobre el presente y los historiadores explican el presente en función del pasado (Domínguez Ortiz, 1990, 9).

El término «madeja», del título, quiere advertir del evidente, complejo y multilineal lazo estructural que se ve obligado a contener toda la polisemia completa (la formal y la esencial) del concepto «fiesta». Una de las señales e indicios de tal complejidad (que, como la minimadeja horizontal del signo matemático de infinito, propende a algún tipo de vértigo y perplejidad mental en su recepción) puede rastrearse en algunas referencias a las aproximaciones de la definición comprensiva de «fiesta». A veces se ha sugerido que la fiesta religiosa (y la barroca y la tardo-renacentista como su formalización más espectacular) constituye «el conjunto estructurado más eficaz que se haya puesto en práctica para conseguir la transferencia de modelos del mundo, desde sus detentadores, dirigentes, hacia la clientela masiva» (Álvarez Santaló, 1995, 158). En otros casos se nos ha advertido que la fiesta (y de nuevo la barroca como paradigma) es, esencialmente, un arma política: «Son, como todos los productos de la cultura barroca, un instrumento, un arma incluso, de carácter político» (Maravall, 1975, 489); también, y de manera aún más inquietante, como «la tentativa de transgredir los límites que separan el mundo visible del invisible» (Duby, 1977, 12-13). Y si de inquietarse se trata más vale pensar despacio en la afirmación de Gadamer que cita Ruiz-Domenec: «un ente que sólo *es* en cuanto que continuamente *es otro...*», una realidad «que sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar» (Ruiz-Domenec, 1994, 33). Núñez Rodríguez se ha referido a la fiesta como «una civilización» que «aporta aspectos esenciales sobre la condición humana, sobre el propio existir y sobre lo que representa de equilibrio entre el *pathos* existencial y el optimismo confiado; entre el dolor y el gozo, propiciando esperanza donde existe desesperación» (Núñez Rodríguez, 1994, 45). Si abundamos en la dirección antropologista, Gómez García explicita que la madeja festiva contiene tres cuerdas

fundamentales: la económica, la política y la ideológica; pero, al cabo, esta trinidad de parámetros se anuda en uno solo:

[...] la creación y toma de conciencia de la propia identidad social; una identidad que no es monolítica sino plural: para cada cual es, a un tiempo, individual, sexual, generacional, familiar, [...] local, comarcal, regional, nacional, de clase, oficio, religión [...] hasta el límite de la identidad común como especie [...] Las celebraciones festivas suelen responder, simultáneamente, a varias de esas identidades heteróclitas que nos constituyen; [...] según de qué fiesta se trate, se reforzará una identidad u otra. Como magnitudes de la existencia, tendemos a afirmar todas y cada una de esas facetas identificatorias, al necesitar dotarlas de sentido. A este empeño sirve de fiesta, cuando actualiza y renueva periódicamente mitos, ritos y utopías referidos a diferentes aspectos de la identidad (Gómez García, 1994, 56-57).

En esta misma dirección, Moreno Navarro insiste en la fiesta como maquinaria de producción del reforzamiento (o la creación y la reproducción) de Identidad. Ampliaré la breve cita de este antropólogo, que coloqué en el frontispicio del capítulo, con dos líneas más:

No es difícil comprender que hasta que se inició el actual lento proceso de secularización, casi cualquier ocasión festiva de reproducción de identidad era una fiesta religiosa; tenía un núcleo fundamentalmente sagrado (Moreno Navarro, 1990, 91).

La sacralización obvia de la madeja festiva moderna es, en realidad, un lugar común. Refiriéndose a la barroca, Fagiolo dell'Arco afirma (y me permito traducir): «Es casi imposible en el Seiscientos distinguir entre una ocasión (festiva) civil y una religiosa porque casi siempre los dos campos se interfieren», y cuando cita, en su garantía, a G. Stefani, la idea queda reforzada por este último:

Ya no es fácil distinguir en la época (barroca) entre fiestas civiles y religiosas; cualquiera que sea, se ponen en juego las mismas articulaciones sociales, los mismos comportamientos expresivos, finalmente las mismas (o casi) manifestaciones sonoras e idéntica categoría perceptiva [...] La fiesta pública, considerada como tal por la comunidad, es un espectáculo absoluto, siempre sacro y profano simultáneamente (Fagiolo dell'Arco, 1978, 161).

Pero si nos estamos moviendo, todavía, en el círculo más o menos preciso de las aproximaciones definitorias, puede ser útil volver a Stefani, al que traduzco de nuevo:

En una cultura todavía relativamente integral como la barroca [y, en realidad, igualmente, la renacentista, añadido] [...] la fiesta es el momento privilegiado y pleno en el que la sociedad entera se dilucida a sí misma, en su globalidad jerárquicamente articulada y con todos los medios expresivos de que dispone. La celebración de los valores compartidos en común, la actividad expresiva y creativa, el juego y el espectáculo, en suma, todas las funciones diversas que se acumulaban en la fiesta primitiva, se encuentran ahora reunidas en un equilibrio inestable y, en cierto sentido, frágil (Stefani, 1974).

El sentido «político» de la fiesta (incluso de la religiosa específica) está siempre suficientemente visible en la medida en que lo está un elefante debajo de una estrecha gualdrapa de brocado y oro, cualquiera que sea el tamaño de esta última. «Efímero de Estado» la denomina Rodríguez de la Flor, en ese sentido, y explica:

«Efímero de Estado» supone, en efecto, una expresión altamente concentrada que, casi de un modo conceptista, une sincréticamente, lo que es el poder y la capacidad de crear una representación espectacular. Es decir, identifica al poder de la sociedad cortesana con la praxis del espectáculo, con la decisión de organizar una representación que es, ante todo, *pública*, que se celebra *ad oculos*. Las transacciones sociales adquieren, en la escena de lo público, un carácter semiótico. Los aparatos de conmemoración son «signos de institución». Atribuimos al poder —cuya expresión máxima será el Estado, eventualmente el Estado absolutista y confesional altomedieval— la capacidad de *producir representaciones* (Rodríguez de la Flor, 2002, 162).

En la misma dirección, Díez Borque:

En el universo celebrativo del Barroco español (y también del Renacimiento, con toda obviada, recuerdo) —apoyado en las funciones del aparentar y del desbordamiento espectacular en arte y vida— pueden distinguirse, netamente, las fiestas emanadas del poder político, en su vertiente pública y privada, junto a las del poder religioso, en su vertiente ritual y de ostentación, de las fiestas genuinamente populares que, aunque casi siempre con causa religiosa, se desbordan hacia los plurales espacios lúdicos de lo profano (Díez Borque, 1986, 11).

Quizás convenga ir concluyendo este florilegio de aproximaciones definitorias. Valdrán bien, al caso, Moreno Navarro y Rodríguez Becerra:

Como ya he planteado en otras ocasiones, las fiestas constituyen una de las principales expresiones simbólicas de la vida social. Su posición, dentro de un sistema sociocultural concreto, no es el de la estructura social misma pero sí el de la simbolización y ritualización de los diversos componentes de ésta, del orden social y del sistema de valores que les corresponden (Moreno Navarro, 1986, 179).

La fiesta [...] cumple una función pocas veces tan profundamente sentida, como es la de la confirmación de la pertenencia a la *communitas*. La fiesta es, también, la ocasión privilegiada en que la *mayoría se hace presente en un lugar y tiempo precisos* (Rodríguez Becerra, 2000, 28).

Por torpe que haya sido esta miniantología sobre lo que la fiesta es, parece bastante probable que algunos de los términos que contenía queden parpadeando, como semáforos de aviso, incluso para los lectores más distraídos: *Rito y rituales, juego, espectáculo, sagrado y profano, poder, exhibición, símbolo, simbolismo y lenguaje simbólico, sistema sociocultural, identidades ellos-nosotros, representación...* El análisis pormenorizado de cada uno de estos términos daría de sí un mediano tratado de antropología, historia cultural y psicología social. Va de suyo que tal no intentaré, pero, con seguridad, alguno de ellos aparecerá, con algún mayor desarrollo, líneas adelante.

Por sabido se calla que la fiesta religiosa no es una invención de la modernidad ni tampoco, obviamente, de la medievalidad. Sus componentes y tramas, atauriques y lazadas simbólicas se remontan tan atrás, en la historia de las sociedades humanas, en cuanto que lo que encierran y lo que manifiestan se refiere, justamente, al ejercicio del poder, con sus garantías del misterio y lo sagrado y a su nada inocente proclividad a ordenar los ejes de la creencia y la conducta de los colectivos sociales. Tal como lo entiendo, la fiesta religiosa (como, igualmente, por cierto, la profana) no contiene dosis abrumadoras de espontaneidad organizativa, al margen de alguna élite rectora, que la propone, diseña, explica y convoca. Desde luego, se pueden discutir los porcentajes de espontaneidad y de dominio impositivo, respectivamente, y tendrán éstos que ver, necesariamente, con tiempos precisos, red cultural reconocible y objetivos específicos de la percepción social respecto de la negociación vital y de sus

parámetros más imprescindiblemente eficaces. En la experiencia historiográfica más terca, la casi evidencia es que la fiesta religiosa constituye un sistema, complicado y diáfano, simultáneamente, de adoctrinamiento, confirmación, exhibición militante, exaltación convincente y consolación esperanzadora, en las crisis de la identidad y de la vida social toda, con sus recovecos de relaciones de autoridad, sumisión, modelos y paradigmas, confrontación, conflicto o aglutinación.

Por qué, entonces, la historiografía ha tardado tanto tiempo en dedicar a su investigación y análisis la atención y el esfuerzo que tan poderosa maquinaria de interpretación social merecía, es una de esas incógnitas que cuesta digerir; pero no parece éste el momento adecuado para despejarla.

Comprendo muy bien la dificultad de proponer, ahora, una taxonomía medianamente eficaz y clarificadora de un conjunto tan denso y aparentemente tan heterogéneo como el de la fiesta religiosa moderna. Mejores y más reconocidos especialistas han realizado propuestas al respecto, todas lúcidas y, la mayor parte, incluso suficientemente sofisticadas (Mazzacane, 1985; Mecaloon, 1984; Carandini, 1976; Gómez García, 1990 y 1992; Díez Borque, 1986). Sin embargo, tal vez a efectos de una mínima comprensión, podamos reducir tales diagramas minuciosos a esquemas más elementales aunque suficientemente clarificadores. Hace una decena de años propuse, con la mejor intención y pensando básicamente en el análisis historiográfico, uno de estos esquemas sencillos de aproximación al magma festivo religioso moderno, dando por sentado que cualquier lector, incluso uno no muy avanzado, comprendería que una organización más nutrida de tipologías festivas se hace casi no eficazmente abarcable, porque cada una de las perspectivas posibles sugiere organigramas diferentes: en función de la responsabilidad organizativa, o del nivel de participación, de la atribución y asunción de roles, del porcentaje apreciable de contenidos sacros y profanos, políticos y, digamos, «populares», de la tipología y transparencia de los códigos simbólicos y de las técnicas de ritualización..., es decir, algo más que los doce míticos trabajos hercúleos. Por el contrario, el esquema simplificado, al que aludo, contiene dos grandes campos relativamente netos y un tercero, de alguna mayor sofisticación, para la facilidad de su objetivización «realista». El primer campo, fácilmente objetivable, es el de las fiestas religiosas de *homenaje, reafirmación y exaltación*. El segundo, el de las fiestas de *imprecación, negociación* con lo sobrenatural y *penitencia*. El tercer campo, el de

menor nitidez y mayor distorsión comprensiva, probablemente, sería el que resulta de proponer y organizar cualquiera de los otros dos a través de productos culturales que los reproducen o los suplen, en aquellas circunstancias en las que la fiesta «real» no puede construirse en el modelo socio-vital para el que se propuso y diseñó. Como todo organigrama mínimo, éste puede denunciarse como un manantial de ambigüedades; con todo, me parece que, al menos, se atiene a la atención y protagonismo que exigen las dos paredes maestras que sostienen la eficacia social del modelo religioso: la reafirmación y aseguración de su excelencia competitiva (y por ello incompatible, por cierto, con cualquier otro que proponga dimensiones y universalidad análogas) y la asunción de los costos que tal modelo exige para su conveniente, cotidiano y definitivo uso, disfrute y premio. *Seguridad por certidumbre* y su precio-costo necesario, en equilibrada correspondencia, parecen, con bastante probabilidad, los dos raíles-valores por donde discurre la fenomenología social de la propuesta religiosa o, al menos, de la que mayoritaria y más simplemente es percibida por los colectivos sociales implicados. De este modo, me parece que todo el desparramado conjunto festivo religioso puede caber, razonablemente, en estos dos bloques significativos y que el tercero los complementa satisfactoriamente. Así, en el primero encontraremos las fiestas de honoración y exaltación conmemorativa de la divinidad, de algunas de sus conductas concretas y de su entorno familiar-jerárquico. Sus contenidos propenden a incentivar la certidumbre (magnificencia y seguridad garantizadas) y, con ella, la consolación y la esperanza. En el segundo, los contenidos tenderán, en cambio, a la intensificación de la incertidumbre y sus secuelas de miedo y desesperanza; pero también de la imprescindible penitencia-costo y, con ella, la probable expectativa de la resolución de los conflictos, por el «equilibrio» entre ofensa-castigo y arrepentimiento-premio. Es verdad que tal sistema de fuerzas contrarias, en tensión, advierte de la muy probable posibilidad de que toda la construcción estalle (o se perciba socialmente que ha estallado o que va a estallar), pero eso sucede también con los parámetros de experiencia cotidiana, no festivos, y no por ello la sociedad deja de vivir y de negociar los conflictos con sus iguales, sus superiores, la naturaleza o la sobrenaturaleza. Con todo, por razones de prudencia analítica, me parece que podría resultar útil testar este diagrama elemental con otras propuestas, a las que aludí antes, para observar si se producen desviaciones insalvables. Me aproximo entonces, para ello, a una taxonomía muy concreta de Díez Borque que enumera

«especies» de fiestas religiosas atendiendo a su motivación. Lo que encuentro allí es: fiestas con motivo de dedicación de iglesias; consagración de santuarios; confirmación de fundaciones y traslado de conventos; presentación y traslado de reliquias; conmemoraciones de órdenes religiosas; traslado de imágenes o sacramento; rogativas; fiestas patronales de gremios, autos de fe; beatificaciones y canonizaciones; conmemoraciones de dogmas de especial relevancia y fiestas vinculadas al ciclo litúrgico. Ahí no hay más, y todas ellas caben, holgadamente, en los campos comprensivos del diagrama simple que propuse y al que no hay que forzar, en absoluto, para abarcarlas ordenadamente (Díez Borque, 1986, 16-17). Desde luego podemos recurrir a otras subdivisiones. Gómez García, por ejemplo, lo hace atendiendo a las vigas maestras que sustentan la construcción festiva. Obtiene así una precisión muy sugestiva y muy «realista» que da de sí varias agrupaciones, eficaces, en función del protagonismo y la atención concedida a cada una de ellas. Así *la economía festiva* obedece a modelos de intercambio, que pueden ser de tipo *recíproco, redistributivo o de mercado...* Un segundo plano es el de la *política de la fiesta* desarrollada por sus organizadores. Toca a las claves de decisión (tiempo, espacio, preparación y celebración) y al modo de integración socio-política en la propia fiesta. Ello daría de sí distintos modelos que el autor concreta: los de sociedades segmentarias o igualitarias, de jefatura o jerarquizadas y estratificadas o estatales. Por último, atendiendo a la «viga» *ideológica de la fiesta*, puntualiza:

Incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o rubricados en las acciones festivas con los que se identifica la comunidad celebrante o alguno de los sectores que la componen [...] valores y concepciones van codificados en múltiples registros, se ponen en circulación en interacción simbólica, en busca de autoafirmación, es decir, de reconocimiento social y, en definitiva de prestigio colectivo.

Desde esta perspectiva el autor propone tres modelos «de identidad»: *vernácula, carismática e institucional* (Gómez García, 1992, 54-56). Teniendo en cuenta las perspectivas de partida de semejante taxonomía, que lo son desde la totalidad, tampoco encuentro, sino todo lo contrario, colisión con el diagrama básico que utilicé antes. En efecto, a cada uno de los campos en los que lo segmenté puede aplicarse esta subdivisión sectorial específica, lo que, sin duda, los enriquecerá y explicitará. De este modo, creo que aquel diagrama elemental de la fiesta religiosa puede resultar funcional siquiera sea

para una aproximación global y que debería enriquecerse, después, con estas otras divisiones comprensivas de más detalle y compartimentación. Propuesto el diagrama, señalé, páginas atrás, los contenidos genéricos de los dos primeros campos. Podemos ahora concretarlos específicamente y abordar el tercero que quedó, en cierto modo, flotando en la abstracción. El primer campo contendrá las fiestas que emanan de la liturgia del triunfo, la exhibición de la excelencia del paradigma y la pedagogía del poder y la autoridad: desde el espectacular ritual de misas solemnes y liturgias de la exaltación de santos o miniaturas vitales de la divinidad, hasta la exhibición de iconos sagrados (imágenes, reliquias, iglesias, objetos preciosos sacralizados...).

En un mimetismo analógico con los rituales de triunfo y exhibición del poder profanos, la columna vertebral de tales fiestas será la organización de cortejos ordenados en torno a los iconos exhibidos, que se ofrecen públicamente a la *adhesión y contemplación reflexiva*. Reflexiva quiere añadir algo más a la mera contemplación, espectacular por parte de la sociedad convocada. Alude al impacto perceptivo que sufre el público y la previsible traducción y asimilación, por su parte, de los discursos simbólicos, de codificación sencilla, que el espectáculo contenga, en circunstancias y sistemas educativos suficientemente entrenados en descodificarlos. El cortejo procesional, de larga tradición en este tipo de acontecimientos (desde la exhibición hebrea del arca de la alianza hasta las estilizadas exhibiciones procesionales del mundo greco-romano) constituye una técnica espectacular, no por sencilla menos eficaz, socialmente. De hecho, se erige en la metáfora más fácil de dilucidar de cuanto las élites dirigentes quieren y procuran evidenciar, imponer, enseñar y exigir. En todo cortejo existen, básicamente, tres elementos sustantivos para la construcción metafórica de la «realidad social», estilizada hacia la utopía o el paradigma del mejor éxito en las expectativas vitales: el icono sagrado exhibido en triunfo, presencia y esencia simbólica del poder supremo y la suprema razón de la identidad colectiva; el acompañamiento, jerárquicamente ordenado, que establece, visualmente, la cascada de la autoridad que desciende desde el icono y va empapando, según orden establecido y propuesto, a los distintos sectores sociales representados en el cortejo y en el estricto orden clarificador (a veces, menos estricto). Su presencia y proximidad a la fuente del poder y la autoridad, el icono, no sólo «garantiza» su poder, por delegación, sino la virtual identificación entre ambos, en la atención «reflexiva» del espectador.

El tercer elemento es la prevista inyección del espectador mismo en el cortejo, gracias a los segmentos metafóricos que en él se insertan, en códigos simbólicos sencillos, que aluden a la actividad social desordenada que cristaliza el drama, la exclusión visible, la rebeldía o el regocijo social: músicos, danzantes, locos, exóticos, en general, y artefactos lúdico-sorpresivos. Ellos están en el cortejo no sólo como una concesión reglada a los puntos de fuga de toda sociedad inmersa en los conflictos vitales sino, además, como una «demostración de que el espectador es, siempre y simultáneamente, también actor».

Para el segundo campo (espectáculos de imprecación-negociación, recuerdo) quedan las manifestaciones de rogativas, las penitenciales y las de castigo, de las que no pueden quedar excluidas las de castigo civil, en tanto que los componentes religiosos que se les adosan tienden a aparejarlos o aproximarlos a alguno de los dos géneros de fiesta religiosa propuestos. Bien se advierte que las lindes entre ambos bloques se constituyen fluidas y, en cierto modo, borrosas. Sucede esto, fundamentalmente, creo, por una asimilación demasiado rápida, demasiado rígida y, en consecuencia, abusiva entre los conceptos de fiesta y de alegría-regocijo. Para el tercero quedan las fiestas intermediadas, a saber: las relaciones que las describen y explican, las iconografías, los sermones y las representaciones teatrales (con las comedias de santos y los autos sacramentales a la cabeza).

Sin embargo, en ninguna de las aproximaciones definitorias que he ido escogiendo, estos términos, que acabo de señalar, aparecen como un *componente esencial festivo*. Sí lo hace, por el contrario, la idea de espectacularidad. Desde luego el concepto de espectáculo puede y debe, mayoritariamente, estar preñado de alguna forma de satisfacción y de sus expresiones más paradigmáticas (y la risa, la exaltación del desorden, incluso en metáforas de geométrica inversión de roles y estatus sociales, y algo que pueda denominarse regocijo, exterior o interior, forman el cuadro más común de tales expresiones, pero la satisfacción no depende, necesariamente, de tales formas visibles sino de otras posibilidades). La más importante, con toda probabilidad, es que el espectáculo se construye como un juego en el que la, digamos, apuesta es nada más y nada menos que *la realidad* y las posibilidades de reconstruirla y reinventarla. No es una empresa banal y menos aún una nadería. Veamos. Todo espectáculo es, por definición, un laberinto metafórico que se ofrece al espectador para su dilucidación. Eso quiere decir, básicamente, que se

propone una maqueta «real» que, sin embargo, debe ser evidente que es artificialmente fingida y que lo más «real» es lo que esconde y que, por ello, es preciso que sea encontrado. Lo es, porque cualquier trato social (entre élites y masas, entre dirigentes y dirigidos, sabios e ignaros, poderosos e inermes, actores y espectadores) tiene, necesariamente, que percibirse, socialmente, como algo en que se negocia *de veras*, lo real-vital. El juego consiste en proponer la adivinanza de que la realidad espectacular (que se reconoce por el espectador como metáfora artificial, bien que realista) es un código, sólo un código simbólico que esconde o disimula la realidad vital. Es esta última la que importa, para bien y para mal. La ventaja del «juego» es que los mensajes que las élites proponen-transfieren, en relación con la dura realidad vital, en las metáforas festivo-lúdicas, no van a ser percibidos por sus destinatarios como un ejercicio de coacción autoritaria e irresistible, necesariamente. Las reglas del juego sugieren al espectador-jugador la posibilidad y probabilidad de poner en práctica un conjunto de variables capaces de proponer un horizonte alternativo de ventajas y desventajas que parece poder alcanzarse con un éxito suficiente. Naturalmente, el trasfondo más profundo del juego podría decirse que es aún más trascendente.

Me parece que será prudente traer ahora en mi auxilio algo de filosofía. José Antonio Marina resultará útil al respecto:

Ingenio es el proyecto que elabora la inteligencia para vivir jugando. Su meta es conseguir una *libertad desligada*, a salvo de *la veneración y la norma*. Su método, *la devaluación generalizada de la realidad* [...] El juego es también un esquema de asimilación mediante el cual el niño y el adulto *someten la realidad* al propio yo [...] desde el momento en que el hombre se percibe como libre y quiere usar su libertad, juega. Es cierto que el juego libera de las coacciones de la realidad. Es el paraíso del «como si», una mezcla de acción y ensueño... Hay un simulacro de legalidad, que se acepta porque sustenta la posibilidad del juego. Desaparece el aspecto hosco, coercitivo y vampirizante de la ley [...] El jugador desea vivir en el presente, puesto que está disfrutando. No se asoma al futuro ni con interés ni con miedo... El único tiempo que cuenta es el interno al mismo juego [...] que tiene un comienzo y un final precisos, que convierten el intervalo en un acontecimiento (Marina, 1992, 35-36).

Espero que la cita haya resultado suficientemente expresiva y oportuna para clarificar las líneas que la preceden. Por si acaso, y aunque me parece inelégante la autocita, traeré aquí alguna línea de otro

trabajo mío muy específicamente dedicado a la fiesta religiosa y sólo por eso:

La segunda característica esclarecedora del éxito del espectáculo-metáfora, como vehículo de comunicación, es su «evidente» distanciamiento, por elevación, respecto al catálogo de los mensajes cotidianos, comunes, banales y reiteradamente sabidos-experimentados. Un espectáculo es siempre una convocatoria para *experimentar la «antiexperiencia»* [...] la posibilidad de reajustar la evidencia, la realidad y hasta la vivencia con otras leyes-reglas, otras oportunidades y otras «realidades» (Álvarez Santaló, 1995, 175).

A lo que acabo de referirme es a que el espectáculo-juego puede advertirse por el espectador (y, de hecho, se advierte) como una «prueba» de que otra vida (tal vez breve y fugaz, pero, con seguridad, intensa) va a sustituir a la banal, frustrante, cotidiana, peyorativa y, con muchas probabilidades, duramente cerrada; que en él se abre una especie de concurso de oportunidades distintas (tal vez incluso antitéticas) y supuestamente mejores o percibidas como tales. Con semejantes expectativas, el espectador se enrolla, de inmediato, en una fructífera marea de curiosidad, esperanza, exaltación y satisfacción (piedras angulares del famoso regocijo, por cierto). Sin duda aparecerán, también, por el mismo mecanismo, la incertidumbre, la angustia y la melancolía, ya que es preciso asumir la posibilidad de fracasar, de nuevo, en esta otra realidad, pero, en todo caso, la convocatoria espectacular será siempre *emocionante*, y esto es mucho más que la rutina y la seguridad de la desventaja del espectador, en la vida real. Por lo que respecta a los directores-actores de tales fiestas espectaculares, sus expectativas, obviamente distintas de las de los espectadores, en función de su rol dominante, se concentrarán en repetir, mantener y reforzar sus estatus de la vida real y las ventajas reales con las que negocia la conflictividad esencial respecto a los colectivos sociales que presiden, rigen, pastorean y guardan. Una cuestión pertinente, especialmente para la historia cultural, es si debe esperarse que las élites rectoras-actoras de la fiesta espectáculo religioso tuvieran una conciencia clara de esta situación dialéctica entre ellos y los colectivos espectadores. La respuesta, con muy pocas dudas al respecto, es que sí la tenían. Objetivos, ventajas y oportunidad fueron paladinamente reconocidos por tales élites tanto si se trataba de controlar una ermita, con su correspondiente romería, como los espectáculos piadoso-penitenciales de las misiones populares o la exhibi-

ción tridentina de una procesión del Corpus Christi. Ello no significa, siempre y en todos los casos, algún tipo de maquiavelismo cínico sino el convencimiento de la excelencia de la organización espectacular festiva como instrumento de una pedagogía doctrinal, tanto de los misterios religiosos como del correcto orden jerárquico de sus expertos respecto a los fieles. Otra de las ventajas de este complejo juego al que nos venimos refiriendo tiene que ver (y aquí se igualan rectores, actores y espectadores) con la fascinación emocionante que ejercen sobre la mente humana las *miniaturas*. Va de suyo que todo espectáculo, desde el teatro a la procesión y del jardín al túmulo triunfal o funerario, es una miniatura de lo real-vital y de la naturaleza desmesurada e inabarcable. La sociedad es inabarcable para el individuo al igual que el bosque, el mar o la ciudad misma. Casi podría decirse que cada ser humano ya es inabarcable para otro. Y qué decir si nos referimos a conceptos como la divinidad, la gloria, el perdón, el honor o la muerte. Pero las miniaturas permiten el juego de la aprehensión y la dominación, siquiera sean evanescentes y momentáneas. Desde luego participan otros parámetros, pero este de la sensación de poder, al transmutar en aprehensible artificial lo inaprehensible real, me parece uno de los más fecundos. Las miniaturas permiten jugar al dominio y, sobre todo, a la sensación de poseerlo y ejercitarlo. La arquitectura, por ejemplo, está plagada de estas miniaturas reconfortantes, evocadoras de realidades normalmente inabarcable, reducidas, en ella, a una escala funcional satisfactoria. Templetes, pérgolas, cúpulas pseudocelstes, torres, salones, jardines, estanques en los que caben, holgada o estrechamente, naumaquias completas, baldaquinos, arcos triunfales, pórticos, fachadas, columnatas... La ciudad entera, por otra parte, es, siempre, una miniatura compleja y enmadejada. Pero, sin duda, es el teatro su modelo más completo. Escenarios, decorados, artificios, efectos espectaculares, actores, espacios fingidos y cambiantes, bailes, músicas, argumentos..., en suma, un verdadero *mandala* de miniaturas superpuestas y entrelazadas. El espectador, suspenso e integrado, las leyes de la realidad, pulverizadas, y, simultáneamente, el *realismo* puesto ante los ojos. La relación entre fiesta, espectáculos y miniaturas es tan estrecha como inquietante. La de todas ellas, con el teatro, también. Díez Borque, por ejemplo, ha escrito al respecto:

[...] el concepto de representación y los elementos que la integran, decorados, vestido, acción específica, etc., vienen a determinar que converjan, en un lugar de encuentro, teatro y fiesta, porque, si es

verdad que hay una fiesta participada vivida, que puede distinguirse más netamente de la separación que implica la existencia y función del público teatral, es igualmente cierto que existen formas de la fiesta barroca y renacentista que son contempladas como auténticos espectáculos masivos, sin que a la mayoría le quepa otra misión que recibir lo que se le da con mejores o peores intenciones. Aquí las fronteras comienzan a hacerse permeables. Es un problema que comienza en los orígenes, si admitimos [...] un nacimiento ritual-ceremonial del teatro, apoyado en la asociación rito-mito y con las funciones de acceder a la divinidad y obtener favores en lo religioso y de catarsis, inversión, diversión y control, en lo profano (Díez Borque, 1986, 18).

Pura evidencia, pero con tantos recorridos laberínticos como se puedan intuir. Atendamos, por ejemplo, a alguno de ellos sobre el que ha llamado la atención Maravall y que viene subyaciendo bajo todo lo que hasta este momento llevo escrito: partiendo de la base de la reconocida teatralidad de la fiesta (base que acabamos de consolidar) el conjunto espectacular y sus correspondientes segmentos de fiestas religiosas constituyen una consciente y comprobada máquina sicopedagógica para fundir conductas programadas por el poder y convenientes o imprescindibles para él de acuerdo con las necesidades emocionales y las expectativas socio-vitales del público. Veamos, al paso, la opinión de Maravall con sus propias palabras y, por razones obvias, la cita no podrá ser minúscula:

Si comparamos el teatro renacentista de Torres Naharro, en todo su contenido crítico y humanista, con el de Lope de Vega, Vélez de Guevara o Calderón, advertimos que, en estos últimos, sus obras, rebosantes de ideología política y religiosa, buscan determinados efectos sobre los comportamientos sociales. En este sentido, el teatro (y por ello la fiesta, recuérdese) está inmerso en la vida social y busca unos resultados definidos respecto al orden de la misma.

La razón causal que subyace bajo semejantes expectativas es tan evidente como técnica pedagógica, que no parece exigir mayor desarrollo. Sólo para especialmente distraídos o reticentes *enragés*, valga la siguiente argumentación sinóptica de Maravall que comienza con un matiz que, a veces, pasa desapercibido cuando no debería serlo por tratarse de una verdadera piedra angular del espectáculo festivo teatral: «Las obras no eran [...] creación libre, ocurrencia pura y simple del autor. Estaban hechas de encargo y los grandes escritores trabajan para el rey, el gobernante, tal vez para algún noble

rico y elevado: es un *teatro de encargo*». Las fiestas lo son, igualmente. El comitente, inductor y organizador es siempre el poder. Claro está que el poder se distribuye en una escalera de tramos sucesivos. Cualquiera de ellos o varios, en complicidad, pueden asumir el rol de *encargar* las fiestas, como hacen con el teatro. Una precisión, ahora de Maravall, al respecto, y que tampoco debería echarse en saco roto:

Pienso que una obra en concreto no era, propia y singularmente, encargada, salvo excepciones para festejar algún acontecimiento. *El encargo era general* y esos grandes autores dramáticos tenían que trabajar en defensa y exaltación de la Monarquía y para afianzar el orden monárquico-señorial, amenazado.

¿No sucede exactamente igual con la fiesta religiosa? ¿No se desarrolla ésta en un marco de *encargo general*, en defensa y exaltación de la doctrina, la ortodoxia, la jerarquía eclesiástica, profesional y su carácter de élite dirigente, especialmente amenazada en la ruptura moderna de la *communitas* cristiana? Y respecto a la potencia emisora y receptora del espectáculo religioso, volvamos a Maravall:

Sabida es —y más, hoy— la fuerza configuradora de la cultura de la imagen y ponerla en juego es una de las novedades del siglo XVII [ya lo había sido en el siglo XVI, con toda obiedad, recuerdo]. Por esta razón el teatro [...] viene a convertirse en el gran instrumento, como llevo dicho, para desplegar las mayores energías de captación sobre los grupos amplios de las ciudades [...] Tiene condiciones sumamente favorables [...] porque dada su manera de penetrar su influjo en el interior de los hombres, esto es, por vía de contagio extrarracional, que puede mover las voluntades, como tantas veces se dice en la época, tiene una gran capacidad para promover la adhesión y, con ello, empujar, dado el caso, a un comportamiento de defensa cerrada (Maravall, 1986, 74-76, y 1975, 449 ss.).

Pero parecerá exceso apoyarme en demasía sobre el maestro Maravall. Quizás resulte útil, entonces, buscar el punto equidistante en el arco historiográfico: la juventud. Acudiré, así, a un brillante experto en el estudio de los hechos públicos modernos, que acaba de doctorarse con una tesis monumental al respecto: José Jaime García Bernal. Refiriéndose a los mismos laberintos en que andamos vagando puntualiza:

Este proceso que detallamos no es, por tanto, fruto de la casualidad, sino que responde a una técnica comunicativa, la primera del lenguaje del espectáculo, organizada antes de que éste se ponga en marcha. Una técnica programada para que el espectador se acostumbre a aceptar como real e incluso como mejor que lo real, lo que es producto de la invención humana, para lo cual será importante que tal salto se perciba al alcance de la mano, con escasos riesgos y, sin embargo, muchas ventajas; es decir, como un paso más en un camino que ya *conoce* y que, incluso, ha contribuido a orillar y transitar. Cuando esto ocurra podemos estar seguros de que el segundo componente, importantísimo también para el sistema ritual, está funcionando: el *mecanismo simbolizador* que permite, precisamente, que se tenga esa sensación de pasar a *otra cosa* —a lo que llamamos emoción—, al casar un elemento identificable de la experiencia con una magnitud que lo altera sensiblemente o, incluso, que lo hace girar brutalmente en el sentido contrario a su naturaleza, trasmutándolo. En las jornadas previas a la fiesta, estos mecanismos metafóricos se dan, sobre todo, en el dominio del deseo, que viaja más rápido de lo que el calendario establece y dispone al espectador para recibir los diversos espectáculos. Tanta es la ilusión despertada y tan inaceptable resultaría, personal y socialmente, verse defraudado que por muy tosca y provinciana que sea la oferta espectacular recibida, será devorada con fruición y traducida, por cada uno, como una vivencia inigualable (García Bernal, 2002, 495-496).

Señaladas cumplidamente, espero, las distintas lanas de la madeja festivo-religiosa, parece razonable introducirnos en ella (en las paradigmáticas de la época, al menos) para determinar, con algún detalle, sus principales segmentos, que lo serán de la maquinaria de simbolización y captación. Es obvio que debo limitarme, aquí, a los de mayor y más evidente bulto, a las ramas maestras, por decirlo así, con necesaria ausencia de la detallada variedad de las menores y retoños ocasionales. En consecuencia, me limitaré a tres que disponen de la suficiente envergadura: el *espacio escénico* de la fiesta, el *cortejo festivo* como eje de las propuestas simbólicas y la multiplicación de *técnicas impresivas*, maravillosistas, para la correcta, rápida e intensa asimilación de los mensajes emitidos.

1. EL ESPACIO ESCÉNICO

Prescindiendo de romerías ocasionales, de ámbito rural o en las márgenes rurales de núcleos urbanos, la fiesta religiosa por antonomasia

tiene siempre como escenario la ciudad. Con ella volvemos insensiblemente al foro teatral, las arquitecturas efímeras, la concentración visual de elementos de refuerzo emotivo y el escenario real-simbólico de la puesta en pie del espectáculo religioso. Silvia Carandini se refiere a ello con toda literalidad. Cito y traduzco:

En el espacio urbano la fiesta despliega su aparato como sobre un escenario en el que los restos imperiales, las antiguas basílicas, los nuevos edificios, las calles, las plazas de la ciudad, son como los decorados de un inmenso y prestigioso teatro. Es esta imagen la que justifica la sugestiva metáfora barroca de una Roma *Gran teatro del mundo*, repetida miles de veces, también, en las crónicas festivas contemporáneas: en 1661, los franceses [eligieron como escenario de sus exhibiciones el Monte Pincio, lo que quiere decir que habilitaron a Roma entera para servir de teatro a su espectacular y suntuosa representación]; en 1662, los españoles exhibieron públicamente [los esplendores luminosos del sol de la monarquía hispánica, representados en el famoso Campidoglio, teatro de los esplendores de la ciudad de Roma] [...] La afortunada imagen retórica de una ciudad-teatro insiste, por una parte, en la casi obsesiva recurrencia de la terminología teatral en la cultura barroca y, por otra, esclarece la específica configuración política, social y urbanística de Roma, sobre todo en relación a los espectáculos que sobre tal escenario se exhibieron (Fagiolo dell'Arco y Carandini, 1978, 317).

La ciudad, en la Edad Moderna, no es sólo el espacio acotado de la convivencia más trabada de los colectivos sociales sino, también, la concentración de todos los poderes simbólicos, a la vista y, prácticamente, al tacto de quienes los sufren, necesitan, disfrutan y negocian. No puede extrañar, entonces, que la ciudad física, real, cristalice, en el espectáculo festivo, en *otra*, conceptual, que es el maclaje del imaginario socio-individual y que en alguna ocasión he denominado «la ciudad pensada» (Alvarez Santaló, 1998). Sucede semejante trasmutación por simple necesidad psicológica y por la lenta pero firme constancia de los poderes para cargarla con tales pluses de concentración simbólica que, en la práctica vital, podría decirse que no existe, con probabilidad eficaz, otra desembocadura de su significado, factible en la percepción social. En efecto, independientemente de la realidad físico-vital, que pueda percibirse en el tiempo cotidiano, y que podría, incluso, ser de mediocridad, caos, pobreza y hasta miseria más o menos diluida, la ciudad se sabe y se reconoce, socialmente, como el espacio del poder, el orden, la regulación legal, la jerarquía y la abundancia. En la ciudad residen las mi-

norías privilegiadas y sus modos de vida, los tribunales y los mercados, la producción de los bienes necesarios e, imaginativamente, el mejor y más abundante abastecimiento. Ésa es la «ciudad pensada», desde luego. Una sinopsis eficaz que procura y debe hacerse visible para que su sentido no se disuelva en la contestación, la algarada, el caos y la quiebra de la ley. *Hacerse visible* es el núcleo duro de su eficacia, en el diseño necesario urdido por las élites dominantes. Hacerse visible es una aspiración constante que no había tenido, en la baja Edad Media, una cristalización doctrinal, teórica, razonada y explicada. No la había tenido, pero el alto Renacimiento cambió eso, como tantas otras cosas. La coyuntura y los protagonistas se han convertido, por ello, en un verdadero paradigma y, en la época, un estandarte a seguir, con las mejores garantías, sobre todo si el adelantado era el papa mismo, y Roma, la *urbs christiana* por excelencia, el laboratorio elegido. Es bien sabido. El papa Nicolás V, Parentucelli y su consejero, León Batista Alberti, en la década central del siglo XV, pusieron por escrito la doctrina de la imperiosa necesidad de hacer visible y física la ciudad conceptual y pensada. Inmediatamente después, o simultáneamente, iniciaron una reconstrucción urbanística de Roma que debía esclarecer los argumentos papales sobre la cuestión. Manfredo Tafuri ha descrito la coyuntura por extenso y en detalle (Tafuri, 1992 y 1995). Los textos significativos han sido citados con frecuencia, de modo que me limitaré a recoger de la monografía de Tafuri sólo algunas líneas de especial claridad e intensidad. Por ejemplo:

[...] y, si bien se oye con frecuencia afirmar a los doctores eruditos cuan grande es la autoridad de la Iglesia [...] esta afirmación [...] necesita ser perfeccionada por espectáculos grandiosos, pues de otro modo... acabaría, con el paso del tiempo, por reducirse a la nada. Sin embargo, con la grandiosidad de los edificios, de los monumentos en cierto modo perpetuos, testimonios que parecen obra casi del mismo Dios, se podría reforzar y confirmar la convicción popular [...] de manera que se propague entre los vivos y se trasmita en el tiempo a todos aquellos que tantas maravillosas construcciones podrán admirar.

Ésta es la razonada doctrina y teoría del propio papa, según la atribución de su biógrafo G. Manetti. Desde luego, tiene su interés la coyuntura política de los Estados Pontificios en la época, pero que, en el concepto de *autoridad de la Iglesia*, se estén fundiendo intereses de este mundo con los del otro no hace más que subrayar, en rojo vivo, la teoría general: el escenario del poder no es, realmente,

una circunstancia, es la esencia misma en tanto que un poder que no se visualiza y no se hace presente, no solamente es inoperante sino que, prácticamente, *no es*. De este modo van a intentar fundirse la ciudad escenario, que es una ciudad-espectáculo, arquitectónico y monumental, con la fiesta-teatro, que lo es retórico, programado, controlado y conscientemente levantado en alto para la pública contemplación reflexiva. En tal contexto, entonces, nada tiene de extraño que el escenario urbano, de suyo monumental, se reconstruya, en la fiesta, con cuanta monumentalidad efímera se considere conveniente, preciso, deseable e imprescindible. Todo ello servirá para subrayar, mejorar e intensificar su carácter de grandeza, fundamentado en una arquitectura que parece obra casi del mismo dios. El resultado, programado y previsible, será anegar la emotividad de los espectadores festivos con la exhibición multiplicada de los escenarios reales y transmutados que reforzarán, a su vez, la del espectáculo festivo mismo. Metáfora sobre metáfora y símbolo sobre símbolo, la «inocencia de la fiesta», religiosa o laica, a estas alturas, ha estallado, ya, en mil pedazos, y la maquinaria espectacular, retórica, inundará en su pleamar emotiva, la convivencia social urbana (Álvarez Santaló, 2001). De cualquier forma, parece evidente que semejante y pretendida pleamar emocional no es un simple hervidero de sentimientos a punto de ebullición. Lleva dentro la masa doctrinal adecuada. La fiesta religiosa y su escenario no son más que una *techné* aristotélica, eficaz, para *docere* y *delectare*, a través del *movere*; en términos del propio Aristóteles retórico, una *lexis* para evidenciar la *taxis* que subyace y a la que transparente. Lo que dicha *taxis* contiene, nada menos, y aun abreviando, es: el sentido de un orden sobrenatural del mundo; de una necesaria y exigible jerarquización de los fieles bajo la responsabilidad de Dios; la concentración de las explicaciones de tal orden, emitidas por los profesionales, garantizados, sobrenaturalmente, respecto a su comprensión y pedagogía; la seguridad consoladora de poseer las claves adecuadas y de poseerlas, además, integradas en el círculo soteriológico de los co-fieles y, por último, el de que tal ortodoxia, salvadora y esperanzadora, ha de ser expansiva por evidenciar la certidumbre y obliga a eliminar las posibilidades de perderla destruyendo las de los enemigos. Magnífico programa para una magnífica retórica, en el escenario adecuado. La ciudad, pues, que lo es, resultará, así, el de una esplendorosa representación, y lo que ofrece, como tal, a los poderes (monárquico, nobiliario o clerical) es el espacio de la sumisión cómplice que, de la forma más acertada, fue definida por uno de sus expertos,

Messía de la Cerda, en 1594, como un «alegre susto». De este modo, el escenario festivo que es, como ciudad física y monumental, un teatro fascinante, vuelve a ser trasmutado, para escenario de la fiesta, en otro, *imaginario*, pero que no niega sino que refuerza las inyecciones emotivas docentes capaces de provocar el famoso «alegre susto». Tafuri se refiere a ello lúcidamente con la fórmula «sorprender para someter». Jaime García Bernal, que dedica al tema un jugoso capítulo, puntualiza al respecto:

[...] se trata de disimular y, si es posible, borrar de la vista el aspecto cotidiano de los lugares públicos para transportar imaginativamente al espectador a un espacio distinto y lejano a su experiencia conocida [...] la operación supone, no sólo la delimitación física del área festiva y la ocultación, mediante el revestimiento de paramentos, de los edificios del recorrido espectacular, sino, también, la sobredimensión y magnificación de ciertos espacios seleccionados, la reducción óptica e interiorización decorativa de otros, además de la brusca inversión de la relación entre lo público y lo privado.

La representación resultante, fiesta más escenario, es, por todo ello, una invención programada y las tales se sustentan siempre sobre dos sólidas columnas para la percepción sicosocial: el *artificio maravillosista* y la *verosimilitud sorpresiva*. Ambas tienen al ingenio como motor eficaz y a la manipulación de las emociones como *techné* evidente. Escenario y fiesta se imbrican en un laberinto simbólico, fácil y hermético al mismo tiempo, para desembocar en el delta sociológico del «alegre susto».

2. EL CORTEJO COMO COLUMNA VERTEBRAL DE LA FIESTA

Messía de la Cerda, al que acabo de citar, se refiere a él, en su descripción de la fiesta del Corpus de Sevilla, en 1594, dedicándole el discurso primero de sus *Discursos festivos* (Messía de la Cerda, 1985, 21-22) bajo el título «En que se trata de la processión general que cada año haze la insigne Ciudad de Sevilla al Sanctísimo Sacramento...». Señala específicamente (advirtiendo que tanto aquí como en las citas siguientes de época modernizo la grafía para comodidad del lector):

El orden de la procesión es siempre uno y siempre el antiguo; en ella preceden treinta estandartes de las cofradías de sangre [...] los

cofrades llevan todos hachas blancas en las manos; pasa el número dellos de mil y quinientos [...] acabadas las cofradías, imágenes y andas que todos llevan, empiezan los Conventos de Religiosos, los Carmelitas Descalzos, los Victorios, los Mercedarios, los Carmelitas Calzados, los Agustinos, los Franciscos y finalmente los Predicadores que, como más antiguos, tienen el último lugar. El número de todos será de cuatrocientos y cincuenta que con sus velas blancas que en las manos llevan, a coste de la ciudad, y con el canto, que sin interrupción entonan, autorizan mucho aquella procesión; tras ellos se siguen veinte y cinco cruces de las parroquias de esta ciudad, cuyas velas y mangas son las mejores de España; tras éstas vienen las andas y Reliquias de los santos que hay en esta iglesia famosísima, que serán, en número, 29, los capellanes y clérigos de las iglesias parroquiales son los que las acompañan, llevándolas algunos dellos, revestidos, sobre sus hombros. Los racioneros y beneficiados de la iglesia tienen el lugar último y en medio de ellos va la universidad de los beneficiados de Sevilla, todos con sus albas y cassulas y entre diez y seis de ellos [...] llevan la Custodia, junto a las Dignidades. Después dellos viene acompañando al Santísimo Sacramento la Inquisición, en forma, siendo el remate desta fiesta el Cabildo desta insigne ciudad cuyos regidores y jurados van con sus velas encendidas dando ejemplo santísimo a todo el pueblo. Las Representaciones son cuatro, divididas en ocho medios carros de grandísima máquina y longitud; las danzas, ocho, todas de mucho regocijo y éstas, con las representaciones, duran todo el día.

Queda bien claro que aunque a Messía se le «escapa» identificar la procesión y la fiesta misma, tal identificación no parece un *lapsus* ocasional sino el reflejo del convencimiento de que el poder emisor de la procesión constituye el núcleo duro de los mensajes festivos. Isidoro Moreno lo reitera:

En la procesión oficial [...] se refleja [...] la jerarquización y segmentación sociales. El símbolo icónico es presidido por las autoridades civiles —alcaldes, concejales—, eclesiásticas y militares, figurando, en la comitiva, con sus varas y estandartes, las diversas asociaciones religiosas. El símbolo comunitario, el icono, es ocasión e instrumento de reafirmación y legitimación de los poderes locales, institucionales, que garantizan el orden social y moral cotidiano que, a su vez, perpetúa las desigualdades. Pero la procesión oficial es corta (se está refiriendo a un pueblo); transcurre, no podía ser de otra manera, por el centro, no sólo geográfico sino social y simbólico del pueblo y acaba con la función solemne en la iglesia (Moreno Navarro, 1990, 100).

Tal ha sido la *taxis* verdadera de todos los cortejos festivos desde la antigüedad: exhibir, proclamar, legitimar y garantizar poderes y estatus sociales. Aviso de grandezas y declamación de diferencias, el último mensaje escondido-diáfano es la aglutinación de las élites y los espectadores ocasionalmente partícipes o metafóricamente incluidos en un «nosotros» frente al «ellos», exterior, ajeno, enemigo de veras (y no el aparente tal como podrían ser percibidas las élites) y, por todo ello, causa necesaria del maclaje y la densidad social. Como un simple recordatorio, al paso, de la longeva utilización del cortejo festivo como sistema de *demonstración* de la aglutinación de un nosotros *contra* ellos (o contra todos, según casos), se me ocurre recurrir a la descripción (que será muy breve y seleccionada) de uno de los más antiguos en las redes culturales occidentales y que nos legó el Homero de la *Iliada*. Me refiero al desfile que inicia los funerales de Patroclo bajo la dirección minuciosa de Aquiles:

Aquiles mandó, entonces, a los aguerridos Mirmidones ceñirse el bronce y que cada uno unciera bajo el carro sus caballos. Se levantaron, se vistieron con las armas y aurigas y guerreros montaron en las cajas de los carros. Delante estaban los cocheros, les seguía una nube de infantes, innumerable y, en medio, los compañeros llevaban a Patroclo. Vistieron entero el cadáver con los cabellos que se cortaron y que le arrojaban. Detrás, el divino Aquiles le sostenía la cabeza, desolado, escoltando a su intachable compañero hacia el Hades. Al llegar al lugar que Aquiles les había señalado, depositaron el cadáver y fueron apilando leña, a satisfacción. El divino Aquiles de pies protectores, concibió otra idea: se apartó de la pira y se cortó la rubia melena que se había dejado crecer exuberante [...] puso en las manos de su compañero (Patroclo muerto) la cabellera y en todos ellos (los presentes) suscitó el deseo de llorar (Homero, 1991, 559-560).

Pese a la brevedad de la cita, han ido apareciendo algunos de los mimbres de un cortejo festivo religioso (aquí, en forma de *exequias*): la decisión y diseño de la jerarquía dominante, la inclusión y reconversión de los espectadores en actores, el orden del cortejo, las vestiduras especiales y de representación, la exhibición del icono aglutinador de la identidad (aquí, Patroclo), los rituales de honoración y sumisión, las ofrendas simbólico-sagradas y hasta la reacción emotiva, el llanto, de los actores y los espectadores. No era mi intención más que recordar todo ello, incluyendo la identidad entre fiesta religiosa y fiesta civil-religiosa. Refiriéndose a ella, Jaime García Bernal comenta:

La fiesta (religiosa) no sólo expulsa la fatalidad y asegura la abundancia, sino que instaura *el orden ideal de relaciones y afectos* que subyace bajo la aparente incertidumbre de la experiencia cotidiana, demostrando, en el lenguaje del espectáculo, que los más copiosos y variados acompañamientos pueden concertarse si son bien gobernados [...] la procesión general se convierte, a la postre, en *una metáfora de la República* que debe estar regida por un príncipe sabio, justo y prudente que garantiza la *aequitas* entre poderes sin renunciar a la *lex* y su cumplimiento [...] en resumen, para que la Procesión General cumpla las exigencias de orden y concierto que la convierten en algo más que una peregrinación, un pasacalles o una tumultuosa mascarada, adornándola de solemnidad e incluso de majestad, es preciso que tenga cabeza visible y eminente que la rija con la templanza y justicia que manan de su superioridad natural, e instrumentos que la gobiernen de acuerdo [...] a la costumbre inmemorial, escrita y reducida a regla. Orden y método, pues, sientan las bases del espectáculo, a la espera de las demás grandezas (García Bernal, 2002).

La idea de que la fiesta religiosa no sólo expulsa la fatalidad sino que asegura la abundancia, está literalmente atestiguada por el cronista sevillano Messía de la Cerda. Explica en su descripción, precisamente, esto:

Si algún curioso gustaba saber las causas que a los vecinos desta tierra mueven a celebrar estas fiestas del Santísimo Sacramento, con toda suntuosidad, le advierto que son dos. La principal, salirles del alma esta afición y querer mostrar su cristiano celo *contra el dañado de los herejes*, y porque los ancianos desta tierra, por tradición de sus mayores, tienen por fe que no tienen año bueno ni abundante sino aquel que en hacer estas fiestas con tanta pujanza se estreman y así, aunque es el servicio que le hacen a Dios por quien es, consecutivamente le sirven por la retribución.

Lúcida interpretación pese a su brevedad. Con todo, algo más puede advertirse. El cortejo procesional permite, además, sacralizar las insignias de la identidad colectiva, en el conjunto y de sus sectores de autoridad: banderas o estandartes, varas de estatus, ropas significativas, prelaciones jerárquicas..., toda la completa catarata del privilegio y el dominio «natural» garantizado por el sobrenatural. Las complejas vísceras conflictivas de la ciudad real y que lo son sus conjuntos sociales significativos, enfrentados, desfilan, en la ciudad-escenario pensada, por festiva, no solamente en un orden ritual recto y pleno sino en una construcción espectacular de concordia, paz

e identidades *inventadas*, proclamadas como las verdaderas vísceras reales de la ciudad frente a las desordenadas y en batalla que la experiencia socio-vital enseña. Aquí no habrá más batallas que las del fingimiento en regocijo: escaramuzas-metáforas para el deleite, en el ingenio y la sorpresa. No tiene mucho sentido sustancial la indagación sobre si el cortejo sacro copia al profano o viceversa. El poder se copia a sí mismo en cualquier orden y con cualquier concierto.

Sirva de comprobación la descripción sucinta, con el encanto añadido de ser en verso, de las fiestas de 1746, en Castellón, en la proclamación de Fernando VI. Obviamente, puesto que el romance de su descripción tiene seis páginas, tendré que ir a zancadas, saltando estrofas, para conseguir una cita razonable. Veamos:

Si son de la fama asuntos / demostraciones festivas / que nunca el tiempo las borra / por más que las fiscaliza... / Luego, pues, que tuvo el orden / el Corregidor avisa / a todo el Ayuntamiento / desta ilustrísima Villa, / los que alegres congregados / sabiamente determinan / el veinte y siete de Agosto / para proclamarle el día. / Para cuyo fin, gozosos / a todo el clero convidan, / a las Sacras Religiones, Nobleza y Plebe / que asistan / [...] Ya en adornos de las calles, / toros, danzas, sinfonías / ofrecen premio al que más / hermoso altar construiría / y en ardientes invenciones / fue la competencia, digna / [...] Dispuesto que estuvo todo, / llegó la víspera al día, / y en éste lo Religioso / ostentó sus bizarrías, / pues, en reverente tropa, / hacia el templo se encamina / [...] y en hombros sacerdotales, / claustro digno a quién le habita, / conducen el simulacro / divino de nuestra dicha. / A cuyo recibimiento, en cuerpo salió la Villa, / demostrando ardientes cultos / velas que en la mano ardían. / Y en palio, nevado a trechos, / que de la Nobleza fía / dieron principio al Reynado, / ¡oh, qué feliz!, en María (Lores Mestre, 1999, 203-209).

Baste con eso, que no es preciso más de lo mismo, por ahora.

En fin, por no dejar sola a Sevilla, en el ejemplo, revisaré algunos otros cortejos procesionales de fiestas religiosas modernas. Probaremos con Valencia. Pilar Pedraza ha dedicado a algunos de ellos una bien nutrida monografía, casi minuciosa (Pedraza, 1982) y allí, sobre cortejos procesionales, se dicen cosas como éstas:

[...] en las fiestas, la visualidad es el elemento dominante, tanto en cuanto a la forma como en cuanto al color. No hay más que evocar las larguísimas procesiones en las que imágenes ricamente vestidas y cargadas de oro y pedrería, no siempre falsa, eran transportadas siguiendo a los carros aparatosos y polícromos de los gremios y a los

miembros de éstos, ataviados con sus trajes de gala; los gigantes y enanos, vestidos de manera exótica y brillante, haciendo piruetas y danza; los bailes de espadas, de paloteados, de gitanas; las órdenes religiosas con sus cruces e imágenes en andas... El paso de unos cortejos tan lucidos deslumbraba al público del mismo modo que el lujo de los templos y las tramoyas de los teatros. El gusto por lo aparatoso y espectacular y por lo grandioso aparente no es un rasgo exclusivo de la cultura barroca, pues se había manifestado ya en la Edad Media tardía y en el Renacimiento, pero en el Barroco adquirió todo su esplendor...

Vengamos ahora a un ejemplo concreto de los estudiados por la autora, la fiesta inmaculadista de 1662. Deteniéndonos en la Gran Procesión, nos encontramos con una réplica casi literal de la sevillana del Corpus de 1594, como era de esperar, salvadas las estilísticas puntuales, específicas, de localidad y fecha. Por cronista de la época, como en el caso sevillano y en otros tantos, nos informamos de que

la muchedumbre de forasteros y gentes que se desplazaron a la ciudad fue inmensa [...] Para dejar expedito el paso de la procesión hubo que poner estacas en las bocas de las calles con el fin de impedir el tránsito rodado. La procesión general comenzó a salir a las cuatro de la tarde [...] Abría la marcha la compañía del Centenar de la Ploma [era ésta una compañía militar tradicional, desde mediados del siglo XIV, que acompañaba a la bandera de la ciudad] a la que seguían los carros, y el resto por este orden: dos carros de locos del hospital general; tres hombres con vestiduras talares y grandes cabelleras y barbas, coronados, que llevaban un estandarte y dos banderolas con las insignias de la ciudad; los carros, por orden inverso de antigüedad de veintiún gremios, que no eran todos los de la ciudad; el clero de las parroquias y las Órdenes Religiosas y una riquísima imagen de la Concepción.

Salvo los carros de locos, no detectamos ninguna diferencia sustancial con la procesión sevillana del Corpus Christi, salvo que, obviamente, el icono simbólico, en cada caso, es el que corresponde a la fiesta conmemorativa. Los carros de locos, en la zona levantina, parecen elemento constante, añadiéndose a ellos, a veces, otros, con niños expósitos «disfrazados de ángeles». Como precisión, los locos, en estas fiestas religiosas levantinas, eran auténticos (mientras que en los cortejos de carnavales estudiantiles eran fingidos). A estos carros nos referiremos, con algún detenimiento, en el análisis del tercer elemento de los que propuse y estamos considerando y que serán, como avisé páginas atrás, los conjuntos multiplicados de técnicas de

impacto y elementos maravillosos sorprendidos. Baste, pues, por ahora, tomar nota, con la autora que estamos siguiendo y sus fuentes de época, de que

la aparición de los carros de locos en el cortejo profesional era saludada con [una grande confusión de alegría y voces]. No cabe duda de que el público esperaba esta aparición y reconocía los carros inmediatamente y ello tiene que deberse a que estaba acostumbrado a verlos, frecuentemente, en las procesiones.

Como nuevo ejemplo y distinto, iremos ahora a Granada, en 1664, a la fiesta que el tribunal de la Inquisición organizó, allí, para celebrar la beatificación del primer mártir de la inquisición, Pedro de Arbués, primer inquisidor del reino de Aragón. Tuve ocasión de estudiar esta fiesta con algún detalle, de modo que, obligatoriamente, debo retomar ahora párrafos de lo entonces escrito (Álvarez Santaló, 1997). Prescindiendo de otras astucias pedagógico-festivas, que retomaré más adelante, vamos a concentrarnos en el cortejo procesional de dicha fiesta. Dice el cronista:

Amaneció día tan deseado [...] y madrugaron cuidadosas las campanas a dar el alborada y los buenos días al pueblo [...] y habiéndose juntado en las Casas del Tribunal todos los Oficiales, Calificadores, Abogados, Comisarios, Notarios y Familiares, se comenzó a dar forma y salir en orden la procesión, los cuales iban todos a caballo con ricas galas, hábitos y veneras con un grande adorno y lucimiento, adornados los caballos con lazos y ricos aderezos de diferentes telas de oro y plata que, dentro de la gravedad y modestia que llevaban, como Ministros de tan grande Tribunal, con la variedad de flores formaban una alegre y vistosa primavera...

Pasaremos por alto la gravemente cursi calificación del cronista para un cortejo inquisitorial y nos iremos ahora a la autoridad de Silvia Carandini:

Prácticamente, cada calle, cada plaza, cada iglesia de la ciudad, a lo largo del año, se convierte en teatro de conmemoraciones festivas, remozada su aspecto con decoraciones efímeras, se anima con los fantásticos efectos luminosos de antorchas y fuegos artificiales. La fiesta, sin embargo, también reitera su presencia en lugares habituales, aquellos en los que el espacio para los espectadores es más amplio y el decorado escenográfico más sugestivo. Procesiones, cabalgatas, desfiles de carrozas, carreras con premios [que, por cierto, ya las

hubo, pedestres y de carros, en los funerales de Patroclo], eligen los recorridos más largos utilizando los principales ejes viarios de la ciudad [...] decoraciones más complejas y palcos para músicos, situados en lugares estratégicos, en las plazas o en cruces de calles, van punteando el recorrido de «estaciones», de momentos de interrupción del flujo procesional que sirven para añadir espectaculares efectos visuales en el recorrido del cortejo. El desarrollo completo del recorrido sirve, así, para delimitar un espacio sagrado y la fiesta se desarrolla como a sobresaltos, medida rítmicamente en la ordenada sucesión de secuencias espectaculares.

Tales son la procesión y el cortejo. Multiplicar ejemplos sería reiteración más bien inútil, pero por no dejar al margen a la Villa y Corte, traeré, ahora, algún cortejo y procesión del Madrid barroco, aprovechando la espléndida monografía de María José del Río. Lo haremos, como en el caso sevillano, con procesiones del Corpus, por ser ellas, pese a sus orígenes medievales (a mediados del siglo XIII), las que, en el mundo católico, asumieron de forma privilegiada la militancia confesional. En vez de referirse a una concreta, la autora citada realiza un análisis estructural de la procesión por antonomasia, sobre modelos de distintas conmemoraciones madrileñas entre 1623 y 1653. Comienza nuestra autora por advertir:

A mediados del siglo XVII la procesión del Corpus madrileño era una buena expresión de la ciudad como capital: mostraba su doble naturaleza como Villa y Corte, marcando, al mismo tiempo, el predominio de las instituciones de la Casa y Corte del rey.

Más tarde, cuando se centra en el comentario de la procesión explica:

Como sucedía en las procesiones generales de tantas otras ciudades de la época, el primer gran bloque de la del Corpus madrileño estaba compuesto por los representantes de las principales instituciones eclesiásticas y caritativas locales. Colegio de huérfanos, cofradías, parroquias y órdenes religiosas, con casa abierta en la ciudad, eran [...] habituales en todas las procesiones del Corpus; en conjunto, constituían una imagen de la estructura jurídica de la ciudad, en la que la representación de algunas corporaciones quedaba minimizada [...] mientras que la de otras se sobredimensionaba. En el espacio ritual [...] desfilaban no una sino dos cruces en paralelo [...] arropadas ambas por la institución eclesiástica de mayor solera de la Villa, el Cabildo medieval de curas y beneficiados de las parroquias.

Tras ellas venía lo que la autora denomina «el bloque ceremonial más peculiar de Madrid como capital: el que ocupaban las instituciones de la Casa y Corte del Rey». En efecto, detrás de la cruz de la capilla real, con sus capellanes, se abría paso la custodia eucarística «el eje litúrgico de la ceremonia», con sus «cantores y ministriles», antorchas portadas por pajes reales y lo más granado de la jerarquía eclesiástica.

Escortando este bloque procesional y formando dos hileras exteriores, se distribuían los miembros de los consejos reales [...] iban dispuestos por orden de antigüedad de fundación o de incorporación a la ceremonia [...] cada Consejo desfilaba «en cuerpo» de tal, esto es, como instituciones autónomas [...] por último, en la sección final de la procesión, detrás de la eucaristía [...] los servidores de la casa real que acompañaban al monarca y a los miembros de su familia que iban con él. Este sector iba encabezado por los Mayordomos del Rey [...] como máxima autoridad de la casa real y por los Grandes que disfrutaban de algún cargo palatino y que se colocaban sin un orden preciso [...] la guardia real de los arqueros cerraba el conjunto procesional, formando, en torno al monarca hispano, un semicírculo, imagen que sugiere la idea tanto de un muro protector como de una marcación del espacio regio, el otro gran centro ritual de la procesión del Corpus madrileño (Del Río Barredo, 2000, 224-226).

Como habrá podido advertirse, el cortejo procesional, cualesquiera que sean sus variantes, constituye, en lo esencial, el espectáculo ofrecido de los poderes sucesivos, en riguroso orden y la pedagogía exigida respecto a su existencia, estatus de dominación y autoridad, presencia y nivel jerárquico, cosas todas que los espectadores no sólo no deben olvidar sino que deben asumir con absoluta convicción. Basta, pues, de la procesión y desplazémosnos a otros campos. Acudiremos ahora, justamente, a aquel tercer elemento estructural que me pareció estaría bien abordar, en un esquema analítico del espectáculo festivo religioso y que había prometido hacerlo: los conjuntos de intensificación del impacto espectacular emotivo.

3. LA MAQUINARIA DE LA SORPRESA Y LA MARAVILLA

Cuando Tafuri afirmaba que «el tema principal de la monumentalidad festiva es *sorprender para someter*», añadía después:

La grandiosidad está destinada a desempeñar algo más que una labor didáctica [...] la imagen es invocada como sustituto emotivo del análisis racional. Un puente entre voluntad política y formas artísticas [...] aparece implícitamente levantado.

De esos sustitutos emotivos del análisis racional vamos a ocuparnos, precisamente. Se trata, entonces, de aquellos elementos que, bien insertados en el orden procesional o como máquinas artificiosas para el asombro y la admiración emocionada, exteriores al cortejo y, sin embargo, parte sustancial del escenario transmutado, se despliegan, en la ciudad, ante un público literalmente encantado. En cierto modo, estos elementos constituyen catecismos, epítomes morales o cristalizaciones de la ortodoxia y, en otro cierto modo, *juguetes*. Unos y otros contribuyen, de consuno, a diluir, en la percepción social, el ejercicio de la dominación comunicada, camuflándolo en los oropeles ingeniosos, destinados a la curiosidad, la estupefacción y el «alegre miedo». Pero, para hablar con propiedad, no rodean a la fiesta, *son* la fiesta, como una magnífica piñata de fantasía y regalos sensoriales.

Comenzaremos por los que van exhibidos dentro del cortejo y, entre ellos, los carros y las figuraciones simbólicas. Los primeros son, con toda evidencia, un teatro dentro del teatro y lo que en ellos va es representación simbólica, en el más completo sentido del término, y miniatura de auto sacramental, bien que con descaro, a veces, del rompe y rasga carnavalesco. Son aquellas secciones paradigmáticas del desorden social, a las que aludí antes, y sus puntos de fuga inquietantes, que, en el cortejo, se presentan a la contemplación *reflexiva* del público, domesticados, regulados, recuperados, vallados e integrados. Son como una especie de concesión, en el estilo del padre del hijo pródigo, que sacrifica corderos en honor de su vuelta y su arrepentimiento.

Entre los más inquietantes y exóticos debemos considerar los de las fiestas valencianas del XVII, a los que ya hemos tenido ocasión de asomarnos: los carros de locos. Volvamos, pues, a su estudiosa, Pilar Pedraza. Su fuente principal, para el caso, es el cronista Crehuades, según nos advierte ella misma, que, además, incorpora en su análisis varios de sus textos que se refieren a las fiestas inmaculadistas de 1622 en Valencia. Tomaremos pues de ella/él el testimonio de estos, en cierto modo sorprendentes, carros de locos. Escribe Crehuades:

[...] a]a las dos de la tarde salieron de nuestra casa [el hospital general] tres carros triunfales en esta forma: el primero lleno de locas

[que no anduvieron poco cuerdas aquel día]. En lo más alto de la popa [del carro] iban sentados un loco, bizarramente vestido como mujer, por ser ése su tema y, a su lado, una loca, de hombre, que vive muerta por serlo. Todas las demás, con tan buen seso como vestidos. Tras éste, otro de locos, con arrayán y juncia, flores y diversidad de música. Ocupaban su testera, en eminente lugar, otros dos, vestidos al talle de su naturaleza y condición, representando dos Reyes, muy de veras, porque acá se lo llamamos de burlas. Iba el último lleno de Ángeles, que es muy propio dellos irse tras la inocencia. Eran éstos de los expósitos de la casa, tan pequeños todos que el mayor no llegaba a cinco años ni el menor pasaba de tres; llevaba cada cual una de las virtudes de María [se refiere a carteles en cada uno de los cuales iba escrita una de las invocaciones de la letanía del rosario]. Iba, en lo alto de la popa, una hermosísima imagen de la Concepción y Madre de los Desamparados. Y siendo estos niños tan huérfanos, *pareció admirable invención* [...] llevaba mucha música y no poco concierto, así en este carro como en los demás [...] paraban todos en las más principales esquinas de la ciudad y uno de a caballo echaba el pregón en nuestro materno lenguaje, que es muy donoso para tan entretenido disparate (Pedraza, 1982, 243).

Aunque no es posible reproducir, aquí, el brillante y pormenorizado análisis de la autora, respecto a cada uno de los elementos, incluso a ciegas no resulta dudosa su significación general. Los carros de locos incorporan a la fiesta y procesión aquellos flecos del desorden social o natural a los que ya me he referido antes, y, al hacerlo, los reordenan en el espectáculo ritualizado. Locos más cuerdos que sus cuerdos espectadores es una de las paradojas barrocas más comunes y fáciles para una recepción social de la pedagogía moral. La acumulación de equívocos de inversión, con los travestidos a la cabeza, son, siempre, guiños carnavalescos injertados, como al descuido, en el orden trascendente de la celebración. Aunque no debería olvidarse el sugestivo tema de la *improporción barroca*, de acuerdo con la tesis de Fernando Bouza (Bouza Álvarez, 1991). Niños huérfanos en presencia, como memoria social y recordatorio moral del cotidiano abandono y como golpe de emotividad, con toda evidencia eficaz, tampoco pueden extrañarnos y deben ser entendidos como una severa y tierna advertencia de la teología moral, un aldabonazo de ternura y compasión caritativa en la cara de una sociedad que, como es sabido, abandonaba niños como la cosa más normal del mundo. La explícita vinculación de estos expósitos, con los epítetos marianos de las letanías que cada niño enarbola, concede a la inocencia sufriente una sacralidad sin

figuradas, independientemente de que la sociedad lo percibiese, además, como una orden moral.

Pero, además de estos exóticos carros, existían otros, en el cortejo, de muy diferente motivación: los carros triunfales que costeaban y diseñaban los distintos gremios para incorporarse al honor social y ocupar el lugar que se atribuyen en la cascada del poder repartido. Siguiendo, de nuevo, a nuestra estudiosa y la fuente que ella cita elegiré dos o tres de los veintidós que concurrieron a la Procesión General a la que nos estamos refiriendo: comenzaremos por el de los colchoneros. El cronista Crehuades, tal como ella lo cita, lo describió así:

[...] los colchoneros sacaron el siguiente carro triunfal: delante se pondón y Bandera y en la popa dél, un monte nevado con abundancia de algodón y en él la Virgen de las Nieves, de bulto entera, vestida de tafetán blanco, escapulario y manto azul de lo mismo, lleno todo de estrellas de plata [...] iba también en el monte un arco o puerta, rodeada de serafines y banderolas de oro y plata, tafetán y otros colores. En medio della una figura del Padre Eterno, vestido de volante azul y plata. En la proa, un enano vivo, cubierto de un vellón y en la mano derecha un cetro, con un demonio al cabo del, haciéndole dicho enano higas, visajes y gestos. En medio, cuatro doctores de la Iglesia, *al natural*, y arguyendo sobre el punto de la Concepción. Finalmente, un órgano y otros géneros de música, como en otro, diferente, que sacaron de allí a ocho días...

Lo descrito parece suficiente para tener indicios del tipo de máquina sorpresivo-emotiva a las que nos estamos refiriendo. Probablemente no era un carro especialmente suntuoso (ya Pilar Pedraza nos avisa que este gremio tenía pocos afiliados y, por ello, más bien era de los gremios pobres), pero es bastante para tomar nota de los efectos de ingenio y sorpresa con propósito de encantar y admirar al público. Frente a otros, que por su poderío económico llevarían máquinas de fuego y autómatas, como luego veremos, aquí el recurso, fácil pero barato, y siempre chocante, es mezclar figuras de bulto, vestidas, con personas vivas. Especialmente ese enano de la proa haciéndole morisquetas al diablo es previsible que causara un efecto de grueso impacto. Luego, la «ingeniosidad» de relacionar el algodón con la Virgen de las Nieves, al mismo tiempo que con el relleno de los colchones, no va mucho más allá de un guiño cómplice y más bien tosco que pretende ser, al tiempo, equívoco retruécano visual y medio chiste populista. Podemos pasar ahora a otro, más

complejo, que fue el de los molineros. En él vamos a encontrar, ya, máquinas activas. En este caso, el cronista se llama Valda y las fiestas, también inmaculadistas, lo fueron en 1662. El carro en cuestión llevaba:

Sobre la cúpula de media naranja que estribaba en cuatro columnas, la Virgen de la Concepción muy bien aliñada; todo este edificio era un molino que iba continuamente moliendo harina [...] haciendo el mismo ruido que suelen los de agua; los mazos de los lados formaban otro molino, donde se blanqueaba arroz.

Como se advierte, aquel asunto de las *miniaturas*, utilizadas para la fascinación y la sorpresa, al que me referí páginas atrás, puede alcanzar cotas especialmente intensas cuando se encierra en ellas la vida activa cotidiana, que comporta movimiento, reproducción de máquinas reales miniaturizadas y algún tipo de automatismo, y lo hace en espacios y lugares artificiosos, lejos de su ubicación natural en la experiencia y lejos, igualmente, de sus dimensiones reales y de los tiempos de su uso social, de acuerdo con lo que la sociedad conoce. En efecto, uno de los motores más activos de la capacidad de fascinación de las miniaturas, si no es que sea el más activo, simple y llanamente, es la densidad simbólico-emotiva que se libera al *concentrar*, en estructuras reducidas, un sistema de dominación utópica (siempre deseada pero también reconocida como prácticamente imposible) sobre la realidad de la naturaleza, de la actividad social, de los conceptos abstractos o de los mundos paranaturales del imaginario o sobrenaturales de la explicación religiosa. La sensación de dominio a la que me refiero se fundamenta en la evidente traslación, intercambio o «creación» de dimensiones, tiempos, lugares, ocasión y otras circunstancias concomitantes (materias primas compositivas, por ejemplo), desde la realidad-naturaleza y la realidad-sociedad hasta la miniatura. Todos estos *cambios* exhiben y demuestran, garantizan incluso un buen catálogo de poderes que están común y socialmente vinculados y adscritos a las élites dominantes: conocimientos, sabidurías, capacidades económicas, habilidades organizativas con sus autoridades correspondientes, técnicas e ingenio. Estas últimas se vinculan con ellas no tanto como características que les pertenezcan, de suyo, cuanto por sus posibilidades y ocasiones de adquirir las y utilizarlas en su beneficio, por poder o por compra. Es evidente, entonces, que la potencia emotiva de las miniaturas espectaculares no se basa, exclusivamente, en la reducción de las dimen-

siones de la realidad a una escala abarcable de uso y fruición sino, también, en la sorpresa de su desplazamiento e incrustación en lugares, tiempos y usos completamente distintos de los que corresponden, en la experiencia social, a su naturaleza real. Un molino que muele «realmente», aun en tamaños reducidos, es una sorpresa encantadora, pero que lo haga en un carro triunfal, dentro de la realidad espectacular, rodeado de personas y de iconos sagrados, en una procesión religiosa, es rizar el rizo de la trasmutación de lo convencional en maravilloso. No hace falta ser un genio para comprender que en todo ello existe, además, el vértigo que produce la proximidad de la irrealidad mágica y la frontera entre lo cotidiano y lo milabólico. Si se le añade, a mayor abundamiento, un molinero automático (lo que no es el caso en este ejemplo concreto, pero sí en otros muchos carros espectaculares y «pasos» de idénticas procesiones) la concentración del efectismo miniaturizado alcanzará, entonces, un cenit insospechado de eficacia emotiva. No solamente se han burlado las dimensiones naturales, lo han sido, también, los lugares y tiempos naturales y, en el caso del autómatas, si lo hubiere, la naturaleza misma de las cosas. Dominio exhibido, pues, y cristalización realista de la fantasía se llama esta figura (Aracil, 1998). Se puede constatar cuanto acabo de decir en el análisis de una de las miniaturas más espectaculares y paradigmáticas que hayan sido construidas en la literatura: el escudo divino del «fornido Heracles», cuya teatral e impresionante descripción nos legó Hesíodo. Forjado por Hefesto, el universo que está cincelado en él es tan desmesurado como aterrador y fascinante y todo él está concebido como una negación estridente de todos y cada uno de los parámetros de la realidad a los que me acabo de referir. Una diferencia fundamental, sin embargo, entre esta construcción literaria y nuestras miniaturas procesionales es que en la mitológica se parte de un truco relativamente desestabilizador: el artífice del escudo es un dios y ello facilita, por sus poderes sobrenaturales, que sea capaz, sin ningún esfuerzo, de la reconversión de la realidad que lleva a cabo en su obra de arte. En cualquier caso, lo que en tal escudo ejemplar se encuentra, como es bien sabido, es un completo universo homérico, mitológico, guerrero, zoológico, urbano y paisajístico. Todo ello «viviendo». Desde la primera figura labrada que se describe hasta la última, todo el escudo está hirviendo de vidas desmesuradas, paisajes inabarcables, animales feroces y guerreros en sangrienta batalla. Aquella primera figura a la que me he referido antes se describe como «una terrible serpiente, indecible, mirando hacia atrás con ojos que echaban lla-

maradas y, sobre su horrenda frente, Eris revoloteaba incitando al tumulto a los guerreros». Entre las últimas figuras descritas, nos impacta la más imponente y estremecedora iconografía de la muerte que se haya propuesto en la literatura universal. Dice:

Estaba a su lado la Tiniebla lamentable y terrible, pálida, negra y exhausta por el hambre de hinchada rodilla; grandes uñas había al extremo de sus manos, de las narices le caían mocos y la sangre resbalaba desde sus mejillas hasta el suelo. Estaba en pie con terrible mueca y en sus hombros se había acumulado gran cantidad de polvo y de ceniza mojados por el llanto (Hesíodo, 1990, 182-189).

La primera y la última figura, pero, en medio de ambas, hemos ido encontrando, en el escudo, jabalíes y leones, lapitas y centauros luchando, Ares y Atenea en la batalla, el sagrado coro de los inmortales, en el Olimpo, un puerto espléndido con pescadores y delfines, la lucha de Perseo y las gorgonas, una ciudad sitiada e incendiada, otra, en paz..., en fin, media Grecia de la época y tres cuartas partes de la mitología más cercana a la guerra, el terror y la muerte. Encerrar tales universos en la superficie de yeso, marfil y plata de un escudo es, con evidencia, tarea de fraguas divinas, pero los parámetros que desatan al imaginario no son, estructuralmente, distintos de los carros de fantasías mecánicas de las procesiones eucarísticas y, por cierto, alguno de ellos, si sus autores lo hubiesen querido, podría haber llevado encima, de proa a popa, invenciones idénticas e igualmente aterradoras o placenteras. Y cuando no lo hicieran en carros procesionales podían perfectamente montarlos en los llamados «pasos» con los que se adornaban, en espectáculo, calles y casas del recorrido procesional cualquiera que él fuese. Sirvan de último ejemplo dos de estos, extraordinarios, que nos describe nuestro ya conocido cronista Messía:

Poco adelante, en una casa a quien una esquina dividía dos puertas, había algunas curiosas novedades porque a la una puerta, estaba fabricado un risco de cuya cumbre venía derribándose un arroyo que haciendo una balsa abajo servía de estanque donde muchos peces vivos andaban nadando. A la orilla deste estaba sentado el glorioso Santo Antonio de Padua predicando las palabras de Dios, a cuya dulzura acudían los peces del río y las aves del aire que, visiblemente, se veían revolear por las ramas del montecillo que junto al risco estaban. A la otra puerta, se veía un altar curiosísimo donde estaban los desposorios de Cristo con Santa Catalina de Siena; en medio, es-

taba una imagen curiosamente aderezada que era la madrina de este desposorio; acompañábanla Santa Marta y San Juan en su risco; a un lado de este altar había un bufete de plata con cuatro candeleros de lo mismo de quien salían cuatro velas que ardiendo continuo daban luz a este divino acto [...] al lado derecho de este altar, apartado poco espacio estaba un risco grande con un río en medio que servía del Jordán, donde estaba Cristo nuestro redentor, desnudo, recibiendo el bautismo de mano del gran precursor Bautista, que vestido de leonadas pieles sobre una roca levantado estaba, vertiendo de una concha que en la mano derecha tenía un rocío de agua a la cabeza de Jesucristo. A sus dos lados estaban dos ángeles de buena estatura y curiosamente aderezados...

El segundo y ya último «paso» cuya descripción voy a incluir tiene que ver (y por eso lo traigo) con uno de los carros gremiales valencianos que vimos en su momento, como inmediatamente podrá el lector recordar:

[...] acompañando esta fuente, poco espacio adelante, estaba un molino pequeño con sus piedras, molineros, acarreadores de trigo, serranas, bestias de carga y otras muchas menudencias. A éste le hacía moler una fuente que a un lado tenía que, juntándose el agua en forma de río, hería en el rodezno y al movimiento dél andaba todo el molino, haciendo los propios efectos las piedras que en los muy grandes suelen hacer, porque los molineros picaban las unas piedras, otras despedían su harina y los demás entendían en sus ministerios. De gusto era ver, aquí, a los aldeanos, hacer admiraciones inquiriendo la primera causa deste movimiento, haciéndose medio filósofos...

Voy a concluir, ya, con los carros procesionales y los «pasos», vieniendo a otros cortejos religiosos y a otros elementos de sorpresa y «alegre miedo»: los sevillanos de 1594, por ejemplo, ya que en ellos estábamos hace unas líneas.

En efecto, junto a los elementos incrustados en la procesión, otros, exteriores aunque simultáneos en el tiempo de la fiesta y en el escenario urbano, van acumulándose para el encantamiento y la adhesión públicos. Como catálogo sinóptico inicial valgan estas palabras de su cronista Messía de la Cerda:

[...] la más ligera pluma quedara corta si quisiese contar, en breve summa las invenciones de luminarias y fuegos que las ocho noches antes del domingo de su fiesta, los vecinos de Gradas hicieron. Aquí se podrá ver un retrato vivo de la abrasada Troya, porque desde los más ínfimos umbrales hasta los más altos capiteles eran invenciones

de fuego, que parecía abrasarse esta venturosa ciudad. Amaneció el domingo, de mañana, y la luz del nuevo día descubrió *mil curiosidades* que la media noche encubrió con sus tinieblas...

Lo que, a partir de aquí, va a narrarnos el cronista no es solamente una reconstrucción efímera del escenario urbano, que lo es, desde luego, sino, igualmente, la inserción en la ciudad festiva del mundo de los torneos, las justas y las danzas, los asaltos a castillos y las escaramuzas militares, sacados todos de su contesto, digamos, *natural* y traídos, como por arte de alguno de los nigromantes caballerescos de antaño, a las calles y plazas de las parroquias sevillanas. Podemos constatarlo en las palabras del propio Messía y lo que descubrió la luz del nuevo día a la que se refiere era, por ejemplo:

[...] de ver eran aquellos órdenes de arcos que por los pilares de mármol de que las gradas de la iglesia están coronadas [se refiere, aquí, a la catedral de Sevilla, como es obvio] en concertado número se extendían, teniendo cada pilar por remate una figura de Virtud, con la forma y traza de una gentil doncella que, adornada de ricos atavíos, servía de hermosura a la curiosidad del aderezo con que la pared contraria de la catedral estaba enriquecida. Callo los «pasos» y altares curiosos que en diversas partes de la vecindad hubo; no quiero decir los relieves y arcos que de las puertas bajas a los cielos se levantaban, paso en silencio la multitud, curiosidad y riqueza de las andas, Reliquias y Santos que en la procesión hubo [...] la Custodia no fue sembrada de tanta riqueza mas tuvo mayor curiosidad por ser su fábrica toda de varias plumas de diversos colores, formada y enriquecida cuya belleza causó en los ánimos de los presentes soberana alegría, *dando la invención nueva principios a la maravilla*.

Respecto a las escenas vivas «trasladadas» de mundos literarios nos narra:

[...] la víspera en la noche hicieron algunos de sus vecinos una máscara de cuatro cuadrillas que hicieron número de cincuenta aventureros a quien adornaron mucho los atabales, trompetas y ministriles que los acompañaban. Fue, la primera cuadrilla, de pastores, siguiéronse turcos, terciaron los caballeros del Cid, con sus trajes antiguos, y remataron la máscara los Nueve de la Fama [se refiere a los paradigmas de la caballería medieval, variopintos, Héctor, César y Alejandro, Josué, David y Judas Macabeo, Arturo, Carlomagno y Godofredo de Buillon] bien aderezados; éstos llevaban, en un carro triunfal, a la Fama, gallardamente vestida, que sirvió de remate curioso de la fiesta y regocijo de aquella noche.

Naturalmente, la naturaleza y las historias trasmutadas no se reducían a desfiles ocasionales de máscaras alusivas. Sin ir más lejos de nuestro mismo cronista, nos relata algunas páginas adelante:

Celebrose la última con muchas y varias invenciones de fuegos, causadores de tanta claridad que parecían quererle hurtar al día su oficio. Acuérdomme haber visto, en la distancia de un tiro de piedra, quemar cuatro castillos y dos galeras que en los tiros y llamas querían dar a entender ser castillos marítimos con quien galeras de treinta bancos por banda hacían enemiga competencia. Con éstos y los que en otras calles hubo, que fueron muchos en número, se entretuvo la gente hasta media noche...

Claro está que trasmutaciones festivas del escenario espacial, urbano o del interior de iglesias, y construcciones a lo vivo de fantasías espectaculares sólo tenían como límite el del ingenio, la capacidad artística e inventiva y la dimensión de lo que estuviesen dispuestos a gastar sus diseñadores. Vamos a comprobarlo en otra fiesta sevillana, densa y compleja como pocas y en su cronista correspondiente. La fiesta fue la que organizó el cabildo eclesiástico sevillano en honor del «nuevo culto» al rey san Fernando, concedido por el papa Clemente X y celebrada en 1671; el cronista, el presbítero, igualmente sevillano, Fernando de la Torre Farfán. Es éste un libro tan extenso y minucioso como conocido. De selva tan espesa seleccionaré algunos arbustos, *ad hoc*, para ilustrar tanto la decoración que transformaba los espacios arquitectónicos como las estampas «vivas» en el exterior abierto. Ni siquiera podrán ser suficientemente dilatadas las citas, pues cualquiera de los motivos que las merecerían cubren en el texto docenas de páginas (345 tiene el original, aunque, eso sí, con copiosas y magníficas ilustraciones dibujadas de las «gloriosas máquinas del ingenio» que allí se vieron). Lo que se hizo, en realidad, fue convertir el interior de la enorme catedral en un festín de arquitecturas efímeras que la trasmutaron en una ciudad triunfal, en honor de san Fernando. Nos detendremos, sólo, en uno de estos monumentos dentro del arquitectónico y aun eso con la precisa brevedad, podando a diestro y siniestro el texto de Farfán. Oigámoslo en su entusiasmo descriptivo:

[...] en tal elevada y elegante esfera se levantó una nube de seis pies de alto y veinte y ocho de circunferencia, cuyo resplendor, por lo lucido de la materia y por sus disposiciones cóncavas, fingidas de las sombras con que la ayudaban los colores, persuadiera a la vista, si no la desengañara el imposible, que estaba ilustrando el sol los vapores que antes

había sacado de la tierra, suspendidos en los hombros tiernos y desnudos de hermosos muchachos cuyas alas y bellezas representaban una jerarquía. Este hermoso artificio servía de trono a un simulacro del Santo Rey donde arrojó las circunstancias del Arte el relieve entero. Su corpulencia, por la necesidad de la disminución, fue de más de diez pies y medio de alto y su traje, como es costumbre, armado de la cinta a arriba de piezas ricas de acero, gravadas de labores doradas, calza entera de obra, vestida con aire marcial y calzadas las espuelas sobre las botas justas; además, abrochado el cuello con gran joya y tendido, con desembarazo, por los hombros, hasta cubrir parte del pedestal, el real y brillante manto. Con la mano derecha tenía aquella heroica y soberana espada [...] y con la otra, levantada al cielo, le devolvía la corona real [...] compensada con otra de rayos y luces que bajaba de la parte superior con hermoso artificio en tal disposición (De la Torre Farfán, 1995, 120-121).

Construir una iglesia festiva dentro de una iglesia real no es, ya, corta maravilla espectacular, pero hacerlo, además, de modo que contenga otros fingimientos y ardidés para engaño de los sentidos, aprovechando alturas, dimensiones y perspectivas, supone una voluntad consciente y empecinada en provocar la estupefacción e introducir la maravilla. Lo atestigua el propio cronista, que se sitúa, para su descripción, en la mirada, distancia y perspectiva de un espectador común:

En la distancia que había entre la majestuosa imagen del santo Rey y la clave de la bóveda se formó un cielo de nubes resplandecientes con agradable serenidad donde no fue difícil, por ayudarlo la distancia que pareciese que se sustentaba todo en la rareza del aire, pues desde el suelo no fue perceptible la disposición en que se apoyaba aquel forzosamente grande peso, que se componía de un ancho y resplandeciente círculo de rayos; por su diámetro tenía quince pies de circunferencia, cuyo centro era el nombre inefable de Dios escrito con letras de oro, imitados los caracteres hebreos. Rodeábase éste con amenísima disposición de tropas bellas y desnudas de muchachos en forma de ángeles como que suspendían aquella gloria y que, al mismo tiempo, derramaban flores [...] sin poder determinar la vista de cuál parte tenían sutil dependencia...

Jaime García Bernal reflexiona al respecto de estas *maquetas veristas*:

[...] en el fondo de esta emoción de espectador podría estar, a nadie escapa, la erótica del poder de dominación que duerme en cada uno

de nosotros esperando a ser despertada; la contemplación de este *universo al alcance de la mano* no es raro que la excite [...] Junto a estos sumergidos deseos, debemos considerar, también, aspiraciones más inmediatas y concretas como la de resolver, con ingenio, lo que, en principio, se antoja intrincado y confuso por la diversidad de piezas y simulacros que se reparten en el Diorama. Invitación que se percibe como reto a la inteligencia y desemboca en pasión por superar la dificultad.

No es posible detenernos más, por ahora, en este punto, de modo que pasaremos a la acción viva, en la calle, para concluir con ella este breve repaso ejemplar de los elementos «accesorios» del reforzamiento emotivo de escenarios y cortejos.

Seguimos, eso sí, con la misma fiesta y cronista y a lo que debemos asistir es a una sofisticada exhibición de fuegos artificiales con máquinas de ingenio, todo ello en la plaza de la Lonja, junto a la catedral. Nos detendremos algo más en su descripción, por la importancia de la capacidad emotiva de tales espectáculos y por la grandiosidad de su puesta en escena. Nos enteramos, entonces, de que se comenzó por construir en la plaza

un castillo cuadrado dividido en tres cuerpos [...] subió en cincuenta y tres pies de altura [unos trece metros, aproximadamente] [...] y treinta de longitud [...] en todos los tres cuerpos se imitó la solidez de la cantería, abriendo en ella las saeteras y troneras del uso antiguo. Adornose de bien formadas almenas y, el último, remataba en su torre de homenaje, donde se ostentaba la presencia, bien imitada, de un moro, guarnecido de su alfanje y adarga, presidiendo a otra inferior caterva que guardaba el fingido fuerte, demostrado todo con aire marcial, donde, además, eran declaración del intento y alegría del aire las tendidas banderas y estandartes en que las lunas menguadas decían la profesión y confesaban el yerro. En el segundo, se colocaron, entre las almenas, cuatro grandes leones, pobladas las testas de guedejas encrespadas y cogido entre las garras de cada uno un castillo, como que lo despedazaba entre ellas; cualquiera asomaba el disforme cuello sobre la orla de una extendida Tarja, adornada de galán follaje [...] los cuatro ángulos del primero cuerpo se guarnecían de otras tantas torres o baluartes, con doce pies de altura y la propia cantidad por su diámetro, labrándose todo con los artificios que después habían de arrojar de sí las máquinas que entonces disimulaban.

Lo que sigue es una batalla que pretendía reconstruir, simbólicamente, algo parecido a la toma de Sevilla por el rey Fernando y cuya descripción, en las palabras sonoras y cuidadosas de Farfán, llena el

papel de pólvora, humo, llamas y ruido bélico. Es verdad que el cronista ha tenido cuidado en aclarar al lector-espectador (lo eran, por definición, todos los que devoraban las crónicas escritas de tantas fiestas memorables) algunos sentidos docentes de los monumentos efímeros contruidos y, en este caso concreto, la metáfora de que la ciudad, presa del moro, se aprestaba a defenderse de la acción salvadora de san Fernando que no debía entender sólo como una liberación física sino, fundamentalmente, como una espiritual, al sustituir las «menguadas lunas» del infiel por la cruz de la cristiandad. Pero tanto el lector, como en su día el espectador, no tenían, necesariamente, que asumir tales significados simbólicos para sentirse arrasados por las emociones de la maravilla; lo serían, igualmente, sin prestar atención alguna al mensaje docente trascendental, quedándose únicamente prendidos de la grandeza y magnificencia del espectáculo. Vayamos, ahora, a él, siguiendo la descripción de nuestro cronista:

[...] empezó el fuego a rodear la gran plaza en bastones y montantes que llevaban hombres armados, imitando unos con otros sulfúreas y gigantescas batallas, ya a los crujidos de la llama, ya al estruendo de las bombas, envueltos en el clamor de los clarines. Duró gran tiempo esta confusión luminosa, donde la mucha luz servía de mayor ceguedad y después que por un gran rato, sin poderlos diferenciar, estuvo atado el regocijo al temor [¿recordamos, ahora, el «alegre susto» de Messía?], habiendo corrido por largas cuerdas diversos artificios de fuego, hecho el aire repetido espectáculo del Etna, empezó a moverse, del muro de la santa iglesia, la figura disforme de una sierpe que, aunque procedió impelida de unas cuerdas, parecía que tardamente se acercaba, con el movimiento grave de dos encendidas alas, y con perezoso vuelo, lanzando llamas por todas partes y un volcán por la boca, hizo la demostración de asaltar el castillo a cuyo contacto comenzó a encenderse aquella torreada máquina, con ademán de oponerse a su defensa, trabando entre ambos edificios una formidable batalla que, por mucho tiempo, atollitque globos flammorum, et sidera lambit (De la Torre Farfán, 1671-1995, 278-280).

No me parece que semejante descripción deba yo emborronarla con comentario alguno. En puridad y bien hacer, este epígrafe, dedicado a los elementos de refuerzo de la fiesta en su espacio y procesión, o junto a ellos, debería tratar, aún, otros estímulos que se iban insertando por entre las calles y las arquitecturas efímeras: pinturas, paredes forradas de ricas telas, emblemas jeroglíficos, con sus

cartelas explicativas en versos latinos y castellanos, «pasos» con sus representaciones de bulto del Antiguo o del Nuevo Testamento, fuentes equívocas en las que mana vino, montes miniaturizados, con aspiraciones de calvarios forestales, llenos de animales vivos, sujetos con bramantes, autómatas de figura humana que realizan los trabajos comunes que sus aperos e indumentarias proclaman (panaderos y molineros a la cabeza), exhibición de vajillas familiares, de ricos metales, para el ornato de altares adosados a puertas o paredes, carteles con letrillas versificadas alusivas al homenajeado y a su acción defensora y difusora de la ortodoxia religiosa..., la serie es prácticamente inabarcable. Me he referido a todo ello en otras ocasiones y, como hice ya en páginas anteriores, me permito, ahora, retomar algún párrafo de aquel texto:

El artificio transubstancia lo real en lo pensado, pero debe hacerlo con el verismo necesario para adaptarlo a la metáfora vital, a pesar de la maravilla palpable. La ciudad pensada permite, como acabamos de ver, cualquier imposible: bosques que están donde nunca podrían, montañas de artificio, habitadas, que surgen en plazuelas, animales vivos que hacen lo que es imposible que hagan en el lugar en el que lo hacen, maquetas animadas y autómatas que no pueden estar ahí, estándolo [...] y cotidianiza, en el tiempo festivo, lo admirable y milagroso, suspendiendo el ánimo, azuzando la sorpresa, pastoreando el estupor, la admiración, el orgullo, la consolación y las nuevas vidas vivibles por cada festejador. Inabarcable discurso retórico, técnicamente perfecto, veraz e inverosímil, realista e imaginario, alucinante y tecnológico, descuidadamente cuidadoso, que decía nuestro cronista Messía, y maquinaria emotivamente inexpugnable para la sorpresa y el sometimiento (Álvarez Santaló, 1998, 27).

Es todo cuanto dentro de los límites de los que dispongo me parece que podía decir respecto a la fiesta religiosa moderna. Una lectura, en su caso, de la bibliografía que sigue a este texto, mejorará, sin duda, la comprensión de un fenómeno culturosocial de las dimensiones y la intensidad que se han puesto de manifiesto. Lo aconsejo, vivamente, al lector para su tranquilidad intelectual y la mía.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Nueva relación en que se declaran y explican por menor los principales misterios y alusiones con que adorna su magnífica anual procesión del Corpus la M. N. y L. Ciudad de Valencia, el orden y disposición que tienen y demás noticias relativas al asunto*
(Valencia, 1786, por Joseph Estevan y Cervera)

Mandó Felipe Tercero / se librase algún subsidio / para ayuda de la fiesta, / y todos dieron benignos / muestra de su real agrado / en este culto festivo. / El origen de este día / fue aquel excelso prodigio / de seis Formas consagradas, / que dexó en el Sacrificio / cuando el sitio de Luchente / por Don Jaime, Rey invicto, / el sacerdote escondidas, / esperando al Moro altivo, / que presentaba batalla / entre los ásperos riscos / de aquellas agrias montañas. / De su ardiente fe movido / dio Don Jaime la batalla / que ganó, y volviendo al sitio, / tintos en púrpura sacra / con las Formas escondidos / se hallaron los Corporales, / víctima del sacrificio, / para que la fe constante / no negase sus prodigios. / A Daroca a parar fueron / testimonios tan divinos, / y desde aquel tiempo Urbano / cuarto, en general edicto / hizo esta Fiesta solemne / en todo el cristiano Aprisco [...] / Sabidas estas noticias / tan precisas, proseguimos / a explicar de dicha Fiesta / todos los puntos precisos. / La víspera ya del Corpus / las Danzas, según estilo / y la Degolla que dicen / en su idioma (humor nativo, / que con máscara y disfraz, / anuncia el día festivo, / dando ya temor, ya gusto / a las mujeres y niños) / corren toda la ciudad, / y con sumo regocijo / de la destreza hacen gala, / unos, y otros dan indicio / de querer con lo aparente / ocultar otro capricho. / En diferentes parajes / representan expresivos / los dichos de la Degolla / en su idioma, y en su estilo / algunos de los Misterios / en cierto modo alusivos. / También se sacan las Rocas, / que gigantes obeliscos / son blanco de los extraños, / y de todos, regocijo. / Estas seis Rocas o Carros / por la orden construidos, / y junta de la ciudad / fueron en tiempos distintos, / según deliberaciones / [...] luego, a la hora precisa / comienza el místico giro / de la noble procesión, / y éste es su formal principio. / Anticipanse las Rocas / aquel tiempo más preciso / para dar toda la vuelta, / y volver al propio sitio / de la plaza de la Seo, / cada carro conducido / por cuatro briosas mulas, / y despejando el gentío / con la ayuda de la tropa, / los Miñones y Ministros, / antes que la procesión / de la iglesia haya salido. / Van las Danzas en los Carros, / y a compases repetidos / de su ordinario instrumento / forman sus bailes festivos. / [...] tras las Custodias con libro, / un verde ramo y también / de la mano el tierno Niño, / símbolo es de profecía, / a que la iglesia de Cristo / da su fe, como nacidas / de aquel saber infinito, / y los veinte y cuatro ancianos / con albas y estolas ricos, / con coronas y con luces, / aquellos que vio rendidos / Juan en Patmos desterrado / ante el Cordero Divino / tributando adoraciones, / símbolo y compendio digno / de este Augusto Sacramento / en que el león cordero se hizo. / Ahora, bajo costoso, / adornado palio, rico, / va conducido de doce / del Santo Templo Ministros / el Sacra-

mento, en memoria del suceso peregrino / de la Arca del Testamento / que llevaban hombros píos / de los antiguos Levitas. / [...] aquí cierra todo el orden / de Granaderos altivos / una armada compañía, / que al compás del parche herido / marcha, conteniendo al Vulgo / en tropeles divididos. / Van por diferentes calles, / en donde el primor nativo / se esmera en curiosidad / de los pisos y edificios, / ropajes y colgaduras, / adornos tan exquisitos, / que hacen vistoso teatro / su primor sin artificio.

2. *Fiestas centenarias que en solemne novenario... del presente año 1747 celebró la Ilustre y Noble Villa de Benilloba al gloriosísimo Patriarca San Joaquín por haberle dado por su patrón la suerte del cielo contra la peste que lastimosamente afligió a este reino de Valencia en el año 1647. Referidas por el Doctor Ginés Mira, abogado hijo de la misma villa*
(en Valencia, por Joseph Thomas Lucas. Año 1747)

Llegó ya el día último del novenario, y como corría la Fiesta por cuenta de la Villa, sus vecinos se esmeraron en dar mayores lucimientos, al coste de más pólvora. Se debe suponer: que frente la población de Benilloba, y casi al pie de ella hay un monte bastante elevado [...] al amanecer, pues, de ese día, se vio coronado el dicho monte de unos 40 moros, primorosamente vestidos a lo turco, con sus turbantes, medias lunas, chaquetillas coloradas, alfanges, y en todo lo demás correspondiente, con su bandera, y demás divisas africanas, disparando continuamente sus arcabuces [...] como a las seis horas de la mañana, fueron bajando los moros, con su orden y con el mismo se formaron escuadronados sobre los ribazos que están frente al lugar, si mediar más que el río y pocas huertas. Al mismo tiempo, se dejó ver, a las paredes de la población, la Compañía de los Cristianos formada de unos 50 soldados [...] formados así unos y otros, se dio tal tormento a la pólvora, se encendió tal combate, llenando los aires de tan pavorosos truenos, que más parecía bélico sitio de una plaza que sólo retrato de Marte. Después de largo choque, avanzando los Moros, obligaron a los Cristianos a retirarse a un castillo que se había formado en una plaza, a la entrada del lugar. A su frente llegó el Embajador de los Moros, montado sobre un soberbio brioso caballo: dio la embajada de parte de su Rey, para que el Comandante del castillo se le entregase, y respondiéndole éste con igual valentía, y fidelidad, que no permitiría su entrada, menos que hasta derramar la última gota de la sangre cristiana, volvieron otra vez a las armas, cuya pelea duró más de una hora hasta que los Moros asaltaron el castillo y a espada en mano, fueron desalojados los Cristianos y le dominaron los Moros. Los disparos de unos y otros se continuaron a sus tiempos en la Misa, en la plaza de la iglesia, con el ruidoso estrépito, que resuenan 90 arcabuces, a un tiempo encendidos; y aún se puede afirmar, sin hipérbole, que todo el tiempo de ese día duró el estruendo de la arcabucería, porque por la tarde, en la solemne procesión, fueron todos los soldados, añadiéndose muchos vecinos de la villa de Alcoy, siempre disparando. En la plaza del Olmo, hicieron, arreglados, repetidas salvas ante la imagen de San Joaquín, enarbolando las banderas y dejándolas

caer a los pies de dicha imagen [...] En la procesión iban todos los soldados con bello y primoroso orden, midiendo sus pies al compás de los pífanos y cajas. La procesión iba adornada de las andas, en que por Presidente se descubría la dicha imagen del Patrón, hermosamente entretejida de variedad de flores de manos y con diadema de tersa plata, de un Guión, que retrataba la misma pintura que está, por titular, en el altar mayor de aquella iglesia; de otras andas en que se veía la Imagen de María, vestida con hermosa gala, con cerca de flores artificiales; de otro Guión de preciosa tela, con bella Imagen de la Virgen del Rosario que, a sus expensas, como su capilla de la iglesia, había costeado Baltasar Mira; iba también en andas hermosamente adornada, como inclinada a la piedad, la Imagen de nuestra Señora con el título de «Los Desamparados», que a sus expensas hizo fabricar el Doctor Vicente Barrachina...

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Santaló, L. C.: «El espectáculo religioso barroco»: *Manuscripts* 13 (1995), pp. 157-185.
- Álvarez Santaló, L. C.: «La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental», en *Actas I Jornadas de Religiosidad Popular*, Diputación Provincial, Almería, 1998, pp. 13-29.
- Álvarez Santaló, L. C.: «La fiesta barroca contada, una demostración retórica consciente», en *La cultura del libro en la Edad Moderna*, Universidad, Córdoba, 2001, pp. 47-85.
- Álvarez Santaló, L. C.: «Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca», en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV/10, UNED, Madrid, 1997, pp. 13-33.
- Aracil, A.: *Juego y artificio*, Cátedra, Madrid, 1998.
- De la Torre Farfán, S.: *Fiestas de la Iglesia metropolitana y patriarcal de Sevilla (1671)*, COA de Sevilla, Sevilla, 1995.
- Del Río Barredo, M.^a J.: *Madrid, urbs regia*, Marcial Pons, Madrid, 2000.
- Díez Borque, J. M.: «Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español», en *Teatro y fiesta en el Barroco*, Serbal, Barcelona, 1986, pp. 11-40.
- Domínguez Ortiz, A.: «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca», en *La fête, la cérémonie, le rite*, Universidad de Granada-Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 9-21.
- Duby, G.: *San Bernardo: el arte cisterciense*, Taurus, Madrid, 1981.
- Fagiolo dell'Arco y Carandini, S.: *L'effimero Barocco*, Bulzoni, Roma, 1978.
- García Bernal, J.: *Fasto público en la España Moderna*, 2 vols. Tesis doctoral inédita, Universidad de Sevilla, 2000.
- Gómez García, P.: «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas», en *La fête, la cérémonie, le rite*, Universidad de Granada-Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 51-63.

- Gómez García, P. (ed.): *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*, Universidad, Granada, 1992.
- Homero: *Ilíada*, ed. de E. Crespo, Gredos, Madrid, 1991.
- Lores Mestre, B.: «Fiesta y arte efímero en el Castellón del Setecientos», en *Biblioteca de Les Aules*, Universidad Jaume I, Castellón, 1999, pp. 203-209.
- MacAloon, J. J.: *Rite, Drama, Festival, Spectacle...*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1984.
- Maravall, J. A.: «Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», en *Teatro y fiesta en el Barroco*, Serbal, Barcelona, 1986, pp. 71-95.
- Marina, J. A.: *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Mazzacane, L.: *Struttura di festa. Forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Angeli, Milano, 1985.
- Messía de la Cerda, R.: *Discursos festivos [1594]*, Turner, Madrid, 1985.
- Moreno Navarro, I.: «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía», en *La fête, la cérémonie, le rite*, Universidad-Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 91-105.
- Núñez Rodríguez, M.: «Homo festivus: la necedad, el placer y la ironía», en M. Núñez Rodríguez (ed.), *El rostro y discurso de la fiesta*, Universidad, Santiago de Compostela, 1994, pp. 45-75.
- Pedraza, P.: *Barroco efímero en Valencia*, Ayuntamiento, Valencia, 1982.
- Rodríguez Becerra, S.: *Religión y fiesta*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2000.
- Rodríguez de la Flor, F. R.: *Barroco. Representación e Ideología en el mundo hispánico, 1580-1680*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Rodríguez de la Flor, F. R.: *La Península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Ruiz-Domenech, J. E.: «Reflexiones sobre la fiesta en la Edad Media», en M. Núñez Rodríguez (ed.), *El rostro y discurso de la fiesta*, Universidad, Santiago de Compostela, 1994, pp. 31-45.
- Stefani, G.: *Musica barocca: poetica e ideologia*, Studi Bompiani, Milano, 1974.

LEER PARA CREER.
RELIGIÓN Y CULTURA DEL LIBRO EN LA EDAD MODERNA

Fernando Bouza

1. INTRODUCCIÓN: HASTA EL AIRE ESTÁ ESCRITO

En la iglesia sevillana de San Gil, el trinitario Miguel Ruiz predicó un sermón de la Inmaculada Concepción el 15 de mayo de 1615 que, apenas dos años después, fue impreso por Gabriel Ramos Bejarano, maestro tipógrafo titular del convento de la Trinidad. En la dedicatoria que abre la publicación, el padre Ruiz asegura que no había hecho más que llevar a la tribuna sagrada una cuestión «pública y comúnmente usada» en toda ciudad, pues la limpieza de Nuestra Señora

es el Thema de innumerables Sermones en las iglesias, la ocupación común en las plazas, el general estudio en los Letrados; esto veo escrito en las cartillas de los niños en las escuelas; en las almohadillas de las señoras en sus estrados, en los Breviarios de las Religiosas en sus Conventos, en las paredes públicas de las calles y, lo que más es, en el ayre está escrito porque los fieles a voces en sus orillas imprimen: la Virgen fue concebida sin pecado original.

Desde una perspectiva de la historia cultural de la comunicación en la Edad Moderna, esta cita resulta ser de una extraordinaria elocuencia, pues, de una manera tan precisa como sucinta, evoca los escenarios más variados que la escritura podía llegar a ocupar. Encontramos, así, el estudio del letrado, la escuela de niños de cartilla, el convento de monjas, el estrado de las mujeres que escriben/cosen con la aguja en su almohadilla o las paredes que son para todos. Gracias,

en suma, a la voz de predicadores y fieles que dicen o gritan en iglesias, plazas y calles, hasta el aire estaría *escrito*.

Una vez impreso, el sermón de Miguel Ruiz no haría más que sumar otra escritura a esa variopinta y plural realidad de textos en los que cabía leer un mensaje religioso. Una escritura especial, sin duda, pues abría la posibilidad de lograr una difusión muy particular que rebasaría los muros y el aire de la ciudad, entrando de lleno en una batalla mucho más amplia en la que se enfrentaría con otros libros, pues, como se sabe, a comienzos del siglo XVII la cuestión de la Inmaculada era objeto de abierta y vivísima polémica.

De hecho, la obrita de Ruiz se podía adquirir sola o formando parte de un complejo producto editorial de título *Tratados y sermones de la limpia Concepción de Nuestra Señora. Tomo segundo*, cuyo pie de imprenta rezaba «Impresso en Sevilla. En diferentes Imprentas». En esta su segunda presentación editorial, el sermón de la iglesia de San Gil *corría* con otras obras de fecha, género y autores diversos, aunque todas ellas unidas por su carácter concepcionista, que podían leerse por separado o como un conjunto, algo a lo que ayudaban las tablas o índices temáticos que cerraban el volumen y que le concedían una coherencia editorial y doctrinal indudable.

El objetivo del presente capítulo es pasar revista a la relación que durante la Edad Moderna se estableció entre el fenómeno religioso y el libro, pero entendiendo éste como un elemento más de la plural y variada realidad de la cultura escrita tal y como se presentaba entre los siglos XV y XVIII. Como vemos, ésta no se limitaba en exclusiva a los tratados, ni siquiera a los libros de la forma en la que hoy los reconocemos, pues, de hecho, se contaba con otras muchas escrituras, de los *graffiti* pintados en los muros a los textos bordados por mujeres, y tras un volumen de apariencia unitaria se podía esconder el trabajo de muy distintos impresores.

Asimismo, este capítulo está presidido por la voluntad de privilegiar los usos o las prácticas a través de las cuales religión y libro entraban en relación. Esto supone no tanto hacer hincapié en la obra de los grandes y reconocidos autores de la época como en lo que podríamos llamar el *consumo social* del libro de naturaleza religiosa por parte de una sociedad que mediante ellos expresaba sus sentimientos, difundía sus convicciones y, en buena medida, los leía para creer.

Para ello presentaremos, en primer lugar, cuáles fueron los efectos de la aparición de la imprenta a mediados del siglo XV para, en segundo lugar, ocuparnos del fenómeno de la lectura en la Edad

Moderna. Todo ello insistiendo en que no hubo oposición, sino, más bien, combinación, entre lo que suponen lo oral, lo escrito y lo visual, siendo el libro, por ejemplo, un elemento crucial para la difusión de la estampa religiosa. Empecemos viendo el caso de los no pocos problemas que a un devoto autor le trajo una curiosa y algo desmesurada dedicatoria.

2. EL LIBRO RELIGIOSO DESPUÉS DE LA APARICIÓN DE LA TIPOGRAFÍA

En 1624, Blas de Robles Salcedo se dirigió a la Inquisición, antes de que otro lo inculcase, porque había creído descubrir algunas proposiciones dignas de corrección en *De repraesentatione*, un tratado jurídico que él mismo había compuesto y que acababa de salir del taller tipográfico que Juan González tenía abierto en la madrileña calle del Carmen. El jurista había decidido dedicar su obra, nueva y metódica, al mismísimo Dios, rey de reyes y señor de señores, en reconocimiento a su omnipotencia como autor de todo lo creado, y era precisamente para esa dedicatoria para la que el propio Robles pedía al Santo Oficio una censura que lo tranquilizase en sus temores.

La extraña situación parece deberse a la práctica, común en los talleres tipográficos del Siglo de Oro, de componer las dedicatorias una vez que los libros con los que solían abrirse ya estaban impresos, por lo que muchas veces esos paratextos no habían sido presentados a la previa y preceptiva aprobación eclesiástica. En cualquier caso, los inquisidores no encontraron criticable que se hubiese elegido a Dios como destinatario de un tratado jurídico, pero sí emitieron una censura por la que algunas de sus frases tenían que ser corregidas, ordenando que se sustituyese la primera dedicatoria por una segunda y que sólo así *De repraesentatione* pudiese «correr», es decir, venderse y comprarse, para acabar por ser leída.

Aunque en este capítulo nos ocuparemos, en especial, de los libros útiles para ordenar las distintas prácticas relacionadas con la liturgia, la oración y la devoción cotidianas o periódicas, así como de las obras de exégesis sobre las que se pretendía sustentar una reflexión espiritual que pudiese alcanzar la meditación, el caso de Blas de Robles Salcedo, pequeño autor que dedica su obra al que creía Autor por excelencia, nos hace ver que el sentimiento religioso estaba presente en todos los campos editoriales y que, de hecho, la religión se hace omnipresente en el mundo del libro entre los siglos XV y XVIII.

De otro lado, su caso nos recuerda también que la escritura y la lectura estaban fuertemente constreñidas por distintas formas de censura: la institucional, aquí representada por el Santo Oficio, pero también la que se había interiorizado con carácter personal, pues es el propio Blas de Robles quien se presentó ante la Inquisición para someterse a sus calificadores. Por último, el destino de los ejemplares ya impresos de su tratado *De repraesentatione* parece muy ilustrativo de las condiciones materiales de la producción y circulación de libros en aquella época.

Como ya se ha dicho, los censores del Santo Oficio ordenaron que se sustituyese la primera dedicatoria por una segunda *corregida* en todos los ejemplares de la edición. Para ello, Blas de Robles declaró que la tirada que se había hecho de su obra se elevaba a mil quinientos ejemplares, de los cuales sólo treinta habían pasado a manos de particulares, bien regalados a diversos consejeros por él mismo, bien vendidos por un librero a personas conocidas de la Corte. Esos mil quinientos volúmenes o *cuerpos* eran, de hecho, una cifra bastante habitual para el Siglo de Oro, lo que, sin duda, supone una cantidad importante incluso para los estándares editoriales actuales.

La Edad Moderna constituye el primer período histórico en el que el fenómeno religioso puede servirse de un medio de difusión verdaderamente masivo como es la imprenta tanto para la consecución de sus fines pastorales como para la expresión individual o colectiva del sentimiento espiritual. Pese a las elevadas tasas de analfabetismo entonces imperantes, mayores en los campos que en las ciudades, así como superiores entre mujeres que entre hombres, esa circunstancia representa, sin duda, la principal novedad del período desde la perspectiva aquí abordada de las relaciones entre religión y cultura del libro. Por otra parte, no es menos cierto que, en especial en la baja Edad Moderna, las prensas tipográficas jugaron también un importantísimo papel en la difusión de la crítica a la religión y a las iglesias constituidas, papel que, sin duda, llegaría a ser determinante durante la Ilustración.

Ni que decir tiene que la moderna experiencia del cristianismo tampoco podría ser cabalmente entendida sin el necesario concurso de lo oral y de lo visual, formas comunicativas que llegaron a serle consustanciales durante este período. No obstante, es indudable que entre los siglos xv y xviii la tradicional vinculación con lo escrito de las llamadas *religiones del Libro* no dejó de crecer y que ésta, sin que se pueda desatender nunca el fenómeno de la

transmisión manuscrita, se vio reforzada aún más por la aparición de la tipografía a mediados del siglo xv.

Desde un principio, cristianismo y judaísmo adoptaron rápidamente las posibilidades que abría el llamado *ars artificialiter scribendi*, ese arte de producir artificialmente copias de los textos escritos que era la imprenta. El islam, en cambio, se mostró entonces mucho más receloso frente al fenómeno tipográfico y siguió confiando en la difusión de sus doctrinas a través de la recitación oral y de la copia manuscrita. Aunque en Europa existió imprenta en tipos arábigos, ante todo para usos misionales y de erudición escrituraria, hay que esperar, de hecho, al siglo xix para que las prensas empiecen a moverse con continuidad en el mundo islámico.

El que no recurriese a la imprenta, sin embargo, no supuso en modo alguno un obstáculo para su expansión y para el mantenimiento de su rica tradición, pese a que algunos europeos considerasen este hecho como un signo de supuesto oscurantismo programático. Por ejemplo, John Milton sostenía, en 1643, que la censura de los libros en Inglaterra, contra la que escribe su *Areopagitica*, era similar a la prohibición de imprimir el *Corán* entre los musulmanes, siendo ésta un medio (*policy*) por el que el Sultán otomano pretendía mantener a su pueblo en el error¹. Sin embargo, ésa no fue la opinión de todos los europeos, porque también cabría recordar la opinión del humanista flamenco Nicolás Clenard (Clenardus), quien llegó a encomiar los resultados que en la transmisión textual de las enseñanzas coránicas se obtenían tan sólo sobre la base de la palabra y de los traslados manuscritos.

Lo que es seguro es que los europeos contaron con el libro impreso, y en general con las formas de escritura, a la hora de comparar su propio *mundo* con los otros que poco a poco fueron conociendo a lo largo de la Edad Moderna. Llegado al Japón, el portugués Luís Fróis compuso en 1585 un *Tratado* en el que se compendaban todas las «contradicciones y diferencias» que había podido observar entre las costumbres europeas y las japonesas, señalando que empleaban «quasi em tudo» la escritura manual «porque a sua impressão não presta». Por su parte, los jesuitas que viajaron hasta China en el siglo xvi, como el célebre Matteo Ricci, evaluaron las ventajas e inconvenientes de la imprenta tipográfica

1. «[...] little differing from that policy wherewith the Turk upholds his Alcoran, by the prohibition of printing». Hay traducción castellana, *Areopagitica*, edición de L. Blanco Vila, Torre de Goyanes, Madrid, 2000.

européa frente a la xilográfica que se empleaba en Extremo Oriente, encontrando que, aunque la propia era a su juicio superior, las tablillas chinas eran en ocasiones sumamente útiles porque permitían estampar partes aisladas de una obra y no exigían volver a imprimirla del todo por completo.

El citado Clenardus, en cambio, visitó el norte de África a comienzos de la década de 1540 y no encontró imprentas, frente a lo que podía hallarse en China o en Japón, ni tampoco halló librerías donde se pudiesen comprar libros. Para él aquella doble ausencia constituyó una auténtica sorpresa, puesto que el libro, junto con las monedas y los mapas, había acabado por convertirse en una realidad plenamente cotidiana para los europeos de cualquier condición en el paso del XV al XVI, apenas un siglo después de que Gutenberg y sus compañeros hubiesen dado a la luz la primera obra impresa, que, claro está, no podía haber sido otra que una Biblia.

En el *Discurso legal, histórico y político* que Melchor de Cabrera publicó en Madrid, en 1675, para probar que la imprenta era un arte liberal cuyos oficiales debían quedar, en consecuencia, exentos del pago de las imposiciones fiscales que gravaban a los artesanos comunes, se aseguraba que la invención de la imprenta había sido un hecho de naturaleza claramente providencial. Tal carácter se derivaría de la doble consideración de las causas y de los efectos de la tipografía.

Para Cabrera, se podía decir tanto que el origen de la imprenta «procedió, o se pudo tomar» de la divina Providencia, inspiradora de los primeros artífices, como que, conocidos los enormes frutos que había reportado a la religión durante sus ya dos siglos de existencia, cabía deducir que se «dio principio a esta Arte» para «su mayor excelencia». Poco más de cien años antes, el calvinista John Foxe, en un caso bien estudiado por Elizabeth Eisenstein, ensalzaba a la tipografía en términos bastante similares, proponiendo que había sido un medio enviado por la Providencia para facilitar la salvación, por lo que podía ser calificada de don divino y de *fountain of Reformation*.

En estos términos se refería Foxe a la imprenta en su célebre *Book of martyrs*, editado por vez primera en 1554 y en el que se contiene una de las mejores exposiciones del valor que las iglesias reformadas otorgaron al impreso. Para John Foxe la invención de la imprenta se debería atribuir al designio divino de dotar a los verdaderos creyentes de un medio con el que pudiesen desterrar la oscuridad, el

error y la ignorancia, haciendo brillar, en cambio, la luz, la verdad y el conocimiento².

El papel de la tipografía en el plan divino para liberar la verdadera religión de la superstición consistía, en lo fundamental, en su extraordinaria capacidad para suministrar materia de lectura sobre la que levantar un nuevo conocimiento de Dios³. En suma, a través de la imprenta operaría la mismísima gracia divina⁴ iluminando a los lectores. Éstos, ahora incluso en su propia lengua vulgar, podían interpretar libremente los textos sagrados beneficiándose del don de divina inspiración.

Hasta hace no mucho tiempo, al tratar esta primera cuestión de imprenta y religión en la Edad Moderna sólo se hubiera considerado pertinente evocar los testimonios de autores protestantes, como el extraordinariamente elocuente de John Foxe que acabamos de mencionar. Sin duda, la importancia adjudicada por las iglesias reformadas a la tipografía es innegable y, superando las meras prácticas instrumentales, puede llegar a alcanzar lo doctrinal. No obstante, esa estrecha vinculación con lo tipográfico de los credos reformados no puede hacer ignorar que también los católicos romanos, como el citado Melchor de Cabrera, elogiaron la imprenta en similares términos de providencialismo y, lo que es más, también ellos recurrieron al uso de la imprenta con profusión.

Hoy se puede considerar en plena crisis el viejo esquema que imaginaba que entre la Europa reformada y la católica se había abierto un abismo en términos comunicativos. Según un extendido tópico, aquélla habría estado fundamentada sobre la imprenta, instrumento primordial de la construcción de la individualidad moderna en virtud del prototípico *homo typographicus* de Marshall McLuhan, hombre racional que conocería leyendo los libros impresos que haría suyos en silencio. En cambio, ésta, la Europa católica, habría

2. «In this very time [c. 1450] so dangerous and desperate [...] the blessed wisdom and omnipotent power of the Lord began to work for his church not with sword and target to subdue his exalted adversary, but with printing, writing and reading, to convince darkness by light, error by truth, ignorance by learning». Cito el *Book of martyrs* por su edición de Londres, 1837-1841, vol. III, p. 719.

3. «By reason whereof as printing of books ministered matter of reading, so reading brought learning, learning showed light, by the brightness whereof blind ignorance was suppressed, error detected and finally God's glory, with truth of his world, advance» (*ibid.*, vol. IV, p. 253).

4. «The science of printing being found, immediately followed the grace of God» (*ibid.*, vol. I, p. 252).

permanecido anclada en la supuestamente retardataria visualidad de las imágenes y en la oralidad trasnochada de las prédicas, de anti-racional naturaleza masificadora, manteniendo una relación con la imprenta que sólo parecía reducirse, por tópica excelencia, a censuras e índices de libros prohibidos.

Para la superación de este lugar común, de un lado, se ha avanzado mucho en el conocimiento del uso de las imágenes no ya en los panfletos caricaturescos antipapistas, sino en las propias labores profesionales por parte de los colaboradores y seguidores de Martín Lutero, como se demuestra, por ejemplo, en el reciente *Les yeux pour le croire* de Olivier Christin. Del mismo modo, como nos recuerdan Jean-François Gilmont en su *Jean Calvin et le livre imprimé* y Olivier Millet en *Calvin et la dynamique de la parole*, la obra del reformador francés no podría entenderse sin su recurrente insistencia en la oralidad que era propia de la lección, del sermón y de la congregación. Por no entrar en que los escritos de Calvino también se difundieron a través de copias manuscritas, todo lo cual no se aviene muy bien con su presentación como un consumado modelo del *homo typographicus* de McLuhan.

De otro lado, se ha empezado a prestar mayor atención a los testimonios sobre un uso plenamente consciente por parte de los católicos romanos de las numerosas, como se decía en el Siglo de Oro, «utilidades» de la imprenta. De esta forma, en vez de anclarse en el culto a las imágenes y en la adocenadora liturgia del sermón, como quería el lugar común, la confesionalización romana no desdeñó servirse de la nueva realidad que suponía la tipografía y sacó partido de las posibilidades que abría este nuevo recurso para la acción pastoral y misional. La presentación de un par de esos testimonios nos ayudará a comprender, en suma, qué suponía la imprenta para la religión en la Edad Moderna.

3. IMÁGENES DEL LIBRO Y ESTRATEGIAS DE SUS AUTORES E IMPRESORES

En una carta de 1657 remitida a Tirso González de Santalla, futuro general de la Compañía de Jesús, Jerónimo López aseguraba que la impresión del librito *Casos raros de la confesión*, de Cristóbal de Vega, estaba siendo una grandiosa misión «a lo disimulado». El jesuita, conocido como el misionero perfecto gracias a la biografía que le dedicó Martín de la Naja en 1678, anunciaba que iba a ser preci-

so estampar una nueva edición de aquella obra porque los mil ejemplares que habían sido impresos se agotarían, con toda seguridad, en unos cuantos días.

Al fulgurante éxito de *Casos raros* habría ayudado, sin duda, que los propios predicadores anunciaran su aparición desde el púlpito y que los fieles pudiesen comprar los libritos no bien había acabado el sermón, cuando todavía estaban conmovidos por las numerosas *industrias* que para su *moción* habían desplegado los misioneros. Pero Jerónimo López también cifraba el éxito de aquella obra en que «como es historia y título de casos raros da golosina y le despacharán bien».

Experimentado en el ejercicio de la práctica misional durante décadas, el jesuita se muestra un consumado conocedor de las preferencias de los presumibles lectores, y con un envidiable sentido práctico, lejos de querer modificarlas, pretenderá sacar todo el partido posible de ellas. De un lado, el libro se *despacha* bien porque su doctrina se presentaba bajo la forma de breves *historias*, más del gusto del público general que otras formas de exponer y argumentar las verdades de la fe. De otro, el título elegido reflejaba a la perfección esa condición, dejando claro desde un principio que allí se podrán leer distintos «casos de confesión» y, lo que es más, que éstos eran «raros». Por todo ello, la obrita era de las que dan «golosina», de las que abren el apetito y atraen la atención de los susceptibles consumidores, prolongándose, así, «a lo disimulado» los efectos de la misión mediante la lectura de este librito.

El jesuita no será el único en reconocer la necesidad de recurrir a argucias del ingenio para provocar la curiosidad general y, gracias a ella, lograr la adquisición de libros devotos sobre los que fundamentar una labor pastoral o misional. Por ejemplo, una veintena de años antes de la aparición de los *Casos raros de la confesión*, Juan Eusebio Níeremberg afirmaba que, como «está tan estragado nuestro gusto», a los autores de materias espirituales les era preciso recurrir al «cebo de alguna novedad y curiosidad» para atraer hacia sus obras la atención de los lectores. En suma, que también él tenía que imaginárselas para «dar la golosina» suficiente que hiciera que sus obras se «despachasen» bien una vez impresas.

Leer el cuerpo siete veces herido de Cristo es lo que propone a sus lectores el padre Níeremberg en el *Libro de la vida, Jesús crucificado*, un tratado devoto editado por vez primera vez en Barcelona en 1634 cuya difusión supera este siglo XVII que lo vio nacer, recorre con aire popular la centuria siguiente y alcanza de lleno el XIX.

Sin duda, y como ha estudiado Blumenberg en *La legibilidad del mundo*, la apoyatura escrituraria sobre la que fundamentar este tipo de imágenes era más que abundante y bien autorizada. Así, es el propio jesuita madrileño quien declara que su punto de partida había sido la identificación de Cristo con el libro escrito por dentro y por fuera que le fue mostrado a san Juan (*Apocalipsis* 5,1), como, por otra parte y en términos semejantes, ya había hecho el también jesuita Alonso Salmerón en sus *Commentarii* (X, 37).

Pero Juan Eusebio Níremberg no se vale de la comparación entre Jesús y el libro tan sólo para, una vez asentada, ordenar una serie de lecturas que, pautadas en capítulos o consideraciones, ayudasen a orar o a meditar, sino que, yendo un poco más allá, su empeño consiste en reducir el cuerpo y la vida de Cristo propiamente a la materialidad formal de los impresos. De esta forma, encontramos un Jesús/libro, cuya autoría correspondería al Amor divino y cuyo particular pie de imprenta rezaba que había sido impreso en el año 33 en la oficina, es decir, en el taller tipográfico del Monte Calvario, habiendo corrido con los gastos derivados de la publicación el mismo Hijo de Dios a costa de su propia sangre.

Son, así, evocados todos y cada uno de los elementos propios de una obra editada en el Siglo de Oro español, sobre los que luego volveremos. Por ejemplo, la preceptiva aprobación del Jesús/libro impreso la habría otorgado la santísima Trinidad, a través de distintos episodios de la revelación, y la tasa, el precio fijado de antemano para la venta de una obra, quedaba establecida, claro está, en treinta monedas. Ni siquiera se olvida la inclusión de una útil tabla o índice de capítulos, con el anuncio de que el cuerpo de texto de este Jesús/libro tiene siete folios, cada uno de los cuales corresponde a uno de los dolores de la Pasión.

El *Libro de la vida, Jesús crucificado* lleva, incluso, una fe de erratas. Por supuesto, los errores de impresión no corresponderían a Cristo, sino que éste habría cargado con los pecados/erratas cometidos por el hombre. En este punto, el jesuita espolea a los lectores a cotejar el particular libro de su conciencia con ese original perfecto y limpio que es el libro/vida de Jesús para, una vez descubiertos sus errores, enmendarlos con toda pulcritud y conforme al original como hacen los correctores de libros impresos.

Desde el punto de vista de los intereses de este capítulo, los afanes y preocupaciones de los padres Níremberg y López porque aquellos libros fuesen bien recibidos deben ser encarecidos como testimonio del hondo impacto que la imprenta tuvo sobre la circu-

lación de textos de naturaleza religiosa a lo largo de la Edad Moderna. Y conviene volver a señalar ahora una vez más que ese profundo impacto no se limitó a los territorios de fe reformada, sino que, como vemos, también se dejó sentir con toda claridad en el mundo católico romano, plenamente consciente de cuánto significaba la tipografía.

Los ejemplos que nos ofrecían los dos padres jesuitas dejan claro, en primer lugar, que la literatura espiritual constituía un género cuyas necesidades de difusión masiva sólo podían ser instrumentalmente satisfechas mediante la tipografía, pero, al mismo tiempo, que ésta había terminado por convertirla, de hecho, en una mercancía cuya edición se regía por las leyes propias de la mecánica impresa y su competencia comercial, incluida la necesidad de elegir títulos o formas expositivas que, en suma, «diesen golosina». En esto conviene señalar que tanto los *Casos raros* como el *Libro de la vida* se editaron en grandes tiradas, de mal papel, peor tinta y en pequeños formatos que permitían llevarlos cómodamente en bolsillos o faltriqueras.

En segundo lugar, ambos prueban también la completa aceptación como soporte de la experiencia religiosa del imaginario propio de lo impreso, que había acabado por ser absolutamente cotidiano a mediados del siglo XVII cuando escriben nuestros dos autores. Si para Jerónimo López haber editado los *Casos raros de la confesión* era como una misión disimulada, para Juan Eusebio Níremberg el examen de conciencia, obligado a todo cristiano, cabía ser presentado bajo la figura de una corrección de erratas para la que se consideraba el limpio original de la vida de Cristo, al tiempo que la enmienda venía a ser entendida como una forma de cancelación de los errores que se habían deslizado al vivir/componer el texto biográfico personal.

Aunque, como ya se ha dicho, la experiencia religiosa de la Edad Moderna recurrió de continuo a la imagen y a la palabra hablada, la relación con lo impreso se hizo intensísima, hasta el punto de que podamos encontrar un Jesús/libro salido de las prensas como el que nos ofrecía Juan Eusebio Níremberg o el encendido elogio de la imprenta como «fuente de Reforma» de John Foxe. No obstante, los efectos de la tipografía sobre la circulación de ideas y textos religiosos con propiedad han de considerarse como una prolongación de la llamada revolución del papel que la imprenta redimensionó y llevó a sus últimas consecuencias.

En términos generales, la paulatina introducción del papel como soporte escriturario desde el siglo XIII facilitó enormemente la di-

fusión de textos, entre ellos los de carácter espiritual, así como la misma expresión de sentimientos de tal naturaleza, teniendo en cuenta que escribir sobre papel requería unas condiciones materiales y un aprendizaje más sencillos que los exigidos por la compleja escritura sobre pergamino. Manteniéndose aun tasas de analfabetismo elevadísimas, fue más fácil escribir por uno mismo y más común encontrar escritos, pues se desarrolló un sistema de copia manuscrita profesionalizado que logró responder a un mercado general de textos que poco tenía que ver con la imagen tópica del *scriptorium* monástico. En suma, es en un mundo de fluida producción y circulación de textos sobre papel y no sobre pergamino en el que hace su aparición la imprenta de Gutenberg.

Pero, sin duda, frente a este sistema de copia manuscrita, por más ágil que hubiera llegado a ser a finales de la Edad Media y por más que continuara siéndolo a lo largo de los siglos siguientes, la aparición de la tipografía de caracteres metálicos y móviles a mediados del siglo XV trajo consigo una nueva mecánica de producción de textos de hondas repercusiones sobre las prácticas de naturaleza religiosa.

En síntesis, de un lado, el llamado *ars artificialiter scribendi* supuso un aumento aún mayor del número de libros en circulación y una reducción del plazo en el que podían ser producidos, así como que éstos fueran, relativamente, más baratos. Conviene destacar, sin embargo, que este incremento del volumen de libros en circulación no derivó en una drástica reducción de las tasas de analfabetismo a escala continental, un fenómeno que, como mostró Carlo M. Cipolla, sólo empezará a producirse a gran escala con la paulatina llegada de la revolución industrial.

No obstante, la tipografía hubo de ayudar, sin duda, a la alfabetización. Rápidamente se imprimieron esos útiles principales del aprendizaje de las primeras letras que eran las cartillas, las cuales, por otra parte, contenían básicamente oraciones, pues se aprendía a leer al tiempo que a rezar. De ellas se hicieron innumerables tiradas con multitud de copias, quedando la cartilla, por antonomasia, como ejemplo del impreso de difusión masiva, reiterándose, además, las órdenes para que no se vendiesen por encima del precio tasado para que, como se señala en la *Nueva recopilación* castellana (Lib. 1, tít. 7, l. 30), las pudiese comprar la «gente pobre, cuyos hijos, como son niños, rompen muchas».

El papel mayor que la imprenta jugó en favor de la alfabetización fue el de convertir al libro en un objeto del todo cotidiano, se

ha dicho que casi trivial, cuya presencia llega a ser recogida incluso entre los bienes de personas que no podían leerlos por sí mismos. Como señaló Diego Hurtado de Mendoza y Vergara en 1633, las librerías, es decir, las bibliotecas, se habían hecho habituales hasta en los pueblos, «a donde ya no ay albañil que no las tenga y con asejo de pirámides, vidrios y caracoles».

Además, frente al mundo del traslado manuscrito, los libros copiados mecánicamente resultaban ser más iguales en su texto, pues respondían a un único original que, una vez compuesto, era estampado una y otra vez en las prensas tipográficas, hasta esos mil o mil quinientos ejemplares de que se componía la tirada normal de un impreso en, por ejemplo, el Siglo de Oro.

De otro lado, la posibilidad de contar con más libros de texto uniforme, con mayor rapidez y a menor precio, todo esto siempre en términos relativos, permitió concebir y desplegar de forma nueva tanto las tareas pastorales, incluidas las misionales, como las más cotidianas de administración eclesiástica, sin olvidar la publicística destinada a alimentar el encendido enfrentamiento entre credos distintos en el que se enzarzó Europa desde comienzos del siglo XVI.

Es bien conocido el hecho de que la rápida impresión de las *Noventa y cinco tesis* que Martín Lutero había hecho públicas en Wittenberg en 1517 fue un elemento que favoreció el impulso inicial del protestantismo, como también lo hicieron los resonantes escritos que el reformador alemán compuso a comienzos de la década de 1520 y que la imprenta difundió con extraordinaria eficacia.

De esta forma, Lutero se benefició enormemente de la fama que podía conceder la tipografía y llegó a convertirse en una auténtica celebridad, reconocible incluso físicamente desde el momento en que se decidió incluir una estampa con su retrato grabado en algunos de sus opúsculos. Así, por ejemplo, el embajador polaco Johannes Dantiscus podía escribirle a un corresponsal en 1523 (Cracovia, 8 de agosto) que, habiéndose acercado hacía poco desde Leipzig a Wittenberg para entrevistarse con el reformador, había encontrado que «Lutero tiene el rostro tal como aparece en los libros». Sólo con decir aquello era suficiente, pues tanto él como su corresponsal ya sabían cómo era el pontífice de Wittenberg a través de sus obras, de forma que Johannes Dantiscus en su entrevista con Martín Lutero, propiamente, lo había *re-conocido*.

Era la misma fama en vida, auténticamente moderna, que alcanzaron otros personajes de la época como Erasmo de Rotterdam, similar a la que, años después y por razones diversas, gozarían autores

como Tasso, Lipsio, Descartes, Malvezzi o Voltaire. Sólo la imprenta podía conceder en tan corto plazo de tiempo ese reconocimiento masivo a los autores cuyo nombre y cuya obra, si no su retrato, difundían por todas partes edición tras edición. De esta forma, se ha señalado con toda razón que la tipografía fue un elemento importante en la construcción de la figura moderna del autor, individual y plenamente reconocible por un amplio público.

Aunque queda por evaluar el impacto que la fortuna impresa pudo tener en la fama general de santidad de autores reconocidos, como Francisco de Sales, que acabaron siendo elevados a los altares no mucho después de su fallecimiento, las repercusiones sobre la literatura espiritual de la evidente progresión de la autoría durante la Edad Moderna fueron, sin duda, importantes. De un lado, redundó en la paulatina reducción en los libros religiosos de la anonimidad que había sido tan característica del libro medieval, aunque no su desaparición, en especial en obras de carácter heterodoxo que, pese a las normativas eclesiástica y civil, nunca dejaron de recurrir a ella, así como a los falsos pies de imprenta.

De otro, cabe encontrar escritores individuales que eran seguidos por un público que les era absolutamente devoto, hasta el punto de llegar a sustituirse en parte la demanda de textos en atención a su género (hagiografías, sumas de casos de conciencia, etc.) por la demanda de títulos de un autor en particular. Una figura como Luis de Granada, cuya extensísima obra fue ampliamente llevada a la imprenta y cuyas ediciones eran auténticos éxitos de ventas, constituye un buen ejemplo de esa nueva relación entre autores de literatura espiritual y un moderno público lector.

Sin embargo, no ha de pensarse que la imprenta, una novedad tecnológica, sirvió exclusivamente para la difusión de autores que también podríamos considerar innovadores. De hecho, como ha recordado Elizabeth Eisenstein, el conocimiento y la difusión de las grandes *auctoritates* clásicas y medievales se vieron reforzados por la aparición de la tipografía.

No hay que olvidar que ésta constituía una actividad mercantil y que sus primeros artífices pugnaban por hacerse con un lugar en el circuito ya existente de las copias manuscritas, modificando la forma de obtener copias, pero no los autores ni las obras que venían siendo copiadas. Así, los Padres de la Iglesia o los teólogos de la Escolástica medieval incrementaron aún más, podría decirse que multiplicaron, su presencia en el panorama intelectual europeo gracias a la imprenta.

De la misma forma, en sus planteamientos generales el enfrentamiento polémico entre distintos credos y sus propuestas de reforma que comenzó en el siglo XVI resultaba ser continuación de las disputas medievales entre expositores de textos. No en vano, de lo que se trataba era de defender, con el apoyo de una serie de *auctoritates* convenientemente buscadas, distintas tesis o proposiciones sobre la correcta *lectura* de la Biblia. Igualmente, en él es muy perceptible la huella del Humanismo filológico del Renacimiento en la preocupación por fijar de manera definitiva el texto de las sagradas Escrituras, depurando la memoria de la revelación divina de los errores de transmisión humana que se hubieran podido acumular con el paso de los siglos.

A esta tarea ímproba de restitución de los textos originales se entregaron generaciones de eruditos escriturarios cuya tradición es anterior a la fractura confesional del siglo XVI y que, como ha mostrado François Laplanche, se conjugó con la voluntad de ofrecer a los fieles cristianos la palabra divina en su estado más puro que surgía de la *devotio moderna*. Laplanche, a quien citamos en este punto, recuerda el elocuente dato de que, por ejemplo, la *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France* de Théodore de Bèze (Amberes, 1580) no hiciese coincidir el comienzo de la Reforma en la campaña de Lutero contra las indulgencias, sino en los trabajos eruditos de Erasmo de Rotterdam y de Johannes Reuchlin y sus propuestas de vuelta a los originales griego y hebreo de las Escrituras, respectivamente.

Todo ello condujo a que no sólo hubiera diferentes interpretaciones sobre el sentido de la Biblia, sino distintas propuestas sobre el que sería propiamente su texto canónico, a la par que, del lado protestante, también empezasen a existir variadas versiones en lenguas vulgares, empezando por la traducción de la Biblia al alemán que hizo Martín Lutero. De este modo, también encontraremos, entre otras, la políglota, pero no vernácula, Biblia Regia de Amberes promovida por Felipe II, la calvinista de Ginebra o la versión de Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra, de enorme importancia para el cristianismo en el mundo anglosajón a ambos lados del Atlántico.

La imprenta no supuso en modo alguno un cambio intelectual en el modo de argumentar en materias teológicas o religiosas, sino que, ante todo, intervino en la disputa haciendo posible la difusión masiva de esas versiones de las Escrituras que habían sido previamente confesionalizadas, es decir, vinculadas a una u otra confesiones, así como de las obras de polémica teológica en las que se intentaba refutar las proposiciones del credo opuesto. Por la propia

mecánica del *ars artificialiter scribendi*, confiar a la tipografía esos textos suponía poder difundirlos en condiciones muy favorables en cuanto a la cantidad de ejemplares disponibles, la rapidez en la que podían ser obtenidas las numerosas copias necesarias y a un coste de producción relativamente bajo, todo ello en comparación con los resultados que podría ofrecer para cubrir el mismo objetivo el sistema de copia manuscrita por más ágil y profesionalizado que fuese.

De esta forma, los talleres tipográficos instalados en ciudades como Ginebra, Leyden, Estrasburgo, París, Lyon, Amberes o Roma desarrollaron una extraordinaria actividad impresora que alimentaba de continuo el arsenal polemístico de las confesiones enfrentadas. Pero, no obstante, casi se puede decir que no hubo centro tipográfico que no contribuyera en mayor o menor medida a ese inmenso conflicto entre expositores de textos que, por otra parte, generaba un negocio realmente beneficioso.

Aunque a una escala mucho más pequeña que estos grandes centros productores de libros, resulta especialmente elocuente el caso de las imprentas que se instalaron en algunos colegios jesuíticos para proveer de *libros católicos* a los misioneros de su orden. En la llamada *Misión de Inglaterra*, por ejemplo, se llegó a instalar una tipografía clandestina no lejos de Londres que estaba activa a comienzos de la década de 1580, aunque mejor fortuna corrieron las que funcionaban en los colegios ingleses que la Compañía abrió en distintos lugares del Continente.

Las prensas del colegio de Saint Omer, en el Artois, por entonces en los Países Bajos meridionales, llegaron a experimentar con la curiosa práctica de publicar libros que no podían comprarse ni venderse y que se intercambiarían entre sí, después de leerlos, los recusantes ingleses a quienes estaban destinados. Tras este innovador sistema de difusión gratuita de impresos religiosos se encontraba el jesuita Joseph Creswell, quien había buscado el patronazgo de Felipe III para sufragar los gastos de aquella imprenta cuyas ediciones llevaban al frente el lema evangélico *gratis accepistis, gratis date* (Mateo 10,8) que indicaba su condición no venal a los criptocatólicos de Inglaterra.

4. CONFESIONALIZACIÓN, TIPOGRAFÍA Y UN PÚBLICO DE FIELES Y LECTORES

Merece la pena destacar aquí la importancia de la imprenta como instrumento del proceso uniformador por el cual se pretendía dotar

de coherencia interna a cada una de las confesiones, a la vez que servía para su definición externa al distinguirla de las otras, a su vez caracterizadas por el recurso a una serie de lecturas y otros textos *útiles* para distintos ritos y liturgias. Así, además de poder leer o no las Escrituras en lenguas vulgares, la pertenencia a uno u otro credos llevaría aparejado rodearse de una serie de libros bien diferenciados, de la *Institution de la religion chrétienne* de Calvino al anglicano *Book of Common Prayer*, pasando por las católicas Horas de Nuestra Señora o por un breviario romano.

Pierre Batiffol se hace eco del auténtico motín que se habría producido en la catedral de Zaragoza cuando los fieles no reconocieron el oficio de tinieblas de la liturgia del jueves santo y creyeron que «le chapitre était devenu huguenot»⁵. Lo que sucedía es que se estaba rezando por el nuevo breviario llamado de Santa Cruz, fruto de una reforma impulsada por Clemente VII y encargada a Francisco de Quiñones, cadenal de Santa Cruz, de donde toma el nombre con el que es conocido. Pensando en una recitación particular y no en su empleo en la solemne liturgia pública, el franciscano español había suprimido numerosas partes (antífonas, responsorios...), hasta el punto de que no resultaría reconocible por los fieles, que, según recoge Batiffol, habrían imaginado que los canónigos se habían hecho protestantes porque *rezaban* de otro modo.

La propuesta de Quiñones, aunque muy criticada por sus propios contemporáneos, nació del convencimiento de que era necesario ocuparse de los textos litúrgicos, cuestión que también salió a relucir en las sesiones de Trento. Siguiendo los preceptos conciliares sobre la necesidad de que todos los eclesiásticos rezasen, dijese y cantasen las horas y los oficios divinos «en una misma conformidad», Pío V ordenó que se fijase un texto canónico para los breviarios, diurnales, misales, calendarios, ceremoniales, horas y oficios de Nuestra Señora, intonarios, procesionarios o libros de canto para los que se reservaba en exclusiva el carácter de «romanos». Es lo que en el mundo español se conoció como el *Nuevo rezado* por el que se imponía en general el uso de aquellos nuevos útiles litúrgicos y se prohibía la libre circulación de textos de esa naturaleza en la monarquía de los

5. «C'est dans ces circonstances qu'à Saragosse le peuple ne reconossait plus l'office des ténèbres du jeudi saint, et croyant sans doute que le chapitre était devenu huguenot, éclata en émeute dans la cathédrale même, et manqua faire un autodafé des chanoines et de leur nouveau bréviaire», Pierre Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris: A. Picard et fils, 1893, p. 227.

Austrias hispanos, concediendo Felipe II el privilegio de su comercio con Indias al monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

Por tanto, de un lado se recurría a la imprenta para garantizar-se textos *de una misma conformidad*, lo que resultaba esencial para la buscada definición dogmática de quienes querían volver a cristianizar a los cristianos y conducir sus conductas. Para ello, se recurría a las prensas tipográficas, único medio de garantizar la uniformidad de los textos y de suministrarlos en el número suficiente para, por ejemplo, abastecer a las Indias españolas. Pero, de otro lado, al mismo tiempo se recurría a un sistema privilegiado de licencias de impresión y comercio que permitiese controlar la producción de los libros y su circulación, con lo que se reafirmaba el control de los textos litúrgicos.

Pero la imprenta también podía servir para uniformizar, además de la liturgia, importantes labores propias de la cura de almas, haciendo imprimir los preladados cartas pastorales, íntimas y otros textos destinados a los rectores, vicarios o curas de sus diócesis. Por ejemplo, Cristóbal de Rojas y Sandoval ordenó la impresión, siendo obispo de Córdoba en 1567, de unos *Interrogatorios y preguntas [...] por los cuales examinarán los confesores deste Obispado los oficiales dél que confessasen*. De esta forma, los sacerdotes disponían de, digamos, exactamente la misma batería de preguntas a la hora de realizar las confesiones en la diócesis cordobesa, garantizándose, así, una política de disciplinamiento social concorde a los dictados tridentinos mediante la igualdad característica de las copias impresas.

Dicha igualdad era mucho más difícil de conseguir por medio de traslados manuscritos, que podían ser alterados en cada nuevo acto de copia. Consciente de la mutabilidad propia del manuscrito, de indudable valor en otras esferas de la expresión religiosa, pero reprochable allí donde se requerían textos uniformes, Teresa de Jesús reclamaba la necesidad de imprimir las constituciones de su orden «porque andan diferentes y hay priora que —sin pensar hace nada— quita y pone cuando las escriben lo que le parece», según dice en una carta a Jerónimo Gracián de 1581 (Palencia, 21 de febrero).

Asimismo, como hicieron otros poderes de la época, también se recurrió a la tipografía para el despacho cotidiano de materias eclesiásticas, imprimiéndose poderes, mandamientos, declaratorias y demás instrumentos necesarios para la administración diocesana, en los que sólo se dejaban en blanco los espacios destinados a identificar los elementos circunstanciales (quién, qué, cuándo, dónde, etc.) que habían de ser cumplimentados a mano en cada caso, mientras

que las cláusulas generales, iguales en todos los documentos, aparecían impresas. De un testimonio de comunión pascual a la regla de una orden pasando por un poder para ser presentado ante un tribunal eclesiástico o unas horas marianas, fue dado a la imprenta todo aquel texto del que se precisasen copias conformes, es decir iguales, y, además, en gran número.

Especial importancia cabe adjudicar a la paulatina aparición de un tipo muy específico de cartas pastorales, apenas hojas volanderas, que los preladados hacían imprimir para el conocimiento de los fieles de sus diócesis. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVII fray Alonso de Santo Tomás hizo imprimir distintas de estas cartas pastorales destinadas a sus feligreses del episcopado de Málaga y en ellas comunicaba y hacía públicas todo tipo de informaciones, convocándoles a rezar para poner fin a una sequía, para pedir perdón por el castigo divino que se veía tras un temblor de tierra o para dar gracias por el desenlace de algún episodio de las armas *cristianas*. Ese tipo de cartas pastorales indican la emergencia de una forma pretendidamente directa de comunicación entre pastores y fieles a través de la imprenta, aunque muchos de ellos sólo pudieran acceder a su contenido oyéndolas leer en voz alta.

En suma, el impreso se convirtió en instrumento esencial para mantener las polémicas confesionales entre reformas, así como para la propagación de la fe en el interior de las diferentes comunidades de creyentes (católicos, luteranos, calvinistas, etc.) resultantes de dicho enfrentamiento. Al mismo tiempo, la tipografía afectó a la literatura de naturaleza religiosa al permitir la creación de un público de lectores laicos verdaderamente moderno, el cual sin distinción de condición social, sexo, edad, lugar e, incluso, tiempo, pudo disponer de un número de libros cada vez mayor y más uniforme.

Bien a través de lecturas comunitarias en voz alta, que permitían trasladar el conocimiento de los textos a los iletrados, bien a través de la lectura individual en silencio, ese público de lectores laicos pudo satisfacer su necesidad de literatura espiritual en mejores condiciones que las que hasta entonces había llegado a conocer.

Sin duda, las prensas tipográficas encontraron en ese público un enorme mercado que permite hablar de un auténtico negocio editorial del libro de carácter espiritual. Pese a iniciativas como la de los libros gratuitos del colegio inglés de Saint Omer, el libro religioso se convirtió en una mercancía más, de modo que impresores y libreros pugnaron por hacerse con el mejor lugar posible en ese mercado, sin duda, boyante, mediante la captación de autores, el suministro con-

tinuo de novedades, el impulso dado a las traducciones a la lengua vulgar, la variación de formatos e, incluso, la fijación por escrito de formas devocionales que, en principio, eran consideradas propias de los iletrados.

Los impresores de la Edad Moderna no sólo se dedicaron a imprimir libros, sino que también prestaron sus prensas tanto para la realización de cedulones o carteles que se colocaban expuestos en paredes y lugares públicos (edictos, tesis, convocatorias para determinados cultos, etc.) como para la edición de lo que en el Siglo de Oro se llamaban receterías o menudencias.

La difusión alcanzada por este último tipo de impresos menores fue enorme, pues su comercialización no se limitaba a las librerías fijas, sino que se hacía de forma ambulante y por personas de cualquier condición. Por ejemplo, en el *Fructus sanctorum y quinta parte del Flos sanctorum* de Alonso de Villegas se cuenta que Juan de Dios dedicó el dinero que había ganado trabajando como peón en Gibraltar a la compra de «ciertos libros de menudencias y cartillas con algunas estampas, para tornar a vender», cosa que hizo «de unos lugares a otros» hasta que llegó a Granada, lugar del encuentro con Juan de Ávila que supondría la *mudanza* de la vida del hospitalario.

No pocos de esos impresos menores, apenas una hoja estampada en folio o cuartilla, guardaban relación con usos devotos muy extendidos pese a que el Santo Oficio de la Inquisición los vigilaba con especial cuidado por si escondían prácticas supersticiosas. Se trataba, ante todo, de oraciones y de series de nombres de santos, nóminas con propiedad, que ni siquiera era preciso leer, pues su efecto benéfico y protector se obtendría con sólo tocarlas en un momento de aflicción, enfermedad o peligro de muerte o, sin más, llevándolas sobre el cuerpo, normalmente al cuello.

Existentes desde antiguo y no sólo presentes en el mundo de los iletrados, este tipo de escritos en los que lo taumatúrgico de las reliquias se mezclaba con la magia del contacto de los talismanes, empezaron escribiéndose en cultres de pergamino o en cédulas de papel, pero algunos impresores acabaron por incorporarlos a su particular catálogo de productos tipográficos.

De esta forma, buscando atraerse un amplio mercado que quizá no leía libros, pero que sí consumía esta clase de *papeles*, la imprenta nos ha permitido conocer algunas prácticas devocionales, en principio, no oficiales, al tiempo que sirvió a que su difusión fuese aún mayor. No obstante, es importante insistir en que el aura mágica que envolvía a ciertos escritos no se limitó exclusivamente al mundo de

los iletrados, pues también es posible encontrar testimonios de este tipo de prácticas en los mismísimos ambientes de Corte.

Por ejemplo, la llamada *Oración de san León papa*, que impresa o manuscrita protegía contra todo tipo de males a quienes la llevaran sobre sí, se puede encontrar tanto entre los bienes de Juana de Austria, princesa de Portugal, o en los del infante don Miguel, nieto de los Reyes Católicos, como en poder de artesanos iletrados. Por no entrar en la práctica, tan común hasta comienzos del siglo XX, de colgar al cuello de los niños algunos pasajes de los evangelios para protegerlos, en especial en el momento de destetarlos, algo que Pedro de Luján recomienda a las madres en sus *Coloquios matrimoniales* (Sevilla, 1550) en sustitución de la extendida costumbre de colgarles una cartilla, sin duda por las oraciones que éstas contenían.

Según el maestro impresor seiscentista Juan Serrano de Vargas, quien denunció a la Inquisición el comercio de esta clase de textos en uno de sus memoriales publicado por Mercedes Agulló, ciegos y buhoneros eran los responsables últimos de este tráfico en el que se mezclaban oraciones con relaciones de milagros, reliquias falsas e indulgencias fraudulentas. Sin olvidar que inculpa también a algunos de sus codiciosos compañeros impresores de Andalucía de ese lucrativo comercio de lo que, a su juicio, no eran más que supersticiones.

Para Serrano de Vargas algunos rústicos iletrados (idiotas) compraban los tales *papeles* porque los veían impresos, lo que les hacía creer a pies juntillas en su eficacia. Y, así, «tienen por cierto que traíendo consigo tales papeles no morirán muerte subitania ni padezerán en poder de justicia ni les podrá hacer mal ni el fuego ni se pueden condenar y otros muchos millares de disparates semejantes de questán llenos todos los pueblos medianos y pequeños donde los idiotas abraçan y tienen semejantes papeles como por reliquia donde hacen su gasto».

Merece la pena destacar esa curiosa observación que hace el maestro sevillano sobre que los iletrados creían en la eficacia de los papeles sólo porque estaban impresos. Ese juicio nos permite evocar los efectos que en los lectores produce la forma impresa por sí sola y que en este caso era recibida como fehaciente garantía de veracidad, cuando, de hecho, la mayor parte de la recetería y menudencias que vendían ciegos y buhoneros no estaría autorizada por la Iglesia.

La ya mencionada transformación práctica de los textos de naturaleza religiosa en mercancía una vez que pasaban por las prensas

tipográficas hacía que los impresores, los libreros o los particulares a cuyas expensas se costeaba su edición ganasen un protagonismo capital no sólo en su venta, sino también en su propia realidad material y formal, anteponiendo su criterio, en su caso, incluso al de los autores. Buena parte de éstos perdía el control directo sobre sus obras cuando para sufragar los gastos de su edición, que, en principio, corrían por cuenta de los autores, vendían, ante todo, a impresores o a libreros las licencias de impresión que les habían sido concedidas por los poderes civiles.

Por ejemplo, en una carta a Cranevelt (Oxford, 25 de enero de 1524), Juan Luis Vives, a propósito de la aparición de su *Institutio foeminae christianae*, se quejaba amargo de los títulos con los que se hacían públicas algunas de sus obras. El humanista valenciano aseguraba que eran los libreros quienes acababan por poner el título definitivo a sus escritos y que los lectores eran, así, defraudados cuando al leer su contenido «lo encuentran todo tan distante de lo que el título prometía». Para él «los libreros sólo buscan su interés y tal vez el libro tenga más venta por el señuelo de su título; pero las más de las veces lo encuentran más ruin una vez que lo han leído y yo quedo en peor situación».

Desde luego, los impresores fueron responsables de la confección de las tablas e índices remisivos de muchas de las obras que pasaban por sus talleres tipográficos, influyendo de esta manera no en el contenido textual del libro, pero sí en su posible consulta, lo que equivale a decir en su forma de recepción. Sin duda, esto sucedería con los lectores de aquellos *Tratados y sermones de la limpia Concepción de Nuestra Señora. Tomo segundo* en el que se incluyó el de Miguel Ruiz de 1615 y cuyas profusas tablas, hasta seis distintas, permitían consultar de forma unitaria lo que, en principio, eran una decena de obras independientes. Igualmente, algunos impresores se ocuparon de su división en partes o capítulos que podían no coincidir con los originales y que, sin duda, determinaban la relación de los presumibles lectores con el texto.

En su excelente *La bibliografía y la sociología de los textos*, Donald Mckenzie, a quien seguiremos en este punto, se ha ocupado de analizar la postura que John Locke adoptó ante la costumbre que habían introducido los impresores ingleses de presentar el texto de las sagradas Escrituras en versículos separados. Lo hizo en su *An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles. By Consulting St. Paul himself*, publicado en 1707, cuando Locke ya había fallecido.

Para el pensador inglés las *Epístolas* paulinas aparecían impresas de forma tan fragmentaria que habían acabado por resultar ininteligibles para los lectores, incluso para los cultos, porque esa presentación tipográfica les hacía perder, a su entender, toda su coherencia original. Por contra, consideraba que los textos bíblicos deberían ser editados de forma que se reconociesen *visiblemente* como discursos continuados, cuya racionalidad pudiese ser seguida sin el obstáculo que suponía su práctica reducción a aforismos que, incoherentes en su forma impresa, se creería carentes de ilación en el original. Lo que es más, John Locke aseguraba que esa reducción a simples sentencias o aforismos *desmigados* de los textos sagrados facilitaba su manipulación por parte de diferentes iglesias o sectas rivales que, así, los empleaban como comodines en su propio beneficio, haciendo decir a las Escrituras aquello que más les interesaba en cada momento.

Junto a este sutil efecto de la composición tipográfica sobre la recepción de las obras impresas, existía otro peligro potencial, aunque no fuese querido, en el paso de un texto por las prensas, y éste era que en él se deslizasen errores de impresión. Esas erratas que en el Jesús/libro de Juan Eusebio Niéremberg eran asimiladas a los pecados de los hombres.

Ya se ha señalado que la mecánica impresa hacía posible la obtención de numerosas copias, en principio, iguales de un mismo original, lo que hacía que el recurso a la tipografía fuera especialmente indicado para las tareas normalizadoras que buscaba la confesionalización y en las que se exigía *conformidad*. Sin embargo, si se ha deslizado una errata en la forma original que se ha compuesto en la imprenta y que se estampa una y otra vez, ese error es, de la misma forma mecánica y ciega, repetido en todas las copias.

Para reducir los efectos de esa difusión masiva de errores en los textos impresos se recurrió a la fe de erratas que alertaba a los presumibles lectores sobre su existencia y se ordenó una serie de controles de las obras una vez impresas por parte de correctores, presentes tanto en los talleres tipográficos como, en el caso castellano, en el Consejo Real, sin cuyo refrendo no podrían venderse los libros nuevamente editados.

La presencia de erratas en las ediciones de las sagradas Escrituras o en obras de carácter litúrgico o devocional preocupó muy especialmente, temiendo que los textos corruptos pudiesen inducir a error a los lectores y que los empujasen a prácticas equivocadas o creencias heréticas. Por ello, en la *Introducción y origen del arte de*

la imprenta y reglas generales para los componedores de Alonso Víctor de Paredes, de hacia 1680, y uno de los mejores tratados de tipografía práctica compuestos en la Europa moderna, se recomienda ardientemente la conveniencia y necesidad de que en las imprentas hubiera, además de diccionarios latinos, una Biblia sacra «para cotejar si alguna duda se ofreciere en los lugares que se traen della, si están bien o mal escritos».

Quizá el caso mejor estudiado de aparición de erratas en este tipo de textos sea el de la Biblia del rey Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra, cuyas numerosas ediciones han sido escrutadas con el máximo cuidado desde el mismo siglo XVII.

Ya en 1659 William Kilburne presentó ante el Parlamento de la *Commonwealth* inglesa un alegato en contra de las «erroneous Bibles» que estaban circulando y calculó que había miles de «dangerous errors» en aquel monumento de la erudición escrituraria que era considerado por muchos como la única versión autorizada en la que encontrar la verdadera palabra de Dios. Algunas de las erratas de imprenta de la Biblia del rey Jacobo cambiaban por completo el sentido del texto, como ese «Then cometh Judas» por «Then cometh Jesus» de *Mateo* 26,36 que figura en la edición de 1611, aunque, quizá, la más célebre sea la que se deslizó en *Éxodo* 20,14 cuando, en una edición de 1631, al enumerar los mandamientos se imprimió «Thou shalt commit adultery» sin que en el versículo se llegara a componer el necesario «not» que daba sentido correcto a la prescripción bíblica.

Carlos I Estuardo ordenó la inmediata recogida y destrucción de los ejemplares *pervertidos* de la que ha pasado a llamarse *Wicked Bible*, a la que habría que añadir también la *Unrighteous Bible* de 1653, en la que el texto de *I Corintios* 6,9 rezaba que serían los injustos quienes heredarían el reino de Dios. Pero, sin duda, la más elocuente de las erratas de los impresores que quepa encontrar se halla es esa Biblia londinense de 1702 en la que en *Salmos* 119,161 se puede leer «Printers have persecuted me» por «Princes have persecuted me».

Ni que decir tiene que las erratas no distinguieron entre protestantes y católicos a la hora de *perseguir* a los textos desfigurándolos. Entre los numerosos ejemplos de errores tipográficos en impresos de autores católicos bastará con recordar esa, demoledora, «confusión admirable de la fe» que aparecía rampante en el *Tratado de la excelencia del sacrificio de la ley evangélica* de Diego de Guzmán, publicado en Madrid en 1594. Y, por volver al sermón sevillano de Miguel Ruiz que hemos recordado al principio de este capítulo, en una de sus

aprobaciones se puede leer que había sido pronunciado «en 15 de mayo de 1915 años».

En la imprenta hispana, aunque algunos aseguraran que se trataba de una conjura herética para confundir a los más fieles creyentes, muchas de las erratas se debían, simplemente, a que los encargados de componer tipográficamente los textos no conocían el castellano o, acaso, lo malhablaban.

Como se sabe, muchos de los libros impresos en esa lengua durante los siglos XVI y XVII salieron de talleres localizados en Lyon, Venecia o Amberes y otras ciudades de los Países Bajos meridionales. Así, en los ejemplares de *Quis dives salvus. Cómo un libro se puede salvar*, la traducción de la obra de Salviano de Marsella que fue impresa en 1620 por Ricardus Britannus en Saint Omer, se puede leer: «Benigno lector, avréis de perdonar estas y otras Erratas que hallárades porque los oficiales que imprimieron el Libro no entendían la lengua».

Por su parte, muchos de los que trabajaban en España eran de origen extranjero, ante todo venidos de Francia y de Flandes, siendo el francés una lengua que se dejaba oír con enorme frecuencia en las imprentas peninsulares. Esa condición foránea levantó toda clase de sospechas y, como ha estudiado Clive Griffin, un buen número de oficiales de imprenta extranjeros acabaron siendo procesados por el Santo Oficio de la Inquisición, siempre tan atento a la producción y circulación del libro como, al mismo tiempo, dependiente de él.

5. CENSURAS Y LECTURAS: MODOS DE LEER LIBROS BUENOS Y MALOS

Una de las *utilidades* que, a la postre, podría reconocerse al impreso era, precisamente, que permitía establecer a las iglesias o a los poderes civiles un cierto control de la producción de libros, al menos en mejores condiciones que las que ofrecía el disperso, atomizado y plural sistema de traslados manuscritos. Esto se debía a las características del propio proceso de obtención de copias impresas que, en principio, obligaba a disponer de tipos y prensas, así como de algunos operarios que fueran prácticos en un arte que exigía un aprendizaje prolongado y nada fácil.

Aunque fuera posible tirar textos en imprentillas ambulantes o de particulares, lo cierto es que la mayor parte de la producción de

libros impresos pasaba por talleres tipográficos establecidos que ca-bía, al menos, intentar controlar y hacia los que se dirigirían los ori-ginales para su impresión. Desde luego, es también cierto que im-primir una obra considerada heterodoxa aumentaba su, digamos, peligro, pues se incrementaba de forma enorme el volumen de ejem-plares en circulación y, por tanto, las posibilidades de difusión de los supuestos errores que contendría.

En suma, la mecánica tipográfica venía a favorecer la posibilidad de establecer una censura de los libros anterior a su edición, impo-niendo las autoridades eclesiásticas y civiles, pues la materia de im-plantas caía dentro de su jurisdicción, un complicado proceso por el que se controlaría el libro antes de su paso por la imprenta.

Por ejemplo, Jean-François Gilmont describe cómo en Ginebra se estableció, en 1539, que ningún libro podría ser impreso sin la previa autorización del *Conseil* de la ciudad. Un año después, se or-denaba que el *Conseil* tendría que recibir copia tanto de los manus-critos que fueran a imprimirse como un ejemplar de todos los títu-los que se editasen. En 1559 se dictó un edicto por el que cada manuscrito debía ser censurado por varios *ministres* antes de su pu-blicación, sancionando la que, por otra parte, había sido práctica ha-bitual desde 1539.

Si, ahora de parte católica, consideramos los pasos necesarios para la publicación de un libro común en Castilla durante el Siglo de Oro encontramos que era necesario obtener un privilegio y una licencia reales de impresión, que concedía el Consejo de Castilla no sin antes haber *aprobado* el original y comprobado que no contenía ninguna proposición contraria a la fe católica, a la majestad o a las buenas costumbres. El privilegio y la licencia garantizaban que la justicia real, por lo normal durante un período de diez años, perse-guiría a quien imprimiera aquella obra sin autorización de quien los hubiera obtenido, por lo general, aunque no siempre, el autor del original. Igualmente, los autoridades eclesiásticas concedían en pa-ralelo otra licencia por la que también se *aprobaría* la obra que iba a publicarse.

Los originales aprobados para la impresión eran firmados en todas sus hojas por un oficial del Consejo a fin de que no se pu-dieran introducir modificaciones en el texto que pasaría por las prensas. Una vez compuesta, la obra y el original deberían volver al Consejo de Castilla, donde el texto que había sido efectivamen-te impreso se cotejaría con el que había sido inicialmente aproba-do, sometiéndose a una corrección de erratas, que se añadía a la

que ya se habría realizado en la imprenta, y se fijaría el precio o tasa al que se podría vender públicamente. Sólo entonces el nuevo libro estaría oficialmente en disposición de empezar a circular y conver-tirse en lectura.

Este sistema de control previo no era del todo eficaz. En primer lugar, la circulación de traslados manuscritos quedaba de hecho al margen del sistema basado en la obtención de privilegios y licencias reales y, como ya se ha dicho, se siguió recurriendo a las copias ma-nuales con posterioridad a la aparición de la imprenta con relativa profusión. Sin duda, la heterodoxia encontró en los traslados ma-nuscritos una forma de difusión, no tan masiva como la que podía ofrecer la tipografía, pero de contrastada eficacia para burlar censu-ras. Por ejemplo, en el mundo del catolicismo romano laicos que no sabían latín, en especial mujeres, pero que estaban deseosos de leer las sagradas Escrituras, hubieron de recurrir a versiones vulgares ma-nuscritas de aquellos textos para satisfacer su aspiración espiritual.

En segundo lugar, se conocen numerosos casos de obras cuyo texto fue modificado en las propias imprentas incorporando los ha-bituales añadidos o remisiones, por no hablar de otros que no lle-vaban fe de erratas. Igualmente, en tercer lugar, toda suerte de im-presos menores, por ejemplo alegaciones fiscales de juicios entre particulares o muchos de los papeles de menudencias o recetería, circularon sin que se les exigiera pasar por todos estos trámites.

En términos generales, no obstante, un libro impreso en el Siglo de Oro, fuera profano o religioso, debía contar con privilegio, li-cencias, aprobaciones, tasa y fe de erratas, a las que se solía añadir alguna dedicatoria, en muchas ocasiones a algún noble o personaje de importancia. Consideremos, por ejemplo, la estructura textual del *Tratado de la virtud santa en sabia y humilde labradora*, una cu-riosa obra en *carta abierta* que el capitán e indiano Juan Suárez de Gamboa publicó en la imprenta madrileña de Luis Sánchez en 1625:

[1] *Portada* con pie de imprenta.

[2] Suma del *privilegio* y de la *licencia* despachados por la escribanía de cámara del Consejo de Castilla. Aranjuez, 6 de mayo de 1625.

[3] Suma de la *tasa*. Madrid, 10 de junio de 1625.

[4] *Fe de erratas* del licenciado Murcia de la Llana. Madrid, 7 de ju-nio de 1625.

[5] *Aprobación* del doctor Paulo de Zamora, cura de San Ginés. Madrid, 13 de abril de 1625.

[6] *Aprobación* del ordinario doctor Juan de Mendieta, vicario ge-neral de la Villa de Madrid. Madrid, 15 de abril de 1625.

- [7] *Censura* del padre fray Diego de Campo, calificador del Consejo Supremo de la General Inquisición y examinador del arzobispado de Toledo. Madrid, 26 de abril de 1625.
- [8] *Dedicatoria* de Juan Suárez de Gamboa a don Rodrigo Pacheco y Osorio, marqués de Cerralbo, presidente de la Real Audiencia de México. Madrid, 10 de junio de 1625.
- [9] *Prólogo* al cristiano y católico lector.
- [10] *Tabla* de las cosas notables.
- [11] *Carta abierta* fechada en Madrid, junio de 1625. Texto de 104 folios.
- [12] *Oración*.

Como se ve, el cuerpo del texto principal podría decirse que va materialmente escoltado por todo tipo de paratextos (aprobaciones, censuras, fe de erratas, privilegio, licencias) que, desde un principio, servirían para proclamar la palmaria ortodoxia del nuevo título que empezaba su carrera pública.

Cosa bien distinta a la censura previa, como ha estudiado con el mejor criterio Manuel Peña, era la vigilancia de la lectura de libros ya en circulación o de los que pudieran importarse. Para ellos se estableció un variado sistema inquisitorial que iba de las visitas de librerías al control de las aduanas pasando por la presentación de denuncias ante el Santo Oficio y la periódica confección de índices de libros cuya lectura se prohibía *in totum* o se permitía sólo después de haber sido parcialmente expurgados.

Presentar una denuncia ante la Inquisición porque se había encontrado alguna proposición supuestamente errónea en un libro llegó a considerarse una obligación de todo buen cristiano, objetivo último de la interiorización confesional que pretendía convertir a los individuos en los disciplinados garantes de la ortodoxia. Incluso hubo algún lector, como Juan Vázquez del Mármol en 1612, que proclamaba, no sin orgullo, poseer una rara capacidad para advertir si en lo que estaba leyendo había algo contrario a la fe, asegurando que, desde que se publicó en Valladolid en 1554 el «catálogo de libros reprobados por el Santo Oficio», siempre leía con los ojos puestos en los *índices* inquisitoriales.

Es cierto que Vázquez del Mármol unía a su condición de eclesiástico la de haber ocupado durante treinta años el cargo de corrector real de libros impresos en el Consejo de Castilla, lo que, sin duda, tenía mucho que ver con esa particular *devoción* suya por descubrir proposiciones erróneas o escandalosas. Sin duda, fue un extraordinario lector culto, incluso bibliófilo erudito y anticuario, lo

que no estaba reñido con que denunciara libros ante el Santo Oficio, de la misma forma que José de Sigüenza podía encargarse de expurgar libros en El Escorial y, al mismo tiempo, cuidar de su biblioteca o escribir la magnífica crónica de la orden jerónima y Benito Arias Montano podía confeccionar el índice de los Países Bajos y preparar ese monumento de la erudición escrituraria que fue la *Biblia Regia* de Amberes.

En cualquier caso, confeccionar un *Índice de libros prohibidos*, o expurgar una biblioteca, exigía una erudición más que considerable, pues era preciso conocer una multitud de autores, títulos y ediciones. En esto merece la pena recordar que incluso se llegó a proponer al Santo Oficio la creación de una biblioteca en Madrid, imaginamos que secreta, donde estuvieran todos los libros sobre los que pesara alguna forma de prohibición, censura o expurgo⁶.

Los índices reprobatorios no se libraron de recibir críticas, tanto por el enorme esfuerzo que suponía su realización como por sus incongruencias y los frutos que parecían derivarse de ellos. Elizabeth Eisenstein ha recordado cómo los índices romanos del xvii eran rápidamente consultados por los impresores holandeses en busca de obras que imprimir con destino a lectores católicos, pues, de algún modo, aparecer en el *Index* suponía un atractivo muy especial hacia el que se dirigía su atención el público. Algo parecido venía a reconocer un anotador del *Índice* de 1632 cuando, a propósito de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, señaló: «Dichosa Celestina, tan celebrada en este expurgatorio. Aquí dos vezes, otras dos pág. 234, una en *Calixto y Melibea* y otra allí col. 2 en Celestina i la quinta página 398 en Fernando de Rojas».

El propio Juan Vázquez del Mármol, sobre cuya ortodoxia católica no debería dudarse, se quejó de las imprecisiones de los índices e hizo notar que algunos de sus mandamientos sobre expurgos eran tan poco claros que confundían más que ayudaban a hacer la enmienda que se ordenaba o, incluso, que eran abiertamente incorrectos. Así por ejemplo, a propósito de los *Dialoghi* de Sperone Speroni, escribe que se ordenaba: «El capítulo de la usura, fol. 66 que comienza variamente in diverse luoghi y acaba sani & salvi conseruano. Se quite todo»; sin embargo, desesperado, tenía que anotar: «Este libro no va por capítulos, sino por diálogos y ninguno ay de la usura ni yo hallo en mi libro que emendar».

6. Biblioteca Pública Distrital de Évora, Ms. Cod CVIII/2-12-a. La propuesta está firmada en Madrid, a 22 de noviembre de 1650.

Ésta, una de las raras noticias que testimonian el uso concreto de los índices por parte de sus particularísimos lectores, nos recuerda que el *Index* era también un libro que debía ser leído y consultado, en suma, recibido. Su función se cumplía cuando miles de manos expurgaban, en cualquier lugar y en tiempos sucesivos, aquellos pasajes sobre los que pesaba una censura y, en ese sentido, es un instrumento cuya eficacia reposaba plenamente sobre la multiplicidad de copias idénticas que propiciaba la mecánica tipográfica. Así, gracias al contrato de edición del *Index et catalogus librorum prohibitorum* llamado del cadenal Quiroga (Madrid, 1583) se sabe que se estipuló la impresión de más de seis mil copias de la obra, con lo que se esperaba que pudiera distribuirse de forma masiva.

A algunos ejemplares conservados de estos índices se les tuvieron que añadir de forma manuscrita los mandamientos relativos a expurgo o prohibición de libros que iban apareciendo con posterioridad a la edición del último publicado y que, por tanto, no podían figurar en él. Asimismo, se conservan memorias manuscritas en las que se hace relación de los autores y títulos sobre cuya lectura había recaído alguna de las mencionadas formas de censura total o parcial y que el Santo Oficio iba dando a conocer a través de edictos particulares.

Un caso especialmente interesante es el del *Novissimus librorum prohibitorum et expurgatorum index pro Catholici Hispaniarum Regis Philippii IV*, o *Índice* de fray Antonio de Sotomayor. Al haberse publicado en Madrid en 1640, no pudo hacerse eco, por ejemplo, de los escritos de los restauradores portugueses partidarios del duque de Braganza. Sin embargo, una *Memoria de los libros i papeles mandados recoger, prohibir i expurgar después de la publicación del Expurgatorio del año 1640*⁷ nos permite saber que se prohibió la circulación de obras como el *Antipelargesis ibero* (La Rochela, 1642) o la *Restauração de Portugal prodigiosa* que corrió bajo el nombre de Gregorio de Almeida (Lisboa, 1643). Igualmente, se prohibieron obras relacionadas con la *revolta* catalana, como el *Építome* de Gaspar Sala, pero también la *Noticia universal de Cataluña* y *De la potestat secular en los eclesiastichs* de Narcis Peralta (Barcelona, 1646), pues sus autores andarían «abonando la revelión del dicho Principado y animando a ella como cosa justa y santa»⁸.

7. Biblioteca Universitaria de Valencia, Ms. 70³⁴³.

8. Cito por una copia del edicto inquisitorial impreso, fechado en Toledo a 23 de octubre de 1653. Biblioteca Pública Distrital de Évora, Ms. Cod CVIII/2-12-a.

Como muestran estos ejemplos, las prohibiciones inquisitoriales sobre libros también fueron empleadas en beneficio de la autoridad monárquica, en este caso de la de Felipe IV amenazada por las rebelión de portugueses y catalanes. El edicto de 1653 del que entresacamos la referencia a la pretendida injusticia y falta de santidad de la *revolta* venía acompañado de un amenazador «Nadie le quite. Pena de excomunión mayor», pues se trataba de uno de esos carteles impresos que se exponían públicamente para el conocimiento general y que también constituirían materia de lectura.

En aquel *Tratado en carta abierta* de Suárez de Gamboa, que habíamos visto editarse tan provisto de garantías, se presentaba a la lectura general la figura de una labradora iletrada a la que el capitán habría servido como secretario de cartas durante unos meses, pues la campesina no podría leer las que recibía ni escribir a sus devotos seguidores. Lo extraordinario de su vida y de su doctrina espiritual le habría llevado a recoger sus enseñanzas y a darlas a la imprenta para el conocimiento general de «muchos presumidos en la ciencia del humano estudio».

Como hemos dicho, una vez que el libro salía de las imprentas podía convertirse en lectura, entrando en un nuevo circuito en el que los libros se compraban, se regalaban, se intercambiaban en préstamo, se alquilaban o, simplemente, se oían leer. De algunas de esas lecturas podrían surgir nuevos textos que, a su vez, quizá acabarían convirtiéndose en originales para la imprenta, notas apuntadas en cartapacios de lugares comunes o en escolios y marginalias que se hacían sobre el mismo texto que se estaba leyendo.

En su *Autobiografía*, Giambattista Vico nos ha dejado un precioso testimonio de una práctica de lectura culta que pasaba por leer hasta tres veces «a los más cultos escritores». Con la primera lectura intentaba «comprender la unidad de cada composición»; con la segunda, «ver los comienzos y el desarrollo de las cosas»; y con la tercera, por último, «recoger las bellas formas del concebir y del expresarse»⁹. El napolitano añade que no trasladaba sus notas de lectura a los habituales cartapacios, sino que «anotaba sobre los mismos libros» a medida que los iba leyendo.

Ir asentando en un cartapacio, normalmente por lugares comunes ordenados alfabéticamente, las notas de las sucesivas lecturas era

9. Cito la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* por la edición y traducción de M. González García y J. Martínez Bisbal, Siglo XXI, Madrid, 1998.

una práctica consolidada entre los lectores cultos de la alta Edad Moderna. Por ejemplo, el citado Juan Vázquez del Mármol leía de esta manera, como se deja ver en sus distintos cartapacios de *Notata* que se nos han conservado.

Esta práctica convivía con la de *marginar*, como se decía en castellano, las obras con escolios y pequeñas glosas o, simplemente, con marcas que indicaban la importancia o el interés de determinado paso. Gracias a su biógrafo Francisco de Villagrasa, sabemos, por ejemplo, como ésta era la manera de leer que había seguido el erudito Juan Bautista Pérez en la segunda mitad del siglo XVI. Así, en la *Antigüedad de la iglesia catedral de Segorbe y catálogo de sus obispos* (Valencia, 1664) se describe que el prelado se recogía en su estudio, donde parecía que no leía, sino que devoraba los libros, lo que salía a relucir en que «todos los de su copiosa librería estaban notados, marginados y lineados».

La relación del lector con lo leído que se derivan de estas dos formas de *how read*, por emplear el término que ha acuñado la historiografía anglosajona, es distinta. El uso del cartapacio entresaca noticias o frases de las obras que se van leyendo y, de alguna manera, las desmenuza en sentencias que podrían volver a ser utilizadas en un futuro sin necesidad de volver a consultar el libro del que provienen. De esta forma, el lector se convertía en autor de su propia y particular colección de tópicos, una suerte de compilador de lugares comunes como los que cabía encontrar en obras de carácter enciclopédico del tipo de las llamadas polianteadas, margaritas y oficinas que se imprimían. En cambio, las marginalias y demás escolios hechos junto al propio pasaje o punto que, digamos, los merecía preservaban la relación con la fuente original, sin hacer que perdiesen su coherencia dentro de un texto continuado que no se podía ignorar y sobre el que habría que volver cuando se tuviese que emplear o, mejor, citar. Así, de unos libros podían surgir otros a través de estos usos en los que la lectura se vinculaba estrechamente a la escritura.

Además del cumplimiento de usos litúrgicos y devocionales que correspondían a obras como misales, breviarios u horas, se esperaba del libro que, como anhelaba Juan Suárez de Gamboa con su *Tratado de la virtud santa*, diera frutos como enseñanza espiritual a través de su lectura.

Pero de la misma forma que sucedía con la tipografía, en la que se veían «utilidades y peligros», el fenómeno lector fue considerado en la Edad Moderna con tanta esperanza como recelo. Así, en la segunda parte de la *Introducción del símbolo de la fe*, Luis de Granada

narra, no sin algo de presunción, la conversión de Hamete, un moro cautivo que servía al embajador Fernando Carrillo, y que pidió ser bautizado voluntariamente después de haber leído su *Libro de la oración y meditación*. Poco antes, el dominico había presentado otro caso relacionado también con los efectos de la lectura: el de un hombre que «dándose a leer malos libros, vino a perder de tal manera la fe, que tenía para sí que no había más que nacer y morir».

En suma, se confiaba en la lectura como forma material que facilitaría la oración y haría posible la misión, el perfeccionamiento espiritual y la reformación de costumbres, pero, de otro, se recelaba de ella como una forma de difusión no ya de herejías, sino de un sinnúmero de escándalos, de los que resultarían toda clase de pecados individuales y colectivos.

Surge, así, una diatriba, vertebral, ante todo, para la alta Edad Moderna, que distingue entre buenos y malos libros, entre lecturas que serían correctas para la salvación y lecturas profanas que sólo asegurarían la perdición. Esta contraposición superaría incluso la cuestión de la prohibición de determinados libros, para cuya lectura *sub conditione* siempre se podía obtener un permiso, concedido o no en atención a la calidad de los presumibles lectores, y demuestra que el problema básico era arbitrar quién lee qué.

Quienes preocupaban verdaderamente eran la masa de lectores comunes, y para ellos la imprenta había supuesto, como ya sabemos, que hubiera más libros y que éstos fueran más fáciles de adquirir. A su vez, las lecturas que provocan mayor recelo a los moralistas eran, evidentemente, las de puro entretenimiento, las que *divertían*, alejaban, al cristiano lector de su verdadero objetivo, las que reforzaban en él la *memoria* del mundo y le hacían olvidar la *memoria* de su condición de criatura que peregrinaba por el mundo en espera de poder retornar a su patria celestial.

En esto, muchas de las severísimas invectivas que los moralistas dirigen contra libreros e impresores a lo largo de la Edad Moderna nacen, precisamente, de que se lucraban en beneficio propio de esas lecturas profanas y, lo que es más, que las fomentaban con una oferta continua y renovada. Sin embargo, la crítica a las obras profanas de entretenimiento esconde una suerte de reconocimiento de su enorme éxito, de admiración por cómo los autores de esas *profanidades* consiguen atraerse con ingenio la atención del público y fijarse en su memoria.

La prohibición de todas las obras profanas de entretenimiento no parecía posible, aunque, como en el caso las comedias, pudo lle-

gar a producirse durante breves períodos de tiempo para géneros determinados. Lo que sí cabía hacer era, de un lado, controlar en la medida de lo posible las lecturas profanas por medio de la aplicación estricta de las distintas formas de censura existentes y, de otro, competir con esas lecturas *legas*, como las llamó Cristóbal Suárez de Figueroa, promoviendo la lectura de las sagradas Escrituras y escribiendo textos edificantes que también resultasen atractivos al público inmenso de los laicos.

En el mundo del catolicismo romano, donde la prohibición de traducir las Escrituras a las lenguas vulgares vino a impedir de hecho la sustitución con carácter masivo de lecturas profanas por textos bíblicos, encontramos, sin embargo, numerosos ejemplos de obras que, como aquellos *Casos raros de la confesión* de Cristóbal de Vega, se escribían con la voluntad expresa de encontrar esa «golosina» que se quería «dar» y que, sin duda, daban otra clase de libros.

Respecto a las modalidades por las que se hacía efectiva la lectura, en términos generales, en la Edad Moderna se pueden describir varias prácticas diferenciadas, desde la lectura en voz alta a la lectura en silencio, pasando por formas de leer musitadas. Estas últimas parecen haber estado especialmente indicadas para ciertas prácticas devocionales que se basaban en la recitación susurrada, mientras que la lectura en silencio se vincula con la individualización de la experiencia lectora y la que se realizaba en voz alta corresponde tanto a usos comunitarios, como el rezo asociado a alguna liturgia de coro o refectorio, como a lecturas colectivas pensadas especialmente para que las oyesen iletrados.

En cualquier caso, todas las prácticas de lectura de libros de naturaleza religiosa guardaban alguna relación con las formas de rezar, pues, como se sabe, los lazos entre *lectio* y *oratio* eran muy estrechos. Si consideramos, por ejemplo, la pluralidad de maneras de orar, hasta nueve, que habría practicado Domingo de Silos, encontramos que su octavo *modo* consistía en que el santo fundador, retirándose «a algún puesto recogido» después del rezo de las horas canónicas o de la comida, «poníase muy quieto, abría algún libro y santiguándose primero leía con aquel consuelo y dulzura que si oiese al mismo David que le hablase». De esta manera, el espíritu de Domingo se elevaba pasando súbitamente de la lección a la oración y de ésta a la contemplación¹⁰.

10. Cito por *Descripción de los nueve modos de orar* (Biblioteca Universitaria de Valencia, Ms. 7006), traslado que, a finales del siglo XVII y para la confección de su

Aquí estaría descrito todo el proceso lectura-oración-contemplación que habría supuesto la consumación del libro religioso en la Edad Moderna, aunque, claro está, no era posible imaginar que todas las personas pudieran alcanzar la contemplación ni tampoco fue considerado pertinente que siquiera lo intentaran, como bien demostraban las fantasías espirituales a las que habrían llegado algunos legos en exceso *deseosos* de espiritualidad.

Fray Luis de Granada intentó refutar algunas críticas que se hacían a propósito de los laicos que se daban a la *lección*, aunque ésta fuese de «libros buenos». En lo fundamental, esas críticas pasaban por argumentar que la lectura venía a hacer que los fieles desatendieran los sermones, así como que descuidaban el gobierno de sus propias casas y familias, sin olvidar que algunos insistían en que esas lecturas abrían la puerta a la proposición de errores dogmáticos.

Ni que decir tiene que el dominico, figura celeberrima gracias a sus muchos libros, encarece al máximo las virtudes de la *buen lección*, como también hizo Teresa de Jesús, quien, en el *Libro de la vida*, aseguraba que eran, precisamente los libros, los que hacían que su alma no «disparatase» y que, por eso, durante un tiempo no se atrevía a practicar la oración sin un libro, «escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos». Pero, quizá, lo más interesante sea preguntarse por el sentido que tenían las objeciones que se ponían a la lectura común asociada a la oración.

De hecho, esas críticas tenían que ver con el avance de una forma de leer personal y en soledad que había sido propiciada por los humanistas, como Erasmo de Rotterdam, en detrimento de las lecturas rituales y comunitarias que se hacían en los templos. Por así decirlo, esa literatura espiritual elevaba al creyente a la condición de agente de su propia edificación, en detrimento, por tanto, de los ministros eclesiásticos. De ahí que se argumentase que la lectura provocaba que se desatendiese el sermón o que constituye una ocasión para errar.

Si recordamos ahora el caso del breviario romano del cardenal de Santa Cruz, aquel que habría provocado un motín en Zaragoza, podremos añadir que el espíritu que había presidido la reforma de su contenido llevada a cabo por Francisco Quiñones era este mismo. En su nueva versión, el breviario fue recibido con satisfacción por

Historia de la vida de santo Domingo de Guzmán (Valencia, 1705), Serafín Tomás Miguel hizo sacar del manuscrito medieval que se encontraba, entonces y ahora, en el convento madrileño de las dominicas de Santo Domingo el Real.

los miembros de algunas órdenes religiosas, como los jesuitas, que agradecían su mayor brevedad, la reducción de la parte vocal de los rezos y que les eximiese de cumplir con una larga recitación en comunidad de las horas canónicas, pues el nuevo breviario estaba pensado para el uso personal de, como recogía Pierre Batiffol, clérigos ocupados («des gens occupés») que se aprestan a la realización de tareas pastorales o misionales, siendo éstos los que solicitaron en mayor medida la expresa autorización que se exigía para poder utilizarlo.

Antes de ser definitivamente suprimido en 1568, la empresa de Quiñones recibió, como ya se dijo, numerosas críticas. Entre ellas, encontramos las que, siendo arzobispo de Granada, realizó Gaspar de Ávalos en 1535 a propósito de lo que llama *lectura difusa*¹¹. En síntesis, el prelado se quejaba, en primer lugar, de que, por su individualización y anticeremonialismo, esa forma *breve* de leer/rezar el breviario hacía menos visible la Iglesia como una comunidad bien jerarquizada, efecto que para él tendría el rezo ritual y público en el coro. En segundo lugar, el prelado, que acabaría ocupando la mitra compostelana, apuntaba que esa forma de leer venía a hurtar el tiempo propio de Dios para concedérselo a los hombres, quienes podían disponer de él («gastarlo») a su voluntad, siendo éste y no otro uno de los principios inspiradores tanto de la Reforma luterana como de la secta de los alumbrados.

La perspicacia de Gaspar de Ávalos era enorme, pues había vinculado con acierto la ecuación moderna de las variables de lectura y tiempo. Según esto, existiría, de un lado, un tiempo sagrado que se correspondería con una lectura altamente ritualizada, comunitaria y en voz alta; de otro, el tiempo humanizado que algunos querían reivindicar mediante prácticas de lectura individualizadas, en las que primaría la lección silente y que se podrían llegar a realizar en cualquier lugar.

A su juicio, esa lectura personal y antisoemne de los textos sagrados que promovería el nuevo breviario de Francisco de Quiñones constituía un auténtico peligro, pero, de hecho, a medida que avanza la Edad Moderna es ése el modelo que va a ir abriéndose camino. Es el camino, por otra parte, de la interiorización personal del sentimiento religioso que, en último término, no estaba lejos de propiciar el disciplinamiento confesional, sabedor de que la forma más extrema de control es la que el propio individuo ejerce sobre sí mismo.

Los, digamos, progresos de la lectura silente no supusieron, en modo alguno, que la lectura en voz alta desapareciera. Sin entrar en las lecturas que formaban parte de alguna forma litúrgica, recurrir a la lectura en voz alta parece haber tenido algo de imperativo, convención y cautela.

En primer lugar, se trataba de una modalidad de lectura, practicada tanto en los hogares como en distintos lugares públicos, a la que, en términos generales, había necesariamente que recurrir teniendo en cuenta que sólo la parte alfabetizada de la población podía leer por sus propios medios. En segundo lugar, leer en voz alta era una forma de *realizar* la lectura a la que también podían recurrir los letrados, lo hicieran en solitario o en presencia de un auditorio, pues en algunos géneros existía la convención de que el lector acabase por verbalizar el texto. Por último, la lectura en voz alta, y esto es especialmente importante para obras de naturaleza espiritual, era un medio a través del cual era posible acercar los textos a un auditorio general, pero de una forma controlada y cautelosa en la que quien leía en voz alta tasaba con cuidado los contenidos en atención a sus oyentes.

Los ejemplos del primer tipo de lectura son numerosos. Así, Juan de Palafox y Mendoza recomendaba que algún sacerdote leyera a sus fieles partes de sus *Bocados espirituales, políticos, místicos y morales* (Madrid, 1662), una suerte de catecismo barroco para labradores y gente sencilla de la diócesis de Osma, pero, además, insistía en que «os podréis juntar en vuestras casas particularmente en las noches largas de invierno quando os den lugar a ello vuestras fatigas y el que supiere leer, pues ay tantos que saben, convocará a los vezinos y leeráles estos santos documentos».

Del mismo modo, Pedro M. Cátedra ha dado a conocer el caso de un ejemplar pliego suelto poético que por su carácter adoctrinador y moralizante unos padres trinitarios leían en corro por las calles de Segovia en 1577. Igualmente, Antonio Castillo ha recogido ilustrativos testimonios sobre la lectura comunitaria de obras de naturaleza religiosa por parte de distintos grupos heterodoxos o no.

La segunda forma de lectura en voz alta a la que nos referíamos parece haber sido especialmente adecuada para quienes leían poesía. Por ejemplo, al frente de su *Libro de la vida y milagros de Santa Inés con otras varias obras a lo divino* (Braga, 1611), el benedictino Álvaro de Hinojosa se dirigía a sus lectores jugando con el antiguo tópico de que serían ellos quienes culminarían su creación al darle a sus poesías a lo divino la forma definitiva al hacer sonar sus versos

11. Archivo General de Simancas, Estado 30, fol. 283.

con sus lenguas. Por último, esa cautelosa forma de lectura en voz alta que podríamos calificar de confesionalizada es la que parece haber practicado el marqués de Almazán (m. 1591) cuando leía y cantaba ante su familia, es decir, sus hijos y criados, pasajes de las sagradas Escrituras.

Quien nos ha dejado constancia de esas lecturas en voz alta del marqués de Almazán, misionero en su propia casa, ha sido su sobrina la venerable Luisa de Carvajal y Mendoza, quien, además, recordaba que su tío el marqués tenía el oratorio precisamente junto a su librería o biblioteca.

Sin necesidad de que libros e imágenes se colocasen en paralelo, como parece que había dispuesto Almazán, ni que decir tiene que la presencia de libros religiosos en las bibliotecas de la Edad Moderna constituye una constante y que casi puede asegurarse que allí donde hubiese un conjunto de libros, fuese una biblioteca o un fondo de librero, entre ellos habría algunos de esa naturaleza.

El particular saber de los eclesiásticos, al fin de cuentas letrados, se vincula a lo escrito y, por eso, aparecen libros desde en el pequeño equipaje del pastor en misión a las grandes bibliotecas que atesoraron algunos cabildos catedralicios, así como monasterios y conventos. Lo mismo se puede decir de los laicos, desde esa cartilla que, quizá dotándola de un valor protector, podía ser el único libro de un iletrado a los grandes conjuntos reunidos por doctores, titulados y príncipes.

En esas grandes bibliotecas se reserva un lugar privilegiado para los libros religiosos, circunstancia que salía a relucir en su ordenación por materias, facultades o *clavis librorum*. Por ejemplo, en 1658 la biblioteca de Lorenzo Ramírez de Prado fue dividida por los libreros responsables de su venta en cuatro grandes clases, siendo la primera la de «Obras religiosas». Por su parte, Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, quien reunió una riquísima biblioteca en la vallisoletana Casa del Sol en el primer cuarto del siglo XVII, dedicó buena parte de una de las Salas, la Tercera, a misales, breviarios, horas o rituales y a los libros de teología, facultad enorme que se desglosaba en Escolástica, Dogmática, Moral, Escritura, Santos Padres y concilios.

Incluso, la biblioteca perfecta tenía que abrirse y cerrarse con libros religiosos, como proponía, en 1583, François Grudé de la Croix du Maine en la biblioteca ideal que imaginó para Enrique III de Valois y de la que se ha ocupado Roger Chartier. Su primera *inscriptio* estaba destinada a llenarse de los libros que trataban de «Dieu

tout puissant» como creador del mundo, y la última se reservaba, claro está, a los libros de las postrimerías, de «La fin du Monde».

Entre el *Génesis* y el *Apocalipsis* debía colocarse todo el saber humano, pero nadie parecía olvidar todavía que se creía porque se leía y que se leía para creer.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Cristo hecho impreso. Paratextos del Libro de la vida, Jesús crucificado* (Barcelona, 1634) de Juan Eusebio Niéremberg

El título deste libro es desta manera.

Libro de la Vida JESÚS Nazareno Rey de los Judíos, cuyo Autor es el Amor Divino, Impreso en Jerusalén, en la Oficina del Monte Calvario, quando fue crucificado a la señal del Tau: esto es, de la Cruz, por las manos de los Judíos, año 34 de su edad. A costa de la sangre, y vida del Hijo de Dios.

Licencia de los Superiores.

Permitió el Padre Eterno esta obra por medio de Poncio Pilato, Presidente, que entregó a JESÚS a los Judíos para que le crucificasen. *Ioan. 19.* Aprobaciones.

Es aprobado este Libro por toda la Santísima Trinidad. Por Dios Padre, quando dixo por Isaías *cap. 53.* Por la maldad de mi Pueblo le llagué.

Por el Hijo de Dios, quando por David *Ps. 39,* dixo a su Padre, aceptando el precepto del morir. Al principio del Libro se escribió de mí, que hiziera tu voluntad, Dios mío, yo lo quise.

Por el Espíritu Santo, como dize San Juan, *1. Ioan. 5.* El Espíritu testificará, que Christo es verdad.

Suma del Privilegio.

Sólo por una vez, que fue Christo crucificado, tiene privilegio su Passión de ser causa de nuestra vida. No por la sangre de bezorros, sino como dize S. Pablo *ad Heb. 9.* por su propia sangre entró una vez nuestro Pontífice Christo en el Santa Sanctorum, hallando eterna redención.

Tienen fuera desto privilegio de imprimir este Libro en sus coraçones, los que toman su Cruz, y siguieron fielmente a JESÚS, hasta morir a sí mismos.

Tassa.

En treinta dineros tassó Judas a este Libro, que vale más que todo el mundo. Mas porque le quieras, de balde se te da, como Isaías *cap. 15.* dize: Venid, comprad sin dinero, y sin alguna commutación, la voluntad sola es el trueco; no ay más interés que nuestro bien ni se pide más precio que nuestro amor.

2. *Algunos peligros de la lectura espiritual para todos.*
Diálogo de la Microcosmia de Marco Antonio de Camos (Barcelona, 1592)

Benavente: Agora con el modo espiritual en que aquel célebre Religioso Fray Luis de Granada, sacó sus primeros libros de la oración y meditación, y el arte de servir a Dios, vemos que a imitación suya, han salido muchos libros espirituales, que son de grande bien y consuelo: y que disponen y ayudan a poner bien con Dios, y a seguir el camino y vía de la perfección Christiana.

Valdiglesia: Todo lo que dezís es verdad: pero quiero que sepáys, que no ha faltado quién ha sido de otra opinión, que estos mismos libros, aunque son de mucha utilidad y provecho, para gente recogida y religiosa, son por otra parte inútiles, para los que están embueltos en tratos y negocios del mundo: no porque en ellos aya imperfección: mas por lo que es de nuestra parte, Porque no a todos los estómagos conviene una mesma vianda: ni todos alcançamos una mesma vista: y assí tenemos necesidad de diversidad de antojos, porque los que son proporcionados a la vista de mis ojos no son buenos para los del otro. Que es lo que dize el Sabio [Eccles. 37]: no a todos los hombres convienen todas las cosas por un igual, ni a todas las almas una manera de lenguaje. De aquí es que no todos podemos ser sanctos, en aquella perfección y grado de sanctidad que un Bautista, y un Ioan Evangelista. Digo que no podemos, no por ser impossible, mas por ser dificultoso: y porque ha de aver estados diferentes como los ay en la República Christiana: y libros sería razón que huviese diferentes que enseñassen la vida Christiana, según la diversidad de los estados de los hombres: porque poniendo el negocio de nuestra salvación en la dificultad que muchos de los libros espirituales la ponen y queriendo reducir esto a arte, con preceptos y observancias, que el simple, y el casado, y el soldado, o el negociante no alcançan: es causa de mayor descuydo en muchos de los hombres: pareciéndoles que es mejor no pensar en ellos, pues (según su parescer) no pueden salir con ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Agulló Cobo, M.: «La Inquisición y los libreros españoles en el siglo XVII»: *Cuadernos Bibliográficos* 28 (1972), pp. 143-151.
- Álvarez Santaló, L. C.: «El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación»: *Chronica Nova* 18 (1990), pp. 9-35.
- Álvarez Santaló, L. C.: «La oferta de pautas de conducta cotidiana y la cimentación de valores en el libro devocional del Barroco: un ensayo metodológico»: *Archivo Hispalense* 120 (1989), pp. 127-150.
- Álvarez Santaló, L. C.: «Una sorpresa de pasto devoto imaginario en un supuesto tratado de oración: la *Traça de un oratorio* de Fr. Pedro Maldonado (1609)», *Bulletin Hispanique* 2 (*Hommage à François Lopez*) (2002), pp. 703-729.

- Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Bouza, F.: *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Marcial Pons, Madrid, 2001.
- Braida, L.: *Stampa e cultura in Europa tra xv e xvi secolo*, Laterza, Roma/Bari, 2000.
- Carella, C.: «Antonio Possevino e la biblioteca selletta del principe cristiano», en E. Canone (ed.), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze, 1993, pp. 507-516.
- Castillo Gómez, A.: «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco»: *Via Spiritus* (Porto) VII (2000), pp. 99-122.
- Castillo Gómez, A. (ed.): *Libro y lectura en la península Ibérica y América. Siglos XIII al XVIII*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2003.
- Cátedra, P. M.: *Invenición, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2002.
- Chartier, R.: *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*, Alinea, Aix-en-Provence, 1992.
- Dadson, T. J.: *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, Arco Libros, Madrid, 1998.
- De los Reyes Gómez, F.: *El libro en España y América. Legislación y censura*, 2 vols., Arco Libros, Madrid, 2000.
- Fernandes, M.^a de L. C.: *A biblioteca de Jorge Cardoso, autor do Agiológio Lusitano. Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Faculdade de Letras, Oporto, 2000.
- Fernandes, M.^a de L. C.: *Espelhos, cartas e guias de casamento e espiritualidade na Península Iberica: 1450-1700*, Faculdade de Letras, Oporto, 1995.
- Flachmann, H.: *Martin Luther und das Buch. Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1996.
- Gacto Fernández, E.: «Inquisición y censura en el Barroco», en F. Tomás y Valiente (ed.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 153-172.
- García Cárcel, R. y Burgos Rincón, J.: «Los criterios inquisitoriales en la censura de los libros en los siglos XVI y XVII»: *Historia Social* 14 (1992), pp. 97-109.
- García de Enterría, M.^a C.: «Lectura y rasgos de un público»: *Edad de Oro* 12 (1993), pp. 119-130.
- García Oro, J.: *Los reyes y los libros. La política libraria de la Corona en el Siglo de Oro (1475-1598)*, Cisneros, Madrid, 1995.
- García Pelayo, M.: *Las culturas del libro*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- Gilmont, J.-F.: «Reformas protestantes y lectura», en G. Cavallo y R. Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 329-365.
- Gilmont, J.-F.: *Jean Calvin et le livre imprimé*, Droz, Genève, 1997.
- Giombi, S.: *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, Carocci, Roma, 2001.

- González, C. A. y Vila Vilar, E. (comps.): *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, FCE, México, 2003.
- Grafton, A.: *Commerce with the Classics: ancient books and Renaissance readers*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1997.
- Grafton, A.: *Defenders of the text. The traditions of scholarship in an age of science, 1450-1800*, HUP, Cambridge, Mass., 1991.
- Grendler, P. F.: *The Roman Inquisition and the Venetian Press. 1540-1605*, Princeton University Press, 1977.
- Griffin, Cl.: «Heretical printing-workers in Sixteenth-Century Spain», en P. Andrés Escapa (ed.), *El libro antiguo español VI. De libros, librerías, imprentas, lectores*, Universidad de Salamanca-SEMYR, Salamanca, 2002, pp. 135-146.
- Halasz, A.: *The marketplace of print. Pamphlets and the public sphere in early modern England*, CUP, Cambridge, 1997.
- Infelise, M.: *I libri proibiti da Gutenberg a l'Encyclopédie*, Laterza, Roma/Bari, 1999.
- Jones, A. R. y Stallybrass, P.: *Renaissance clothing and the materials of memory*, CUP, Cambridge, 2000.
- Leituras e espiritualidade na península Ibérica na época moderna IV. Via Spiritus*, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, Oporto, 1997.
- «Les livres des espagnols à l'époque moderne»: *Bulletin Hispanique* 99/1 (1997).
- McKenzie, D. F.: *La bibliografía y la sociología de los textos*, Akal, Madrid, 2004.
- Mosca Bonsignore, M.: *For God's dear children. Letture per piccoli puritani inglesi del diciassettesimo secolo*, Tirrenia Stampatori, Torino, 1998.
- Neveu, B.: *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Albin Michel, Paris, 1994.
- Peña Díaz, M.: «Leer con cautela. Estrategias y nuevos modos de censurar en el siglo XVII», en M. Rodríguez Cancho (coord.), *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2003, pp. 365-369.
- Peña Díaz, M.: «Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)», en G. Franco Rubio (coord.), *De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna. Cuadernos de Historia Moderna. Anejos I*, 2002, pp. 85-101.
- Prosperi, A.: «Biblioteche e disciplina della memoria: una proposta dell'età della Controriforma», en P. Burschel (ed.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002*, Akademische Verlag, Berlin, 2002, pp. 84-95.
- Raponi, N. y Turchini, A. (eds.): *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

- Richardson, B.: *Print culture in Renaissance Italy. The editor and the vernacular text*, CUP, Cambridge, 1994.
- Rozzo, U.: *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*, AGF, Udine, 1993.
- Rozzo, U. (ed.): *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI. Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli 9/10 novembre 1995*, Forum, Udine, 1997.
- Rozzo, U. y Gorian, R. (eds.): *Il libro religioso*, Bonnard, Milano, 2002.
- Weil, F.: *Livres interdits, livres persécutés. 1720-1770*, Voltaire Foundation, Oxford, 1999.

Siendo evidente que cualquier tentativa de trazar en estas pocas páginas una visión completa de la historia del arte cristiano en los cuatro siglos (del XV al XVIII) que contemplaron el nacimiento del mundo moderno estaría condenada al fracaso desde el principio, trataremos de presentar, en sucesión apretada, algunas de las cuestiones y problemas esenciales que a lo largo de estos cuatrocientos años se articulan en torno al binomio arte/cristianismo. Cuestiones que son de una complejidad mucho mayor de lo que sugeriría ese simple binomio, porque cada uno de los dos términos del mismo, «arte» y «cristianismo», incluye hechos múltiples de orden cultural, estético, político, ideológico, institucional y, por supuesto, estrictamente religioso que se presentan en combinaciones muy diversas, o, en palabras de Manfredo Tafuri, en un enrevesado *puzzle* que corresponde al historiador recomponer y ninguna de cuyas piezas puede ofrecernos una imagen completa. Prácticamente todos los artistas de la Edad Moderna se midieron, en mayor o menor medida, con el problema de la representación de lo religioso; la arquitectura eclesial o los diferentes modos de concebir la imagen de lo sagrado constituyeron el núcleo central de algunos de los más importantes debates estéticos del Renacimiento y del Barroco. La propia idea de «arte religioso», su concepto, límites y relaciones con el resto de las manifestaciones artísticas sufrió, a lo largo de este prolongado período, modificaciones trascendentales que tienen que ver, ante todo, con el paso de una sociedad sacralizada como la medieval a otra en la que el ámbito de lo civil irá progresivamente ganando terreno y en la que a la representación de lo sagrado le competen tareas mu-

cho más complejas, en un contexto en el que deja poco a poco de gozar de su privilegiada situación de monopolio. Por otra parte, el propio campo de «lo religioso» en absoluto constituye un bloque monolítico. La riqueza de la espiritualidad bajomedieval anticipa ya uno de los fenómenos más significativos del mundo moderno: la ruptura de la unidad de la cristiandad. En las graves polémicas religiosas del siglo XVI y XVII las cuestiones artísticas adquieren un protagonismo fundamental, ya sea como centro mismo del debate, ya como vehículo de inculcación de las tesis enfrentadas, pero también como modo de plasmación y concretización visual de tesis difusas que a menudo precisan de un esfuerzo de visualización para condensarse y terminar de perfilarse.

1. DEL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA AL QUATTROCENTO

En el verano de 1416 el humanista Poggio Bracciolini realizó en el monasterio suizo de Saint Gall un descubrimiento trascendental para la incipiente cultura renacentista: halló, como luz antigua que resurgiera de un pozo de tinieblas («[...] en el fondo de una torre en la cual no se habría encarcelado ni siquiera a los condenados a muerte»), un códice con el texto de los *Diez libros de arquitectura* de Vitruvio. Único resto del saber arquitectónico de los Antiguos, el tratado vitruviano iniciaba así una gloriosa carrera que, a lo largo de más tres siglos, le convertiría en uno de los focos privilegiados de la admiración del Occidente moderno por la *aurea aetas* greco-romana. Pero nos interesa ahora sobre todo el hecho de que si Poggio visitó la biblioteca de Saint Gall fue porque participaba, como tantos otros intelectuales europeos, en la gran reunión con la que, entre 1414 y 1418, se puso fin al cisma de Aviñón y se planteó —aunque en este caso sin resultados positivos— la exigencia de una reforma interna radical de la Iglesia: el concilio de Constanza. Así, uno de los grandes hechos inaugurales de la cultura artística moderna nos muestra desde el principio la estrecha relación que los nuevos desarrollos del Renacimiento mantienen con el mundo cultural y político bajomedieval y, muy específicamente, con su compleja problemática religiosa. Si Giorgio Vasari trazó ya en el siglo XVI una historia mítica del Renacimiento que lo presentaba como deslumbramiento repentino tras siglos de oscuridad y como corte radical con el Medievo, procede hoy considerar este mito como parte misma de la cultura renacentista y otorgar su justa medida histórica a los grandes

cambios de principios del siglo XV. Toda tentativa de resumir la relación entre arte y religiosidad en la Edad Moderna debe tomar como punto de partida el reconocimiento de la importancia del mundo de finales de la Edad Media en la eclosión de fenómenos religiosos o artísticos que adquieren sus desarrollos más visibles ya en el Renacimiento.

El *Trecento* italiano y los siglos XIV y XV en el resto de Europa se nos presentan como una época con personalidad propia, matizándose la visión del «otoño de la Edad Media» de Huizinga (por lo demás, uno de los primeros en insistir en la brillantez de los fenómenos artísticos de este momento). Frente al tópico de la oposición entre las *età buie* medievales y el mundo solar del Renacimiento, hoy se ve la relación entre ambas épocas como algo mucho más complejo y dialéctico. Desde los estudios filosóficos de E. Garin a las nuevas valoraciones de la pintura del *Trecento* y de la modernidad de Giotto o los hermanos Lorenzetti, las propuestas de periodización de G. Previtali o la reivindicación de la gran trascendencia del siglo XV no italiano («de Parler a Dürero») llevada a cabo por Bialostocki o M. Baxandall, la propuesta casi unánime es revisar la idea del corte radical entre lo medieval y lo renacentista y, sin cuestionar el momento de ruptura que supone la aparición del Humanismo, reencontrar en la larga duración una relación mucho más articulada y quebrada y menos lineal y «sucesoria».

La vitalidad de que hace gala el arte cortesano de los principados y ciudades bajomedievales se ve acompañada por la eclosión de fenómenos que revelan nuevas formas de aproximación a lo sagrado, nuevos modos de entender la relación entre el mundo, los hombres y la divinidad. De hecho, algunos de los más brillantes aspectos del arte sacro de estos momentos no pueden entenderse sino desde la estrecha imbricación entre lo cortesano, lo cívico y lo religioso. Pensemos en el fenómeno artístico-devocional de los libros de horas y breviarios iluminados: entre otros eventos, la reciente exposición sobre Jean Fouquet y su círculo celebrada (2004) en París ha venido a mostrarnos cómo en las páginas de estas obras (habitualmente incluidas entre las mal llamadas «artes menores») se pueden hallar verdaderos atisbos de una modernidad estética que habitualmente se consideraba reservada al *Quattrocento* italiano. Pensemos, igualmente, en los nuevos desarrollos del arte funerario, con su cada vez mayor insistencia en la individualidad del difunto y con una nueva relación entre arquitectura y escultura que transforma decisivamente los viejos modos de la escultura funeraria medieval y anticipa los desarrollos renacentistas.

La presencia de las órdenes mendicantes y las nuevas fundaciones religiosas marca con su impronta física y su actuación espiritual a las ciudades italianas (el caso de Florencia, con Santa Maria Novella y Santa Croce) y flamencas y permite observar sobre la trama urbana cómo la nueva cultura burguesa en ciernes encuentra una de sus más claras señas de identidad precisamente en los nuevos conceptos religiosos. La escena pintada por Giotto, en la basílica de Asís, con san Francisco expulsando a los demonios de Arezzo, otorga carta de naturaleza a la nueva simbiosis entre moderna cultura urbana y espiritualidad renovada y puede verse como un *pendant* de las alegorías de Ambrogio Lorenzetti, en Siena, sobre el buen y el mal gobierno. El propio Giotto es la figura clave en la que se cruzan las innovaciones artísticas y religiosas: la modernidad radical de sus frescos de la capilla Scrovegni de Padua y de las capillas Bardi y Peruzzi en Santa Croce de Florencia es inseparable tanto de la evolución de la espiritualidad franciscana como del desarrollo de toda una serie de formas de piedad privada que alcanzan su punto álgido en el arte funerario.

Del mismo modo, nuevos conceptos ideales y formas visuales de lo sagrado aparecen en el arte flamenco y borgoñón del siglo xv, un episodio decisivo pero cuya ubicación en la rejilla clasificatoria de la historia del arte siempre ha resultado incómoda, entendido por unos como última y brillante manifestación del gótico y por otros como una especie de «renacimiento» cronológicamente paralelo al *Quattrocento* italiano pero de carácter mucho más pragmático. Si ya Claus Sluter muestra en su *Pozo de Moisés* un tratamiento del tema bíblico en el que los personajes son verdaderos retratos individuales, la obsesión por la representación minuciosa de la realidad se acentúa a lo largo del siglo xv entre los artistas de Gante, Brujas o Tournai. Pero no se trata de «realismo» sino de una visión del mundo en la que cada objeto y cada ser forma parte de una gran alegoría espiritual. El *Políptico de la adoración del Cordero místico* de los hermanos Van Eyck, en San Bavón de Gante, condensa todos los temas de la religiosidad del «otoño de la Edad Media» en un gran relato vehiculado por un nuevo modo de representación naturalista de las figuras humanas y divinas, el paisaje natural y urbano y los objetos inanimados. Por otro lado, en los cuadros religiosos que incluyen la figura del donante, éstas constituyen retratos individualizados cuya presencia en el cuadro, además de representar un momento de transición al retrato puro, nos revela la tendencia a un acercamiento entre lo divino y lo humano. La *Virgen del canónigo Van der Paele*, de

Jan Van Eyck, es un perfecto ejemplo de estas obras en las que se mezcla la piedad privada, el nuevo sentido de lo funerario y la atención a lo individual. Pero, en el otro extremo, también un retrato en sentido estricto como el de los esposos Arnolfini, de Van Eyck, nos ofrece, con su acumulación de simbología sagrada en torno a la idea del matrimonio cristiano, el caso contrario de un tema aparentemente laico que, en muchos aspectos, podría considerarse como pintura religiosa y que nos demuestra hasta qué punto resulta todavía difícil de deslindar el ámbito de lo sacro. Otro cuadro con donante, el *Tríptico Portinari*, de Hugo van der Goes, causa sensación a su llegada a Italia y pone sobre el tapete el contacto entre el mundo flamenco y el arte italiano del *Quattrocento*, una relación que dará notables frutos en el concentrado intimismo de Antonello de Messina.

La relación entre Humanismo y religión en el *Quattrocento*, mucho más compleja de lo que sugieren los habituales clichés de una historia evolutiva construida *a posteriori*, surge de la imbricación entre la espiritualidad de la Baja Edad Media» y la influencia del nuevo antropocentrismo y del *redescubrimiento* de la Antigüedad. En efecto, como ya se ha dicho, el tópico vasariano debe ser radicalmente revisado, como ya demostraron entre otros los estudios de Ernst Robert Curtius, de Highet o de Jean Seznec. A este último se debe, con su libro de 1940 *La survivance des dieux antiques*, la primera de las grandes contribuciones que nos han ido revelando la profundidad y complejidad de una relación entre Humanismo cristiano y cultura clásica pagana que va mucho más allá de un mero deslumbramiento. ¿Cómo conciliar, en ese nuevo contexto intelectual, el interés por el mundo antiguo greco-romano con la censura religiosa que no podía sino condenar el paganismo en tanto que *falsa religio* e idolatría? La cultura renacentista fue profundamente religiosa y el Humanismo antiquizante tuvo desde el principio que argumentar su compatibilidad con el mensaje cristiano, en un difícil equilibrio siempre frágil y amenazado y vivido con frecuentes sobresaltos y dentro de una fortísima tensión: algo que contrasta con las visiones tópicas de un Humanismo triunfante e indiscutido desde los albores del siglo xv. En todo caso, el renovado interés por la Antigüedad rompió el cuasi monopolio de lo religioso en el arte y dio lugar, por un lado, a una abundante presencia de temas derivados de la cultura del mundo antiguo, y, por otro, a una profunda influencia de dicha cultura incluso cuando el tema representado era cristiano. Los pensadores neoplatónicos pusieron los fundamentos de una estética en la que la belleza del mundo era entendida como

reflejo del Amor divino y en la que la tensión entre Idea y Materia permitía encontrar un terreno común a la filosofía antigua y al mensaje cristiano. Pitágoras o Platón encontraron moderno eco en hombres como Marsilio Ficino, mentor ideológico del mecenazgo de los Médicis, o Luca Pacioli, que plantearía en su *De divina proportione* la identidad esencial entre la perfección de las proporciones matemáticas y los atributos del propio Dios.

Los arquitectos del Renacimiento, impregnados de la grandeza de las ruinas romanas, lectores de Vitruvio y afanosos buscadores de geometrías perfectas (como demostraron los estudios de R. Wittkower), emprendieron la difícil tarea de acomodar la evocación de la arquitectura antigua a las exigencias del cristianismo, y la arquitectura religiosa del Renacimiento puede entenderse en buena medida como la historia de este esfuerzo de adecuación. La cuestión de la planta de las iglesias estuvo, por ejemplo, muy influida no sólo por la imagen del templo antiguo sino también por el debate filosófico-religioso en torno a la perfección de determinadas formas geométricas. Fueron muchos (desde Brunelleschi a Giuliano da Sangallo, Francesco di Giorgio o Leonardo da Vinci) quienes expresaron su preferencia por las plantas centralizadas a partir de la idea platónica del círculo como forma perfecta, pero también desde una idea menos jerárquica de la ceremonia litúrgica. Pero tales plantas presentaban inconvenientes prácticos a la hora de organizar la liturgia y chocaban con una tradición arquitectónica eclesiástica que, sin desconocer las plantas centralizadas, había otorgado una preferencia secular a las formas basilicales. La planta de cruz latina evocaba el cuerpo de Cristo, adaptándose así al ámbito religioso la imagen (cuya visualización más conocida correspondería a Leonardo) del cuerpo humano perfecto inscribible en el círculo y en el cuadrado. La basílica columnada, por otro lado, recordaba también al mundo paleocristiano, cuya exaltación podía constituir un terreno de encuentro entre el deseo de una vuelta a la pureza del cristianismo primitivo y el interés cultural por la Antigüedad. Así, uno de los más ricos debates de la arquitectura renacentista, el que opone a planta centralizada y planta longitudinal (fundamental para entender la historia de la basílica de San Pedro), desbordaba lo estrictamente arquitectónico y se teñía de consideraciones filosóficas, culturales y religiosas lo suficientemente complejas como para que seamos precavidos a la hora de calificar de «moderna» o «tradicionalista» a una u otra postura.

Es sintomático que la obra inaugural de la arquitectura renacentista, la cúpula de la catedral de Florencia de Brunelleschi, constitu-

ya un símbolo inequívoco de las nuevas relaciones entre lo cívico y lo religioso: su bellísima masa roja con nervios blancos visualizaba un empeño más cívico que religioso y se convertía, en palabras de Alberti, en el símbolo de toda la Toscana, expresando no tanto el triunfo de la fe cuanto el orgullo ciudadano. En cuanto a la figura complementaria de Brunelleschi, Leon Battista Alberti, humanista en el que el artista se combina con el jurista, el historiador y el literato y cuyo papel es decisivo en la transformación de las experiencias quattrocentistas en *teoría*, posiblemente intervino en Pienza y en el proyecto de reconstrucción de la basílica de San Pedro de Nicolás V, pero nos interesa recordarle ahora sobre todo por sus intelectualizadas tentativas de hibridación entre iglesia cristiana y templo antiguo: las iglesias de San Sebastiano y Sant'Andrea, en Mantua, y, sobre todo, el Templo Malatestiano de Rímni, que representa, aun en su estado inacabado, con su espléndida fachada inspirada en los arcos de triunfo romanos y su envoltura clásica rodeando a los muros góticos, la moderna aspiración a una síntesis entre la grandeza de la arquitectura romana y las exigencias del templo cristiano, entre el concepto cristiano de la muerte y la idea antigua y humanista de la fama póstuma.

Igualmente complejas son las relaciones de las artes plásticas del *Quattrocento* con la religiosidad contemporánea. Pese al desarrollo de nuevos temas derivados del interés por el individuo (el retrato) o por la fábula greco-romana (las «mitologías»), los temas religiosos mantuvieron su importancia predominante, pero, lejos de constituir un compartimento estanco en el seno de la cultura humanista, la forma de tratarlos sufre importantes modificaciones, coherentes con una matriz cultural que pretendía aunar la verdad revelada con el conocimiento científico y que otorgaba a la representación artística un rango epistemológico similar al de la ciencia. La imagen religiosa asume plenamente las tesis estéticas del arte humanista e integra bajo el amparo de la fe el moderno interés por la retratística individualizada y por la representación exacta de la figura humana y de sus emociones: la *sacra conversazione*, tan abundante en la pintura renacentista, es uno de los temas privilegiados de este acercamiento de lo divino a lo humano. Y lo mismo puede decirse del novedoso protagonismo del paisaje, natural y urbano, que plasma de manera ejemplar el anhelo de acercar historia sagrada e historia humana a partir de una nueva visión del mundo terrenal y de un nuevo concepto del papel del hombre en la naturaleza.

Del mismo modo, si la recuperación de la Antigüedad favorece la aparición de iconografías mitológicas o tomadas de la historia

greco-romana, se registran también continuos intercambios entre imágenes religiosas y paganas. Y hay que recordar que las escenas paganas que pueblan la pintura renacentista no eran vistas, en el marco de la influencia del pensamiento neoplatónico, como mera representación erudita de la fábula, sino entendidas como metáforas o alegorías de ideas abstractas de un contenido moral perfectamente compatible con un cristianismo renovado. Las artes visuales no sólo apoyaban sino que reelaboraban y aportaban nuevos argumentos al mito humanista de la *prisca theologia*. Además, este incesante movimiento de trasposiciones entre imágenes clásicas, filosofía, moral y religión inmediatamente iba a encontrar, gracias a la imprenta, un peculiar entronque entre lo visual y lo escrito en el espectacular desarrollo de la literatura emblemática, con su nuevo sistema de apoyo mutuo entre texto y grabado que revelaría todas sus amplias posibilidades en el mundo barroco.

En este sentido, el tratamiento de las imágenes religiosas en el *Quattrocento* no sólo no queda aparte del ambiente cultural de vanguardia sino que se impregna de los avances intelectuales y científicos del Humanismo, hasta llegar a proporcionar algunas de las obras más significativas del nuevo arte. Si Masaccio es el gran creador de un concepto moderno del espacio pictórico, es significativo que ello se plasme ante todo en dos obras religiosas: la *Trinidad* de Santa Maria Novella, donde la perspectiva brunelleschiana pone en contacto en el mismo espacio a las personas sagradas y al humano donante, y los frescos de la capilla Brancacci, en Santa Maria del Carmine, donde articula (por ejemplo en el *Pago del tributo*) la historia paralela de lo divino y lo humano, del cielo y la ciudad terrena, en un espacio en el que la hipotética Jerusalén es más bien un retrato de la Florencia contemporánea (de hecho, algunos textos religiosos de la época insistían, como señala Baxandall, en la eficiencia piadosa de una visualización de la pasión de Cristo en un entorno familiar para el devoto). En cuanto a Fra Angelico, la información de Vasari de que nunca pintaba sin haber orado previamente va más allá de la simple anécdota biográfica y resulta coherente con una obra que, en su conjunto, pertenece plenamente a la cultura de vanguardia pero trata desesperadamente de integrarla dentro de los límites de la ortodoxia religiosa: un empeño en el que coincide con el primer pontífice que opta plenamente por la integración entre Humanismo y cristianismo, Nicolás V, cuya capilla privada en el Vaticano decora el propio Fra Angelico. Diferente es también el caso de Piero della Francesca: si sus frescos de San Francisco de Arezzo con la historia de la Vera Cruz son un mo-

numento épico de la conexión intrínseca entre historia sagrada e historia humana, en su enigmática *Flagelación* el tema sacro principal aparece relegado a un segundo plano, en el interior de una arquitectura «a la antigua», mientras que el primer plano lo ocupa un misterioso grupo de tres personajes que componen un hermético mensaje, de significación hoy perdida. En cuanto a Andrea Mantegna, sus escenas integran el mensaje cristiano en el marco de una erudición arqueológica que convierte a muchos de sus cuadros (*San Sebastián*) en reflexiones visuales sobre el problema de la relación entre Antigüedad y cristianismo, mientras que en el *Cristo muerto* de Milán la violenta perspectiva no es un mero alarde técnico sino sobre todo un medio para acentuar el dramatismo del tema sagrado representado.

Otro caso bien particular es el de esa Venecia cuyos pintores quattrocentistas proporcionarían cuatro siglos más tarde el pretexto para la última de las grandes meditaciones modernas (ya contemporánea al impresionismo) en torno a las relaciones entre arte y religión: los escritos estéticos de John Ruskin. Si Vittore Carpaccio integra las historias sacras, con renovadora iconografía, en el ambiente de la propia contemporaneidad veneciana, con Giovanni Bellini la pintura veneciana apuesta decididamente, en el cambio de siglo, por el color, la tonalidad, la luz y la representación de la atmósfera, y estos nuevos medios pictóricos enseguida se aplican a la representación del muy particular ideal religioso de esa cultura veneciana cuya gran especificidad en el seno del Renacimiento ha puesto de manifiesto Tafuri. La *Piedad* o el *Éxtasis de San Francisco* de Bellini integran el tema religioso en el marco de una extraordinaria sensibilidad paisajística, que se hace patente también en su *Alegoría*, un cuadro repleto de figuras y símbolos religiosos, casi a modo de compendio doctrinal y cuyo significado, como el de la *Flagelación* de Piero, sigue resistiéndose a la interpretación como para demostrarnos hasta qué punto el mensaje cristiano podía integrarse en el seno de una cultura erudita muchas de cuyas claves son hoy para nosotros herméticas.

Similares reflexiones pueden hacerse para el ámbito de la escultura si comparamos las interpretaciones del hecho religioso en Ghiberti, Donatello o Luca della Robbia. Las dos puertas de bronce que Ghiberti realiza sucesivamente (1402 y 1425) para el Baptisterio de Florencia nos muestran (sobre todo las segundas) el paralelismo entre la historia sagrada narrada en las escenas y la propia historia de Florencia, a la que Ghiberti contribuye enriqueciendo con sus puertas un edificio de época incierta pero que por entonces se consideraba romano. Que Ghiberti considerase justificado incluir su auto-

rretrato en una de las jambas es un acto coherente no sólo con la elevación de la consideración social de los artistas sino también con esta esencial continuidad y contigüidad de la historia sacra y la historia civil. En cuanto a Donatello, su *San Jorge* es ya un santo cristiano que posee la monumentalidad de una estatua clásica y se nos presenta como prototipo, simultáneamente, de la belleza viril y el ideal heroico y la defensa de la virtud. Sus relieves de San Antonio en Padua integran los datos de la hagiografía en una representación artística que recupera la mejor tradición del relieve antiguo, y otros hitos de su obra, como la *Anunciación* de Santa Croce, el *Habacuc* o la *Magdalena*, componen un recorrido en el que la reflexión sobre los tipos humanos se hace inescindible de una especie de caracteriología religiosa en cuya expresión caben tanto la serenidad más clásica como el emocionalismo más intenso. Pero, al lado de Ghiberti y Donatello, existe también la religiosidad popular, menos intelectual y antiquizante y más sentimental: la familia de los Della Robbia perfecciona el expediente técnico más adecuado para esta religiosidad sencilla, la terracota vidriada, que nos recuerda de paso que un estudio global sobre el arte cristiano moderno debería tener en cuenta las múltiples formas de la piedad popular y beneficiarse de las contribuciones de la antropología.

Pocas manifestaciones espirituales y artísticas revelan la complejidad de estos cambios mejor que las que tienen que ver con el arte funerario, lugar por excelencia del encuentro entre este mundo y la otra vida y tradicional ámbito privilegiado para la expresión artística del sentimiento religioso (como ya señalara Erwin Panofsky en su modélico estudio sobre la historia de la escultura funeraria). En el contexto de la nueva importancia del individuo, el monumento funerario adquiere un nuevo sentido en el que la preocupación cristiana por la vida eterna y la salvación del alma se ve obligada a una polémica coexistencia con los valores profanos y clásicos que cargan el acento sobre la idea de la *fama* póstuma del difunto e incluso evocan las formas de los sarcófagos de la antigüedad e introducen complejos programas iconográficos en los que coexisten elementos clásicos y cristianos. Los grandes sepulcros del Renacimiento plasman ambiciosos programas de una religiosidad intelectualizada y a menudo de fuerte carga política. Si ya se habló del Templo Malatestiano de Rímini, de Alberti, hay que recordar ahora la novedad que supone el edículo troncopiramidal que realiza Pollaiuolo para la tumba de Sixto IV, una obra que se convierte en modelo de ejemplos posteriores (entre ellos el de los Reyes Católicos en Granada), o cómo el

sepulcro se transforma en verdadero «monumento» en las grandes máquinas fúnebres venecianas esculpidas por Pietro y Tullio Lombardo, e incluso se presenta en una interesantísima forma híbrida entre escultura y pintura en los dos monumentos «escultóricos» que pintan en la catedral de Florencia Paolo Uccello y Andrea del Castagno. Encontraremos la culminación de esta ambivalencia funeraria entre valores laicos y religiosos en dos proyectos desmesurados del primer tercio del siglo XVI, protagonizados por las dos cabezas de la cristiandad: el papa Julio II y el emperador Carlos V. El mausoleo de Julio II, en sus sucesivas versiones cada vez más reducidas hasta llegar al sucedáneo finalmente instalado en San Pietro in Vincoli, fue el proyecto más querido por Miguel Ángel y aquel en el que con mayor concentración espiritual y artística volcó su particular síntesis de cristianismo y neoplatonismo. La frustración de lo que hubiera sido sin duda el culmen del arte funerario del Renacimiento no deja de ser bien indicativa de las enormes dificultades ideológicas e institucionales que, desmintiendo el optimismo humanista oficial, se oponían en la práctica a semejante síntesis. Por lo que respecta al proyecto de Carlos V, ligado a la catedral de Granada, será comentado más adelante.

Sandro Boticelli se nos presenta, en fin, como la figura que mejor resume los avatares del convulso final del siglo XV italiano. Su maestría en la construcción dibujística de sus cuadros no es un mero dato de excelencia técnica: fuertemente influido por el idealismo neoplatónico, emplea el contorno como medio de expresión de una inquietud emocional que se vio bruscamente conmovida, en su etapa final, por la agitación espiritual de la época. Si sus famosas *mitologías* de los años setenta y ochenta (*Venus y Marte*, *Palas y el Centauro*, *La Primavera*) son pinturas programáticas de la preeminencia de lo intelectual sobre lo sensual, *El nacimiento de Venus* (1482) aparecía concebido como un auténtico bautismo en términos paganos. Pero en la última parte de su vida, influido por las prédicas apocalípticas de Savonarola, Botticelli abandonó la temática pagano-mitológica y realizó obras religiosas (*Piedad*) de un dramatismo muy coherente con la angustia de los tiempos de crisis que, tras décadas de optimismo, se vivieron a finales del siglo XV. Entre la muerte de Piero della Francesca y de Lorenzo el Magnífico, ambas en 1492, y la ejecución de Savonarola y el final del movimiento *piagnone*, en 1498, se suceden de manera acelerada acontecimientos y procesos que cuestionan la síntesis humanista entre filosofía y religión y marcan el punto final del optimismo quattrocentista.

Un lugar especial ocupa en los años a caballo entre *Quattrocento* y *Cinquecento* la figura de Leonardo da Vinci. Si la inacabada *Adoración de los Reyes* planteaba (como pocos años después hará Giorgione), en una complejísima composición llena de referencias simbólicas, la relación entre la antigua sabiduría de Oriente y el nacimiento del cristianismo (cuestión ésta del «orientalismo» renacentista muy poco estudiada y sobre cuya importancia ha insistido recientemente Maurizio Calvesi), la escena de *Santa Ana, la Virgen y el Niño* (objeto de la célebre tentativa de análisis psicoanalítico del arte por Freud), la *Virgen de las rocas* y la *Última cena* resumen las aporías de ese difícil encuentro entre ciencia, naturaleza, historia humana y religión que Leonardo personifica como nadie. La segunda de estas obras, la célebre *Cena* del refectorio de Santa María de las Gracias (1495-1497), es la ocasión para una reflexión sobre la compleja relación entre naturaleza y cultura (el ámbito arquitectónico y el paisaje visto a través de la ventana) y entre mundo creado por Dios y mundo construido por el hombre. La contraposición entre la estabilidad de la figura central de Cristo y las múltiples reacciones pasionales de los apóstoles puede entenderse, así, como una confesión de las aporías de la cultura humanista en sus relaciones con lo religioso, que es lo que aporta a la obra de Leonardo su gran tensión interna (más allá del célebre «catálogo» de reacciones individuales que se cita siempre como tópico).

2. PAGANISMO Y CRISTIANISMO EN EL CLASICISMO DEL CINQUECENTO

El marco histórico-político y el contexto religioso en el que se desenvuelve la actividad artística cambia radicalmente desde principios del siglo XVI. Si el *Quattrocento* había sido la época de las *signorie* y su cultura de orgullosa autoafirmación cívica, en el *Cinquecento* Italia se convierte en terreno de juego de los intereses enfrentados de Francia y España, al tiempo que los propios Estados italianos evolucionan a formas de gobierno absolutistas y se convierten en unidades políticas de ámbito territorial más amplio en las que el marco cultural fundamental ya no es la ciudad y sus gentes sino la corte del Príncipe. Además, frente a la relativa unidad interna del *Quattrocento*, el *Cinquecento* es un siglo complejo y fragmentado, como los avatares de la propia Roma nos revelan. Si su primer tercio aparece dominado por el clasicismo optimista de Rafael y Bramante, ello se

quiebra en la fecha simbólica de 1527, cuando la Ciudad Eterna es saqueada por las tropas de Carlos V y el mundo parece despertar a la dura realidad después de un breve sueño glorioso. En las décadas centrales del siglo se superponen dos grandes problemas que sólo se pueden comprender a partir de su estrecha imbricación y no como fenómenos separados. Por un lado, la aparición de un nuevo tipo de arte que, frente a las ideas de equilibrio, orden y permanencia del clasicismo, muestra su preferencia por lo extravagante, lo anómalo, lo desequilibrado, la confusión, la sorpresa, la ironía o el juego: el manierismo. Por otro, la división religiosa que, desde 1517, enfrenta a protestantes y católicos tiene en el terreno artístico grandes repercusiones. En el campo católico, en medio de un nuevo clima de desconfianza hacia todo lo pagano y hacia la libertad de pensamiento, se abre paso la cultura de la Contrarreforma, casi estrictamente contemporánea del llamado manierismo. Los protestantes también, por su parte, intentan diferenciarse a nivel artístico de la odiada Roma y, pese a su actitud genérica de crítica hacia las imágenes sagradas, no dejan de descubrir las grandes posibilidades propagandísticas del arte (y sobre todo del grabado) para las nuevas ideas religiosas. Atravesada por todos estos problemas pero dotada de una poderosa individualidad, se alza la figura titánica de Miguel Ángel Buonarroti, cuya longevidad le llevó a participar sucesivamente del mundo de finales del *Quattrocento*, del clasicismo de la *renovatio Urbis* y de la crisis posterior a 1527 y la angustia religiosa contrarreformista.

El hecho capital del nuevo siglo es la resurrección política e ideológica de los Estados de la Iglesia. Es cierto que en el *Quattrocento* Roma, recién reconquistada (1422) su condición de sede del Papado, había conocido algunos programas de renovación que anticipaban el esplendor del siglo siguiente. Martín V había expresado su preocupación por el control del espacio urbano con la institución de los *magistri viarum*, que debe entenderse, como todo el posterior urbanismo papal, no sólo desde una mera lectura cultural o artística sino desde un concreto empeño político de reforzamiento de la autoridad papal. Símbolo máximo de esos nuevos tiempos presididos por los sucesores de Pedro es también el proyecto planteado por Nicolás V (Bernardo Rossellino, L. B. Alberti) de remodelación de San Pedro, que implicó la destrucción de la vieja basílica constantiniana, a la espera de los grandes proyectos del *Cinquecento* y la culminación barroca. En cuanto a Pío II, el humanista Enea Silvio Piccolomini, también nos legó una especie de autobiografía en piedra con

la remodelación de su burgo natal de Corsignano, rebautizado como Pienza. Resulta paradójico, sin embargo, que justo cuando Lorenzo Valla acababa de demostrar la falsedad de la supuesta *donatio Constantini*, los papas de principios del XVI emprendan con energía renovada la reorganización de los Estados de la Iglesia hasta crear ese inestable milagro de hibridación entre poder temporal y espiritual que se mantendrá hasta el *Risorgimento*. Roma, que en el *Quattrocento* había tenido un papel muy por debajo de su mito, se convierte ahora, bajo Julio II o León X, en centro de un arte triunfal encaminado a devolver a la Urbe su esplendor antiguo, conciliando paganismo y cristianismo en una *renovatio Urbis*. Tal *renovatio* llevaba implícita una visión triunfal del cristianismo no sólo como religión sino como cultura, como pensamiento universal capaz de integrar en su seno la historia humana entera y, en especial, los brillantes momentos del mundo clásico. Un empeño programático, directamente trasladable a edificios, pinturas o esculturas, para el que los papas del *Cinquecento* contaron con una excepcional generación artística que, formada a finales del *Quattrocento*, supo asumir la herencia del primer Renacimiento y al mismo tiempo transformar su experimentalismo inquieto en una suerte de clasicismo atemporal de pretensiones universales que expresara la llegada de la anhelada nueva *aurea aetas*. Bramante, Rafael y Miguel Ángel llegaron a Roma procedentes de distintas regiones y con bagajes culturales diferentes, pero, cada uno a su manera, plasmaron en las primeras décadas del XVI un sueño clasicista de equilibrio universal, de intemporalidad y de eternidad que, sin embargo, se revelaría increíblemente efímero y habría de saltar en pedazos en 1517 y, sobre todo, en 1527.

El gran empeño de Julio II fue volver a hacer de Roma una ciudad unitaria, eliminando la fragmentación feudal del espacio urbano; pero la apertura de la rectilínea via Giulia no es sólo una operación de técnica urbanística sino que se convierte, con la construcción de los grandes palacios de una aristocracia integrada en el funcionamiento estatal, en símbolo urbano por excelencia del nuevo poder papal. Bramante es el arquitecto de esa nueva idea de Roma, diseñando para el papa Julio edificios muy diversos pero que pueden entenderse como partes de un proyecto conjunto de hibridación entre la gloria antigua y cristiana: el claustro de la iglesia de Santa Maria della Pace, el Belvedere o el templete circular períptero de San Pietro in Montorio, iniciado seguramente en torno a 1502 y financiado por los Reyes Católicos (en uno de los primeros episodios de esa

«Roma española» cuya apasionante historia ha reconstruido Thomas Dandeleth). Templo clásico y *martyrium* cristiano, maqueta casi más que edificio, el *tempietto* evidencia el interés de Bramante por la planta centralizada y contiene ya en embrión la idea de la nueva basílica de San Pedro.

La reconstrucción de San Pedro fue, en efecto, la gran empresa símbolo de la nueva Roma. Aunque ya en el *Quattrocento* se había iniciado la demolición del edificio constantiniano, Bramante diseña en 1506 un gigantesco templo centralizado, en forma de cruz griega, con cúpula apoyada sobre cuatro grandes pilares situados oblicuamente, y con cuatro cúpulas menores rodeándola, determinando un espacio interior jerarquizado y claramente articulado. Muy pronto, sin embargo, este proyecto sufrió las consecuencias del gran debate entre planta centralizada y longitudinal. Las muertes de Julio II (1513) y Bramante (1514) determinaron el inicio de una larga serie de cambios proyectuales a cargo de Rafael, Antonio da Sangallo, Peruzzi o Miguel Ángel (hasta la culminación barroca de Maderno y Bernini), en los cuales la idea de templo centralizado desapareció poco a poco para ser sustituida por la forma basilical longitudinal, pero la imponente presencia de la cúpula miguelangelesca puede considerarse como una herencia mantenida desde la primera gran idea de Bramante.

Rafael, autor de uno de esos proyectos para San Pedro (seguramente reflejado en la espectacular arquitectura pintada de *La Escuela de Atenas*), es también el pintor por excelencia de esa nueva Roma a un tiempo antigua y cristiana. Sus exhaustivos estudios del arte antiguo (y en especial de las pinturas murales de la recién descubierta *Domus Aurea* de Nerón) no se limitan al nivel erudito o formal sino que forman parte esencial de la clave de su obra: la intensa meditación sobre la relación entre historia y religión en el mundo moderno, entre lo humano y lo celestial. En su pintura toma cuerpo el anhelo de un cristianismo humanista capaz de integrar sin tensiones el legado cultural de un paganismo con un gran acervo precristiano de *prisca theologia*. Si ya antes de su llegada a Roma la escena de *Los desposorios de la Virgen* tenía lugar ante una arquitectura clásica directamente relacionable con Bramante y su *tempietto*, el gran manifiesto rafaelesco de la conciliación entre religión y cultura clásica es la decoración pictórica, realizada entre 1508 y 1517, de las paredes de las *stanze* del Vaticano: sus frescos sitúan frente a frente, en diálogo más que en oposición, temas de la cultura greco-romana con sus hipotéticos *pendants* cristianos, en un mensaje de

complementariedad ideal que cerraba, en torno a una Roma de nuevo *caput mundi*, el círculo de la historia. En la *Stanza della Segnatura*, *La Escuela de Atenas* ofrecía el despliegue de todo el saber antiguo personificado en las figuras de los grandes filósofos y científicos griegos, con Platón y Aristóteles en el centro, mientras que en *La disputa del Sacramento* dos registros superpuestos presentan a los teólogos y pensadores cristianos agrupados en torno a la sagrada Forma, y, en el nivel superior, la escena celestial con la santísima Trinidad y los Apóstoles. Esta manera, culta pero al mismo tiempo también emotiva y muy humana, de entender la religión se plasma igualmente en la extraordinaria serie de «sagradas Familias» y de imágenes de la Virgen (con Jesús y san Juan Bautista, y a veces con ángeles y santos), así como en otras obras religiosas singulares que habían de alcanzar enseguida categoría de modelo, como el «*Pasmo*» de *Sicilia* o su última gran obra, la *Transfiguración*.

El otro gran manifiesto visual del espíritu humanista de la *renovatio Urbis* lo había proporcionado casi simultáneamente Miguel Ángel. Llamado a Roma en 1505 por Julio II para la realización de su tumba (ese gran proyecto frustrado del que, sin embargo, las figuras del *Moisés* y los *Esclavos* bastan para entender el neoplatonismo del florentino y comprender las claves filosófico-religiosas de su *terribilità*), es el propio papa quien le aparta de este trabajo para ordenarle pintar al fresco la bóveda de la Capilla Sixtina. Entre 1508 y 1512, Miguel Ángel traza, en un extraordinario despliegue de figuras (*ignudi*, sibilas, profetas...) y escenas bíblicas, la historia, mítica y religiosa a un tiempo, de la humanidad bajo la promesa de la redención, creando una de las más altas expresiones del ideal religioso humanista.

3. MANIERISMO, REFORMA Y CONTRARREFORMA

Pero al sueño de una Roma eterna y universal, clásica y cristiana a la vez, le quedaba poco tiempo de vida. La exasperación de los conflictos religiosos después de 1517 y el enfrentamiento entre Francia y España conducen al brutal acontecimiento-bisagra de 1527, el *sacco* de Roma. El Papado se recuperó pronto del golpe, pero la cultura de Roma no volvería a ser la misma. El mundo de las certezas universales y del optimismo conciliador se había hundido. Como estudió André Chastel, el extraordinario grupo de artistas constituido al amparo del clima cultural de la *renovatio Urbis* se dispersó y cada

uno de ellos comenzó a reorientar en un nuevo sentido las lecciones del clasicismo romano. Pero el *sacco* no hizo sino precipitar una evolución ya en marcha: ya antes de 1527 se abría paso una nueva concepción del arte que se ha bautizado —no sin reservas— como «manierismo» y que, frente al valor de conocimiento y experiencia que el primer Renacimiento atribuía al hecho artístico, hace gala de sus preferencias por lo artificial, lo extravagante, lo sofisticado y, en suma, un intelectualismo refinado y esotérico que afecta no sólo a lo cortesano y a la imagen del poder (Bronzino o Giulio Romano) sino también a la propia imagen religiosa, como demuestran las obras de temática sacra de Pontormo o Rosso Fiorentino, capaces de combinar la mayor exasperación emocional con la más extrema artificialización. En Parma, Correggio es el representante de un manierismo sensual, lleno de efectos lumínicos y de gran brillantez cromática, claro antecedente de la pintura mural religiosa barroca en sus frescos de la cúpula de San Juan Evangelista. Y el Parmigianino, artista de personalidad extraña, muy interesado por las ciencias ocultas, transforma, en su *Madonna del cuello largo*, el viejo tema de la Virgen con el Niño en una extraña pintura en la que convive el dogma cristiano con toda una serie de alusiones alquímicas, lo que le convierte en una de las mejores expresiones de los nuevos intereses intelectuales. Así, el panorama de las décadas centrales del *Cinquecento*, marcado por la incertidumbre, nos muestra una enorme diversidad de propuestas de visualización de lo espiritual claramente diferentes de las de la serenidad clasicista, debiendo añadirse a los ya citados los nombres de Sebastiano del Piombo, Andrea del Sarto, Lorenzo Lotto o, como veremos enseguida, Tiziano, Tintoretto y el Veronés.

Sin embargo, paralelamente a la crisis del clasicismo y al surgimiento del manierismo, el estallido de la gran polémica religiosa que, en pocos años, iba a dividir a la cristiandad entre protestantes y católicos habría de tener también fuertes repercusiones sobre el terreno artístico. Cuando se hizo evidente que la ruptura protestante se consolidaba, la primera consecuencia fue, en el campo católico, un claro retroceso en el clima de optimismo y de integración cultural, e incluso la aparición de posturas rigoristas que, bebiendo a la vez en Savonarola y en Erasmo, insistían en la idea del arte como «vanidad». Si el breve pontificado de Adriano VI (1522-1523) hubiese tenido una mayor duración, es indudable que su política de austeridad artística y condena del fasto, que tan gran consternación causó en amplios sectores de la Curia romana, hubiera dejado su

huella en el devenir del *Cinquecento*. Sin embargo, tales episodios de rigorismo ascético fueron efímeros: como enseguida iba a demostrar el esplendor contrarreformista, lo que estaba en cuestión no era el arte en sí mismo, sino su papel en la sociedad y su acción sobre las conciencias.

En medio de una creciente desconfianza hacia la conciencia individual y la reflexión personal y una insistencia cada vez mayor en el acatamiento autoritario del dogma y la piedad ritualizada, la idea de la conciliación entre paganismo y cristianismo fue paulatinamente sustituida por un clima de censura, un predominio de las formas colectivas y ceremoniales de la religiosidad a expensas de la devoción privada y una insistencia específica justo en los aspectos religiosos cuestionados por los protestantes. Comenzaba a cristalizar así la «Contrarreforma», nombre equívoco donde los haya porque en absoluto se limitó a ser una mera reacción contra el desafío luterano sino que dio lugar a toda una cultura global de indiscutible modernidad y entre cuyos aspectos principales se incluía una reconsideración del papel del arte y los artistas.

Como muy bien ha estudiado, entre otros, Giuseppe Scavizzi, la cuestión de las imágenes y su culto se convirtió en uno de los grandes caballos de batalla de las polémicas religiosas del XVI. Los teólogos católicos irán poco a poco elaborando, siempre sobre las bases del pensamiento humanista en torno a las artes, la fundamentación teórica para la legitimidad religiosa de las imágenes, que quedaría definitivamente consagrada por los decretos tridentinos de 1563. Sin embargo, el humanismo rigorista de Erasmo estaba impregnado de unas exigencias morales difícilmente compatibles con las manifestaciones más brillantes del arte renacentista (cuyo lujo critica en numerosas ocasiones): su actitud ante las imágenes religiosas es de una reticencia basada en la distinción entre un culto material (basado en ceremonias y ritos) y un culto espiritual que no precisa de la apoyatura en lo visible. Mientras, en el nada uniforme campo de la Reforma, cada vez se diferenciaba más la intolerancia que desembocaría en el aniconismo radical e iconoclasta de Zwinglio de las mucho más moderadas posturas de Lutero o Melancton, que terminarían por fundamentar la legitimidad de la utilización del arte para la difusión del mensaje reformista y el inicio de nuevas vías para el arte religioso europeo.

Albrecht Dürer, Durero, cuyo contacto con Venecia fue uno de los hechos más importantes para la difusión del Renacimiento fuera de Italia y que, en la primera década del siglo, realizó esa brillante

expresión de humanismo devoto que es la *Virgen del Rosario*, es un artista bien representativo de este momento de especial conflictividad religiosa. Aunque se ha discutido mucho sobre su adscripción religiosa, conviene recordar que sus expresas simpatías hacia Lutero corresponden a un momento en que aún no se había producido la ruptura total con Roma, que no llegaría a hacerse irreversible hasta 1530 y que Durero no pudo ver por haber fallecido dos años antes. Su postura es, en todo caso, de un protestantismo suave, nada exaltado y muy ligado a las críticas erasmistas contra la corrupción eclesiástica. Su arte puede todavía ensalzar al hombre y postular el recurso a los cánones estéticos de las imágenes religiosas antiguas para la representación de Cristo, todo ello bajo un inquieto fondo espiritualista que es el mismo caldo de cultivo de la Reforma. Buena muestra de este cruce de problemas lo constituye, por ejemplo, una de sus obras más conocidas, el grabado sobre cobre *El caballero, la muerte y el diablo* (1513): claramente inspirado en la idea erasmiana —muy anclada a su vez en la cultura bajomedieval— del cristiano como caballero (recuérdese el *Enchiridion militis christiani*, de 1504), es una alegoría del difícil caminar del alma por el valle de las sombras, siempre amenazada por el pecado y con la perspectiva de la muerte. El caballero cristiano avanza, seguro de la fuerza de la fe, creyente pero al mismo tiempo *héroe* en el sentido renacentista, moderno *condottiero* ante el que el mal se bate en retirada. Pero el complejo panorama alemán del siglo XVI no se reduce a la poderosa personalidad de Durero. Contemporáneo suyo es Mathias Grünewald, el pintor germánico que mejor refleja una espiritualidad desgarrada que aún tiene mucho de tardogótico: su *Retablo de Isenheim* presenta en la escena de la *Crucifixión* una de las representaciones más intensas y patéticas de la muerte de Cristo, hasta el punto de que cuatro siglos más tarde suscitará la admirada atención de los pintores expresionistas. En cuanto a Lucas Cranach el Viejo, que trabajó en Wittenberg, en la corte del elector de Sajonia, y retrató a Lutero, se convirtió en el artista alemán más directamente comprometido con la causa de la Reforma, a cuyo servicio llevó a cabo todo un programa pictórico de renovación de la iconografía bíblica que sería fundamental para el posterior desarrollo de un arte religioso de adscripción protestante.

La ortodoxia católica se plasma, por su parte, en una brillante ofensiva teórica: en los escritos de Ambrogio Catarino, Gillio da Fabriano, el cardenal Paleotti, Jan van der Meulen (el latinizado Joannes Molanus) o Carlos Borromeo, los argumentos humanistas en

torno a la nobleza del arte y a la *idea* se revisten ahora con un ropaje teológico para apoyar la idea del papel esencial de lo visible y de las artes en el triunfo de la verdadera fe. El 3 y 4 de diciembre de 1563 el concilio de Trento dictaminaba la legitimidad de las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos, venerables no en sí mismas sino por los «prototipos» que representaban, y prescribía, al mismo tiempo, la erradicación de los posibles abusos en este terreno estableciendo, a cargo de los obispos, un férreo control de la ortodoxia iconográfica.

El arte se vio, así, más determinado que nunca por la problemática religiosa, sobre todo a partir de la década de 1530. En pintura y escultura, se alzaron fuertes críticas contra la representación de «mitologías» (sobre todo cuando incluían desnudos) y se estimuló de manera oficial una pintura religiosa de iconografía estrictamente dirigida (con especial insistencia en la eucaristía, los milagros y el papel intercesor de los santos) y con total sometimiento a la letra de los textos sagrados. Algunos hechos bien conocidos ejemplifican la nueva situación: el proceso inquisitorial al que es sometido el Veronés o el cubrimiento de las espléndidas figuras desnudas del *Juicio final* de Miguel Ángel. En 1582 Bartolomeo Ammannati, ya anciano, expresaba en carta a los miembros de la Accademia del Disegno de Florencia su arrepentimiento por haber representado desnudos en su juventud.

El regreso de Miguel Ángel a Roma en los años 1530 (tras un fructífero interludio florentino en el que los sepulcros mediceos de San Lorenzo y esa alegoría del saber asediado que es la Biblioteca Laurenziana pueden considerarse como el punto equidistante, a medio camino entre el proyecto para la tumba de Julio II y el *Juicio final* de la Capilla Sixtina, de su atormentado *iter* estético-religioso), abre las últimas tres décadas de su vida, con unas preocupaciones intelectuales bien diferentes a las de los momentos optimistas de principios de siglo. En el *Juicio Final* que pinta entre 1536 y 1541 de nuevo en la Capilla Sixtina nada queda ya del optimismo humanista con el que treinta años antes había impregnado la bóveda de ese mismo ámbito: su fresco es ahora un dramático conjunto, cargado de patetismo religioso y angustia, lleno de figuras inquietas (ángeles, condenados, elegidos...) que giran en torbellino alrededor de la terrible figura de Cristo. Pero, sobre todo, Miguel Ángel realiza, «por amor de Dios», un nuevo proyecto para la basílica de San Pedro: asume la originaria idea bramantiana del gran espacio centralizado y cupulado, pero al mismo tiempo dota al espacio de una plasticidad

y una fluidez que suaviza las articulaciones, diluye la claridad estructural clasicista y preludia ya ese «espacio pulsante» y dinámico del Barroco que anula la idea renacentista de una arquitectura racionalmente comprensible. Con la cúpula, proyectada por él mismo aunque construida tras su muerte, se impone sobre el perfil de la Urbe la religiosidad institucional del Papado, cerrándose una historia arquitectónica que había comenzado con otra cúpula, la de Florencia. Una de las últimas obras del florentino, la *Pietà Rondanini*, representa el mismo tema de su juvenil *Piedad* del Vaticano, y es fácil ver que por Miguel Ángel no sólo había transcurrido el tiempo físico sino también el tiempo espiritual y cultural: en el dramatismo anticlásico de la nueva *Piedad* nada queda del Humanismo clasicista de la primera. La muerte de Miguel Ángel en 1564 podría simbolizar el final de toda una época.

En la complejidad del *Cinquecento*, un desarrollo extraordinariamente original de la representación de lo sagrado corresponde a esa Venecia más aristotélica que platónica que otorgaba al color, elemento sensual por excelencia, la máxima importancia. El paso definitivo a partir de la senda abierta por Giovanni Bellini lo da Giorgione, que crea a principios del siglo XVI dos manifiestos de esta nueva estética pictórica, que constituyen al mismo tiempo dos hitos de un modo a un tiempo naturalista y hermético de entroncar mensaje religioso e historia humana: los *Tres filósofos* y *La tempestad*. El análisis de ambas obras llevado a cabo por S. Settis parece haber puesto fin a la secular discusión sobre su tema, identificando, en medio de una maraña de alusiones eruditas y pistas iconográficas, a los tres filósofos con los Reyes Magos y a la escena de *La tempestad* con Adán y Eva después de haber sido expulsados del paraíso. En cuanto al más grande de los artistas venecianos, Tiziano, su longevidad le permite, como en el caso de Miguel Ángel, pasar de un arte más clasicista y triunfal (en torno a 1520-1530) hasta unas obras finales de intensísima emoción religiosa. Si en Venecia realiza brillantes cuadros de altar en los que los personajes sagrados y humanos se relacionan entre sí en escenas resueltas mediante estudiadas composiciones (*Asunción* de Santa Maria Gloriosa dei Frari), su posterior interpretación del sentimiento religioso irá, sin embargo, cargándose de dramatismo, en una evolución que podemos seguir desde el *Santo entierro* de 1525 a las dos *Coronaciones de espinas* (la de 1541 y la que pinta ya al final de su vida). Algunas de sus mejores obras religiosas conectan ya, además, con otra problemática bien diferente, ya que fueron encargo de Felipe II para El Escorial y están im-

pregnadas del clima de la específica religiosidad contrarreformista hispana: el *Martirio de san Lorenzo* (1564-1567) o la alegoría de *La religión socorrida por España* (1571-1575).

Sin salir de esa misma Venecia, en la que además se gesta el pensamiento pictórico de El Greco, en Tintoretto el colorismo se somete a dramáticos efectos de luz y perspectiva y complicaciones compositivas que llegan a incidir de manera sorprendente incluso en el tratamiento de temas religiosos, como ocurre en el *Lavatorio de los pies* (1547), en el que cuesta trabajo reconocer la escena principal, desplazada hacia un extremo del cuadro. En cuanto a Paolo Caliari, el Veronés, es en el ambiente rico y desbordante del fasto de la aristocracia veneciana donde sitúa sus temas religiosos y bíblicos, con obras como *Las bodas de Caná*, *Cena en casa de Leví* o el *Moisés salvado de las aguas*. El anacronismo de este brillante marco contemporáneo le llevó ante los jueces de la Inquisición, produciendo un esclarecedor testimonio del difícil contexto dogmático en el que se desenvolvía ahora la creación artística: acusado de haber introducido en la *Última cena* (obligatoriamente transformada después en *Cena en casa de Leví*) detalles que no figuran en las sagradas Escrituras, Veronés argumentó como pintor, pero su desesperada petición para los artistas de «[...] la misma libertad que se concede a los locos o a los bufones» caía ya en un terreno baldío.

Igualmente innovadora resulta la aportación veneciana en el terreno de la arquitectura religiosa, gracias a Andrea Palladio, quien lleva a cabo una ampliación del límite de «lo sagrado» al postular un sentido sacro para la familia y la casa y utilizar en sus villas del Véneto elementos como el frontón y la cúpula hasta entonces exclusivos de los templos. Sus dos iglesias venecianas del Redentor y San Giorgio Maggiore son, por otro lado, ejemplos de la flexibilidad con que se podían combinar las exigencias litúrgicas y rituales, las referencias a la Antigüedad, la búsqueda de una espacialidad grandiosa dominada por la luz y los estudios sobre un nuevo tipo de fachada. El proyecto perdido que sabemos realizó Palladio para la basílica del monasterio de El Escorial hubiera podido, sin duda, proporcionarnos importantes claves de este debate arquitectónico-religioso del último tercio del XVI.

Mientras, en otras áreas de Europa se originaban nuevas cristalizaciones estéticas de esta magmática situación religiosa. Así, si el Veronés no obtuvo para los artistas ese aparente espacio de libertad que podía encontrarse en la locura o en la inversión bufonesca de las relaciones de poder de la Corte, al menos en una región del norte

ese mundo al revés derivado de lo carnalesco alcanzó a convertirse en el fundamento de toda una expresión artístico-religiosa. La fantasía desbordante de la pintura de Hieronymus Bosch, El Bosco, por lo general muy mal comprendida debido al anacronismo que supone verla como parte de una especie de invariante onírica (el «arte fantástico») que la relacionaría hasta con el surrealismo, convierte en objeto de reflexión culta (como hacen Rabelais o el Erasmo del *Elogio de la locura*) la materia bruta popular de los proverbios, la fiesta y la tradición oral. Toda su obra, desde el *Jardín de las delicias* al *Carro de heno*, es (como también, pese a sus diferencias, la de Pieter Brueghel) una alegoría satírica y moralizadora que podría ejemplificar a la perfección las tesis de Peter Burke sobre la existencia de un continuo intercambio, en la cultura moderna, entre «lo popular» y la cultura de las élites. La reflexión sobre la animalidad del hombre, lo monstruoso, el exceso o la locura hace al Bosco y a Brueghel partícipes de toda una cultura que, sobre bases tardomedievales, hace tambalearse las certezas humanistas y, como supo ver Michel Foucault, tiene una de sus máximas expresiones en la *Narrenschiff* o *Nave de los locos* de Sebastian Brant.

4. LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

Cincuenta años después de su muerte, la obra de El Bosco era muy apreciada en ciertos sectores de la España de Felipe II, pero el hecho de que el propio padre Sigüenza, el cronista de El Escorial, se viera obligado a defenderla y a reivindicar su carácter religioso es un síntoma de cómo la relación entre arte y religiosidad en el siglo XVI hispano estaba igualmente marcada por debates mucho más densos y diversificados de lo que sugiere la habitual contraposición tópica entre la apertura «humanista» de Carlos V y la cerrazón contrarreformista de Felipe II: sólo en los últimos veinticinco años, aproximadamente, una importante serie de investigaciones de historia del arte han comenzado a revelar, sobre la base de la revisión de los trabajos pioneros de la generación de Gómez-Moreno y apoyándose en aportaciones procedentes de otros campos de la historia (el gran *Erasmo y España* de Marcel Bataillon), la enorme complejidad y riqueza conceptual de nuestro Renacimiento. Y es que, en efecto, la España del siglo XVI constituye un observatorio privilegiado de los avatares de la representación de lo religioso en esos tiempos convulsos.

La centuria se abre en España con la tensión entre los desarrollos tardogóticos, patrocinados desde la política cultural centralizadora de los Reyes Católicos, y el nuevo lenguaje a la italiana, importado por ciertos sectores de la nobleza como verdadera «cultura de clase». Sin embargo, la situación está lejos de ser diáfana: en la Capilla Real de Granada, panteón regio y símbolo de la expulsión de la «secta mahometana», un marco arquitectónico gótico albergará primero el sepulcro de los propios Reyes (italiano, de D. Fancelli, e inspirado, como tantas veces se ha dicho, en la novedad del de Sixto IV) y después otras obras maestras del primer Renacimiento. Todo ello patrocinado por una reina Isabel cuyos gustos personales se plasmaron en su colección de pintura flamenca.

Conforme avanza el siglo, resulta evidente que debe dejarse ya de hablar del Renacimiento hispano como un mero fenómeno de importación de lo italiano. Una mera ojeada al arte religioso permite apreciar la vitalidad de unos desarrollos autóctonos tanto en arquitectura como en pintura y escultura. Así, por ejemplo, un hecho de primer orden es la pujanza que continuará mostrando hasta fechas muy avanzadas la arquitectura gótica, muy lejos de la idea tradicional de su supervivencia moribunda al lado del triunfo del lenguaje renacentista, con el que, por el contrario, coexistió durante largo tiempo en plano de igualdad y como alternativa plenamente viable. Figuras como Rodrigo Gil de Hontañón —que no en vano siempre ha resultado incómodo de clasificar para una historia del arte entendida en clave de «sucesión» ordenada de estilos—, que se encarga de continuar la construcción de las catedrales de Segovia y Salamanca, son reveladoras de la existencia de un gótico del siglo XVI que goza de buena salud. Del mismo modo, la diversidad de las propuestas de representación visual de lo religioso resulta inexplicable sin Italia pero igualmente inexplicable sólo a partir de Italia, como demuestra, por ejemplo, la complejidad conceptual y estética de la idea de lo sacro en artistas como Juan de Juni o como Alonso Berruguete, cuyo emocionalismo manierista reutiliza la expresividad gótica. Pintores como Juan de Juanes o Luis de Morales muestran una clara identificación con el ambiente tridentino, y el valenciano Juan de Juanes será incluso objeto de elogios no sólo artísticos sino religiosos, al considerarse que la claridad y el decoro de sus composiciones movían a devoción. De su taller surge la codificación de una serie de modelos devocionales repetidos enseguida hasta la saciedad, como el tipo de *Última cena* centrada en el hecho eucarístico. En cuanto al extremeño Luis de Morales, podemos citarlo como ejem-

plo de una religiosidad más poética, que debe mucho al intelectualismo del manierismo italiano.

Los avatares por los que pasa la proyectación y construcción de la catedral de Granada pueden ser bien ejemplificativos del complejo entramado político-religioso que determina las opciones artísticas y arquitectónicas de ese «largo siglo XVI», como lo ha definido Fernando Marías. Tras la conquista de la ciudad en 1492, la erección de una catedral se planteaba con urgencia para simbolizar el triunfo de la cristiandad sobre el islam. Después de dos emplazamientos provisionales, a principios del siglo XVI se decidió la construcción de un imponente edificio junto a la antigua mezquita mayor musulmana. Tras un primer proyecto gótico de Enrique Egas, el entorno del emperador decide en 1528 un brusco cambio, adoptando el proyecto de Diego de Siloé de una catedral «a lo romano». Se había concebido un ambicioso plan: la catedral de Granada sería, además, el lugar de enterramiento de Carlos y de sus sucesores, panteón dinástico, símbolo del poder de la monarquía de los Austrias con el *pendant* del nuevo gran palacio imperial de la Alhambra. Se explica así la poco habitual yuxtaposición de dos cuerpos que funcionan de manera muy autónoma: una basílica de cinco naves y una capilla mayor circular. Esta última, verdadera rotonda funeraria, se alza como un cilindro independiente cupulado y separado del resto de la iglesia. Había para ello un venerable precedente, la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén: el emperador, representante temporal de Cristo en la tierra, construía su sepulcro a imagen del propio Jesucristo, y la Capilla Mayor, llena de luz y decorada con pinturas, esculturas y vidrieras, no se limitaba a ser el espacio del altar sino que unía a su sentido religioso un profundo simbolismo político. Sin embargo, ya antes de la muerte de Carlos V la Monarquía había comenzado un proceso de asentamiento en el centro de España, en torno a Madrid, y se había abandonado la idea de hacer de Granada la sede del panteón dinástico, que Felipe II instaló en El Escorial. El azar quiso otorgar una significación muy especial al año de 1563: la muerte de Diego de Siloé y el inicio de las obras de El Escorial (ceremonia de puesta de la primera piedra el 23 de abril de ese año) marcaban el final del sueño de un imperio universal romano-cristiano y el arranque de la nueva problemática de la España filipina.

El monasterio de San Lorenzo de El Escorial, construido entre 1563 y 1583, es un edificio paradójico, porque su aparente unidad casi monolítica oculta la existencia en su interior de múltiples funciones que conviven apretadamente (convento, palacio, iglesia, co-

legio, biblioteca y sepulcro) y que trasladan al propio proyecto arquitectónico la especial conexión entre lo religioso y lo político que marca a la España de la Contrarreforma. Si el motivo original de la fundación es, antes que nada, funerario, si la propia idea de sepulcro regiría la presencia de una comunidad religiosa y, por ende, de un convento, con todas sus dependencias, Felipe II confió también a la arquitectura la cristalización de toda una teoría política en torno a la imagen de la Monarquía al disponer que su propio palacio (tanto el palacio público como su casa privada) se construyese al lado del sepulcro, iglesia y convento. A todo ello vino a añadirse, en perfecta sintonía con el clima contrarreformista, la inclusión de un colegio-seminario y de una espléndida biblioteca cuya ubicación arquitectónica le otorga un verdadero papel de puente entre colegio y convento. El plan general, trazado por Juan Bautista de Toledo y continuado y perfeccionado por Juan de Herrera, otorga al conjunto una falsa unidad, envolviéndolo en una cortina pétreo desornamentada y austera que pretende expresar, al mismo tiempo, fuerza y humildad: el poder inmenso de la Monarquía, pero dentro de un espíritu ascético en el que la propia Corte se vuelve monástica. El eje central lleva a través del Patio de Reyes hasta la iglesia, que, con su sucesión de espacios cuadrados (sotacoro, nave, presbiterio), es en el fondo una reflexión sobre cómo combinar centralidad y longitudinalidad no en vano proyectada por un Herrera autor también del hermético *Discurso sobre la figura cúbica*. El altar es un espacio complejo que reúne la condición ritual y la funeraria (a los lados se sitúan los cenotafios de Pompeo Leoni), pero que además es abrazado por el palacio privado de Felipe II, construido a escala menor; la visión directa del altar desde el dormitorio de Felipe es el mejor símbolo arquitectónico de toda una teoría político-religiosa: la de una monarquía oculta que rehúye el fasto y que sólo responde ante Dios.

Hacia 1585 El Escorial podía considerarse terminado, con una rapidez que causó asombro entre los contemporáneos, que enseguida empezaron a considerarlo como «arquitectura divina» y digno continuador («octava maravilla») de las «maravillas» del mundo antiguo. Con su riqueza en referencias simbólicas religiosas o bíblicas (Felipe II como nuevo Salomón y El Escorial como segundo templo de Jerusalén), a partir de entonces quedó indisolublemente asociado a la imagen político-religiosa de la realeza española. Pero El Escorial no es tan sólo arquitectura: conforme las obras iban avanzando se planteó la cuestión de la decoración de este inmenso conjunto ini-

ciándose un proceso que llegaría hasta finales del siglo XVII y que se habría de convertir en uno de los grandes momentos de condensación del debate estético-religioso. Frescos, esculturas, lienzos, mobiliario y objetos litúrgicos componen un programa decorativo, de clara obediencia tridentina en su conjunto pero que no se limita a la mera observancia de lo religioso sino que constituye uno de los momentos álgidos del debate estético cinquecentista, como muy bien han sabido ver, entre otros, María Calí o Fernando Checa. Por una parte, Juan Fernández de Navarrete, Navarrete el Mudo, es el pintor español que mejor representa esta adecuación programática a las directrices de Trento: aunque su *Sagrada Familia* motivara las críticas de Felipe II por la inclusión en la escena de algunos animales, su *Degollación de Santiago* es un jalón en la historia de la pintura religiosa hispana, ya que marca con claridad la transición a la problemática y a los temas de la gran pintura religiosa del Barroco. Pero su temprana muerte en 1579 abrió la vía a la llegada de artistas italianos (según el padre Sigüenza, «[...] si hubiera vivido ahorráramos de conocer a tantos italianos») que introducen en el crisol artístico escorialense las ideas, las formas y los temas de la intelectualizada pintura religiosa del manierismo. A Luca Cambiaso se debe el fresco de *La gloria*, en el coro de la basílica, ilustración de las ideas en torno a la «figura cúbica», mientras que Niccolò Granello realiza los frescos históricos de la Galería de las Batallas y Pellegrino Tibaldi, formado en el sofisticado arte boloñés, realiza el *Martirio de san Lorenzo* del retablo mayor de la basílica, los frescos del claustro, pero, sobre todo, los frescos de la bóveda de la biblioteca, en los que desarrolla un programa iconográfico alegórico de las *Siete artes liberales*, posiblemente inspirado por Arias Montano, y en el que las artes representan el nexo de unión de la filosofía y la teología, situadas en los testeros, como cabeza y principio del saber renacentista. Además, en el interior del monasterio se dispusieron cuadros de las colecciones reales y se pintaron otros por parte de F. Zuccaro, Navarrete el Mudo o, como veremos enseguida, El Greco, en tanto que los programas escultóricos reunían a nombres como Juan Bautista Monegro, Pompeo Leoni e incluso al propio Benvenuto Cellini. Esta labor de decoración no se agotó en vida de Felipe II y proseguiría en épocas posteriores (por ejemplo, con los frescos de Luca Giordano sobre la bóveda de la escalera, realizados en 1692, o la colocación en la sacristía del cuadro de Claudio Coello *La adoración de la sagrada Forma*, en 1684).

El Greco, llegado a España en 1577, tras su formación en Venecia y Roma, realiza para El Escorial su *San Mauricio y la Legión*

Tebana, obra en la que Felipe II llega a disociar los aspectos estéticos de los religiosos, ya que, pese a apreciar la calidad artística del cuadro (el mejor pagado de los que se hicieron para El Escorial), estimó que no era comprensible como imagen de culto. En Toledo, El Greco exagera los rasgos estilísticos del manierismo en una pintura religiosa marcada por unas formas expresivas de exaltado misticismo que llegan en ocasiones hasta el umbral mismo de la desmaterialización (*Pentecostés*, *Crucifixión*) y que, al margen de todas las leyendas sin fundamento que rodean a su pintura, sólo se pueden entender desde la muy particular espiritualidad de un artista en el que confluyen el misticismo del Mediterráneo oriental, la estética manierista, el arte veneciano y romano y el ambiente español de la Contrarreforma. Si *El entierro del conde de Orgaz* (1586-1588) ofrece a la meditación el milagro de la coexistencia del mundo celestial y el terrenal (tan concreto que resulta ser una auténtica galería de retratos), una pintura que habitualmente no catalogaríamos como «religiosa» representa paradójicamente, como ha estudiado Rodríguez de la Flor, una de las mejores expresiones de la religiosidad contrarreformista: la *Vista de Toledo*. En ella, la ciudad aparece dramáticamente transfigurada: es un espacio sagrado, dominado por la escena celeste de la imposición de la casulla a san Ildefonso y por el peso de los edificios sacros sobre la cerrada trama urbana. Pese a la presencia de una personificación del Tajo a imagen de las divinidades fluviales antiguas, nada queda del interés humanista por la ciudad de los hombres: la Toledo del Greco expresa la aspiración eclesiástica al dominio total de la ciudad, que sólo existe ya como visión trascendente.

5. EL BARROCO Y EL ARTE RELIGIOSO

En el siglo XVII la «crisis de la sensibilidad», en expresión de Leonardo Benevolo, alumbra el nacimiento, sobre los rescoldos de los debates de la segunda mitad del XVI, de una nueva cultura artística moderna: el Barroco. En el seno de un creciente divorcio entre arte y ciencia, la expresión artística pierde todas sus aspiraciones a desempeñar un papel central en el conocimiento científico del mundo, y se convierte, más bien, en vehículo y medio para la *persuasión*, para la transmisión de un mensaje religioso o político que no debe ya ser asumido mediante la reflexión sino inoculado a través de los poderes estéticos de la ilusión, el deslumbramiento o la emoción. Las ca-

tegorías de la retórica gozan de una segunda y fructífera vida en una cultura en la que, como han estudiado numerosos investigadores (desde los estudios pioneros de Émile Mâle, G. C. Argan o Emilio Orozco hasta las recientes aportaciones clave de Marc Fumaroli), los continuos intercambios entre lo literario y lo artístico constituyen un aspecto fundamental. Desterrada ya hace tiempo la idea que vinculaba estrictamente al Barroco con la expresión del ideal contrarreformista (como quería, por ejemplo, Weisbach), se ha abierto paso un concepto mucho más amplio que, además de albergar ya la idea de un barroco civil en el que el arte de la persuasión se pone al servicio de la exaltación del poder político, establece una diferencia clara entre el primer periodo rigorista de la Contrarreforma en sentido estricto (es decir, la segunda mitad del siglo XVI), un momento más bien de elaboración conceptual, y las brillantes expresiones del arte religioso de la *Roma triumphans* del siglo XVII, en las que se plasma ya una cultura artística de indiscutible modernidad.

La Iglesia como institución, y de manera muy particular el Papado, se puso a la cabeza de este proceso. A lo largo de un siglo, entre 1580 y 1670, los grandes papas del Barroco convirtieron a la Ciudad Eterna en un gigantesco escenario teatral dedicado a acoger a millones de peregrinos y a ofrecer el espectáculo brillante del triunfo de la fe: es esa *Roma barroca*, que ha dado título al libro fundamental de Paolo Portoghesi. Nuevas calles, multitud de iglesias, oratorios, cruces, plazas, palacios, fuentes, obeliscos, etc., fueron los distintos elementos que se combinaron en un plan global para formar una nueva ciudad, heredera de la del Renacimiento pero a la vez muy distinta culturalmente.

El iniciador de este impulso es Sixto V, que, en su breve pontificado (1580-1585), puso las bases de un plan global de recristianización de la ciudad completado por sus sucesores. Sixto V y su arquitecto Domenico Fontana abrieron en Roma nuevas y largas calles rectilíneas, destinadas a facilitar el deambular de los peregrinos. En los puntos focales de esta nueva trama viaria sagrada, los obeliscos egipcios, reliquias de la Roma imperial, encontraron un nuevo papel como hitos visuales, pero son al mismo tiempo testimonio de los grandes esfuerzos de la cultura eclesiástica romana por integrar, después de los debidos exorcismos (recuérdese la santificación de las columnas de Trajano y Marco Aurelio coronándolas con las estatuas de san Pedro y san Pablo) a todo el conjunto de la sabiduría de los antiguos. La figura del jesuita Athanasius Kircher personifica la fuerte presencia de esta especie de universalismo enciclopedista cristiano.

En la Urbe sacralizada, las propias fuentes eran también, en el fondo, arquitectura religiosa en las que (como representa en sus relieves la fuente de Moisés, de D. Fontana) el abastecimiento de agua se presentaba como cuestión no ya de ingeniería hidráulica terrenal sino de *milagro* hecho posible gracias a la intervención papal. Algunos planos de Roma realizados en esta época son muy expresivos de esta situación, ya que sólo representan las iglesias, las calles que las comunican y las figuras de los peregrinos en movimiento, como si la ciudad hubiese dejado de albergar la vida cotidiana y fuera ya tan sólo el tapiz para el despliegue de la espiritualidad. La *renovatio Urbis* dejaba paso, así, a la *Roma triumphans* de la Contrarreforma.

A partir de la segunda o tercera década del siglo XVII resulta claro, sin embargo, lo inadecuado del término «contrarreforma», ya que la cultura de la Roma papal asume una brillantez y una modernidad que en absoluto pueden entenderse como una mera «respuesta» diferida al desafío protestante. A lo largo del siglo XVII, los grandes pontífices del Barroco, como Urbano VIII, Inocencio X o Alejandro VII, continúan y culminan la labor de cristianización absoluta de la ciudad iniciada por Sixto V. El aspecto más visible de ello es la creación de nuevas plazas, dominadas por sus iglesias y que inmediatamente se convertían en escenario de procesiones y ceremonias. Piazza Navona despliega, sobre un antiguo circo de Domiciano, la iglesia de Santa Inés de Borromini y la Fuente de los Cuatro Ríos de Bernini, y llega a ser escenario incluso de naumaquias. La Piazza delle Quattro Fontane surge del cruce de dos de las calles principales del plan sixtino y sirve de marco al San Carlino de Borromini. Y la Piazza del Popolo, punto focal de un gran tridente viario, es remodelada por Rainaldi, con sus dos iglesias gemelas, para servir de escenario a uno de los momentos más excepcionales de esa *Roma triumphans*: la entrada en la Urbe, en 1655, de Cristina de Suecia tras su sonada conversión al catolicismo y su consiguiente abdicación. Síntesis de esta concepción sacral del urbanismo, la plaza de San Pedro pone punto final al largo proceso de construcción de la basílica y su espacio circundante.

En estos nuevos escenarios urbanos la fiesta es consustancial a la ciudad barroca, que se encuentra a menudo en plena celebración de acontecimientos religiosos o políticos (o, las más de las veces, ambas cosas a un tiempo). En tales ocasiones, la arquitectura efímera reviste a la ciudad con galas transitorias y la aproxima por un momento al ideal urbano soñado: se construían espectaculares decorados de madera, tela, etc., cuyo desmontaje al finalizar la fiesta con-

tribuía a remarcar la coexistencia de una doble temporalidad, festiva y cotidiana, religiosa y profana. Aunque de todo ello no quede más rastro que los grabados, dibujos o descripciones escritas, se trata, como señala M. Fagiolo, de uno de los terrenos privilegiados de maridaje entre la alegoría religiosa y la política.

En cuanto a la arquitectura para la reconquista cristiana de la ciudad, destaca la aparición progresiva de un nuevo tipo de iglesia adaptado a las nuevas exigencias litúrgicas y representativas. Ya desde la segunda mitad del siglo XVI, los arquitectos de la Compañía de Jesús recurrieron (véanse los estudios al respecto de A. Rodríguez Gutiérrez de Ceballos) a un tipo simple y eficaz de iglesia, amplia y con forma de cajón abovedado, que, al margen de las polémicas entre planta centralizada o longitudinal, reunía las condiciones prácticas de capacidad y acústica para el adoctrinamiento. Ello se aprecia en el primer ejemplo, luego frecuentemente imitado: la iglesia del Gesù de Roma, de Giacomo Vignola (con fachada de Giacomo della Porta, uno de los discípulos de Miguel Ángel).

Pero la contribución jesuítica no es un fenómeno aislado. A lo largo del siglo XVII se va definiendo un arquetipo de iglesia barroca, en la que, frente a la racionalidad y claridad compositiva de las iglesias renacentistas, cuya estructura tiene más que ver con el ámbito del conocimiento que con el de la ilusión, ya no se trata de «leer» el espacio sino de lograr un efecto de deslumbramiento y de impresión de haber penetrado en un mundo fuera de las leyes terrenales. Se ha dicho, por ello, que la iglesia barroca pretende ser el «escenario del milagro». Sus fachadas dejan de ser simples planos de separación para ondularse, quebrarse y asumir un carácter tridimensional, que les permite dejar de ser ya meras pantallas de cierre y convertirse en elementos activos de la apropiación sacral del espacio urbano circundante, como ocurre con el *semi-tholos* de Pietro da Cortona para la fachada de Santa Maria della Pace. Mientras que en las grandes iglesias (San Ignacio, Il Gesù) se recurre a útiles esquemas de cajón, en las más pequeñas, pensadas para comunidades restringidas, se experimenta con geometrías complejas en las que el óvalo y la elipse sustituyen a la preferencia renacentista por el círculo o el cuadrado. Y en su interior triunfa un espacio pulsante en el que es difícil encontrar los puntos de articulación y en el que todo parece fluir y provocar una sensación de inestabilidad contraria a la propia esencia de la arquitectura y, por tanto, en un cierto sentido, «milagrosa». La luz contribuye también a esta desmaterialización de la arquitectura, con fuentes lumínicas ocultas que resultan esenciales, por ejem-

plo, en la capilla Cornaro de Bernini (con el *Éxtasis de Santa Teresa*) o en el también berniniano Sant'Andrea al Quirinale.

En la iglesia se plasma, además, el ideal barroco de la integración de las artes: pintores, escultores, doradores, estuquistas, yeseros, etc., las convierten en una explosión de lujo, color, brillo y luz y conciben su trabajo como partes de un objetivo común en el que el saber técnico-constructivo más perfeccionado se pone al servicio de la fingida transgresión de las leyes físicas y la creación del espacio del milagro. Será Bernini quien, más que ningún otro, ejemplifique esta idea de la iglesia como *Gesamtkunstwerk*, representando la cara triunfal y el aspecto más brillante y fastuoso del barroco romano. Su Sant'Andrea al Quirinale es uno de los mejores ejemplos del sentido barroco del espacio, con su planta oval, su combinación de hasta tres modos diferentes de luz y su fachada cóncavo-convexa, mientras que la iglesia de Ariccia es una reinterpretación en clave barroca del Panteón (a cuya ya antigua sacralización contribuiría el mismo Bernini con dos campanarios posteriormente demolidos). El gran logro de Bernini fue, sin duda, la identificación emocional de los principios religiosos gracias a una adecuada puesta en escena del espacio sobrenatural en el que tiene lugar el milagro, algo que alcanza su máxima expresión en la capilla sepulcral de los Cornaro, en el interior de la iglesia romana de Santa Maria della Vittoria, una obra que ya Emilio Orozco consideró una de las cumbres de la «teatralidad» del Barroco. Realizada entre 1647 y 1652, la preside la imagen del *Éxtasis de Santa Teresa*, especialmente destacado en la bula de canonización de la santa carmelita en 1622. Conformando una unidad indivisible desde el suelo hasta la bóveda, la unión mística con Cristo se desarrolla en un no-lugar entre el cielo y la tierra y con unas sensaciones que participan de lo corporal y de lo espiritual («No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aún hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios»), mientras que la familia Cornaro presencia el éxtasis como si de un drama se tratara, añadiendo al milagro de la santa el de la ruptura de la barrera que separa la vida de la muerte.

Pero Bernini fue, ante todo, el responsable de la imagen definitiva de la basílica de San Pedro. Tras la ampliación de la nave en dos tramos (con la consiguiente planta basilical) y la construcción de la fachada por Maderno, Bernini dirige la ornamentación interior agrupando elementos singulares como el Baldaquino o la Cátedra de San Pedro, esculturas y columnas cuyas medidas recíprocas están calculadas para utilizar la perspectiva como engaño e ilusión y no ya

como medio de conocimiento científico. Su absoluto dominio de las relaciones proporcionales le permite hacer parecer el interior de la basílica más pequeño de lo que es en realidad, lográndose el consiguiente efecto de sorpresa conforme el espectador avanza. En cuanto a la plaza, los condicionantes previos creaban problemas de difícil solución: todo el lado derecho estaba ocupado por el complejo de los palacios papales, pero, además, en época de Sixto V Domenico Fontana había colocado en la por entonces irregular explanada el obelisco egipcio cuya erección suscitó una de las obras más espectaculares de la cultura sixtina, el libro *Della trasportazione dell'Obelisco vaticano*. Después de estudiar diversas ideas, finalmente en 1656 Bernini halló la solución definitiva: en lugar de una sola plaza, dos unidas. La primera es la *piazza retta*, un trapecio que encuadra teatralmente la fachada de la basílica. Unida a ella está la *piazza obliqua*, una elipse cuyo eje mayor es paralelo a la fachada y aparece remarcado por el obelisco y las dos fuentes. Si el obispo de Vigevano, Juan Caramuel, había teorizado la diferencia entre la arquitectura «recta» y la «oblicua», frente a la claridad del cuadrado y el círculo triunfa ahora el carácter fugaz y abierto del trapecio y la elipse. La columnata de cuatro filas de profundidad que rodea a todo el conjunto es un filtro que hace de la plaza de San Pedro un ámbito al mismo tiempo abierto y cerrado. Claramente separado del mundo, pero fácilmente atravesable, su transparencia era la perfecta traducción arquitectónica de la perpetua posibilidad para el pecador de entrar en ese lugar de salvación. Por ello está también presente la imagen del puerto: la columnata como dique para refugio de las almas que navegan por el mar tormentoso del pecado, una idea que hubiera quedado aún más marcada de haberse construido el tercer brazo proyectado por Bernini, que casi cerraba, pero no por completo, la columnata. Sobre el eje de cada una de las columnas que daban a la plaza se colocó una estatua de un santo, símbolo de la fortaleza de la Iglesia. Así terminó por configurarse el espacio sagrado y triunfal por excelencia de la cristiandad, aunque la apertura en los años 1930 de la *via della Conciliazione* creó una gran avenida de acceso a la plaza de San Pedro al precio de traicionar por completo el proyecto original de Bernini y eliminar la referencia clave al *portus salutis*.

La contrafigura, tanto artística como religiosa, de Bernini es Francesco Borromini, cuya obra nos demuestra que la problemática ideológica de la Roma del siglo XVII, pasados los momentos más rigoristas de la Contrarreforma, estaba lejos de ser unívoca y permitía la coexistencia (en este caso poco pacífica: es legendaria su ene-

mistad personal) de modos muy diferentes de entender la religiosidad y su expresión. Frente a la triunfal carrera cortesana de Bernini, Borromini no contó con protectores poderosos (salvo el pontificado de Inocencio X). Frente a la seguridad religiosa sin fisuras de un Bernini estrechamente identificado con la Curia, Borromini es el más cualificado heredero de la tensión religiosa y estética de Miguel Ángel (no casualmente el único artista al que reconocía como maestro). Bajo las formas aparentemente caprichosas de sus edificios se esconde un obsesivo proceso de elaboración geométrica tan complicado que a veces llega a perderse el punto de partida y convierte el espacio en un fluido desarticulado en el que los muros se dilatan, se contraen y se ondulan sin un punto de reposo. Frente a la *Gesamtkunstwerk* berniniana, su visión de la técnica es ascética y sus edificios mucho más austeros desde el punto de vista ornamental. La minúscula pero monumental iglesia de San Carlo alle Quattro Fontane plasma por primera vez su concepción dinámica del espacio y su obsesiva elaboración geométrica, trasunto de su atormentada espiritualidad, que encuentra su continuidad en el Oratorio de los Filippenses (un edificio que es directa traducción de la especial manera de San Felipe Neri de entender la inculación del mensaje religioso a través del arte y la música) y, sobre todo, en San Ivo alla Sapienza, con su complejísimo desarrollo geométrico y su fachada cóncavoconvexa coronada de eruditas alusiones a la sabiduría celeste. Borromini participa también en otra de las manifestaciones relevantes de la religiosidad romana: los años santos, cuya enorme importancia para los desarrollos artísticos ha sido puesta de manifiesto por M. Fagiolo y M. L. Madonna. En 1646 Inocencio X le encargó la remodelación de la antigua basílica paleocristiana de San Juan de Letrán con vistas al año santo de 1650: Borromini reviste con una nueva estructura barroca la venerable estructura paleocristiana, que queda como encerrada en un relicario, símbolo de una continuidad religiosa esencial que no rehúye, sin embargo, el logro de una mayor magnificencia.

Similar riqueza ideológica y estética podemos encontrar en el desarrollo de las artes plásticas en la Italia barroca. El desarrollo del pleno Barroco nos muestra la eclosión de una multiplicidad de propuestas que encuentran en el tratamiento de lo religioso, en la concepción del milagro y en la relación entre el mundo terrenal y lo divino uno de los mayores factores de diferenciación. El tópico de la contraposición entre Bernini y Borromini se ve en este punto duplicado con el del enfrentamiento entre Caravaggio y los Carracci. Ca-

ravaggio supone en la pintura religiosa la renuncia a la artificiosidad del manierismo y el reencuentro con los modelos de la naturaleza, pero su descubrimiento de lo cotidiano como fuente de la creación artística nada tiene que ver con un «realismo» moderno *ante litteram*: su opción estética es inseparable de una concepción de la imagen religiosa que persigue hacer tangible lo sobrenatural y favorecer un acercamiento de lo divino a lo humano. Es en sus ámbitos tomados de la cotidianidad romana donde mejor puede comprenderse la irrupción súbita del acontecimiento milagroso: la luz, el elemento que mayor fuerza confiere a sus obras (como ya destacara su contemporáneo Bellori), no es un mero elemento pictórico sino el vehículo adecuado para esa irrupción del Espíritu en el mundo que constituye, en el fondo, el tema principal de *La conversión de San Pablo* o de las *Historias de San Mateo*. En *La muerte de la Virgen* (con su figura inspirada, según se dijo, en el cuerpo de una prostituta asesinada) Caravaggio suprime, sin embargo, toda apreciación sobrenatural, haciendo de una escena cotidiana de muerte y dolor la más conmovedora expresión del misterio cristiano, aunque la obra finalmente no gozara de la comprensión de sus comitentes, los clérigos de Santa Maria della Scalla.

En cuanto a los hermanos Agostino y Annibale Carracci y su primo Ludovico, hacen de Bolonia a partir de 1585 (con la creación de la Accademia degli Incamminati) un centro de primer orden en la elaboración de los nuevos conceptos de la imagen sacra. Es sobre todo Annibale quien protagoniza una crítica hacia el manierismo muy diferente de la de Caravaggio, sintetizando el colorismo veneciano, la *grazia* de Correggio y la pureza de formas de Rafael en una especie de «realismo idealizado» que pretende situarse en un punto intermedio entre el intelectualismo manierista y el duro realismo de Caravaggio. Su particular mezcla de «natural» y elegancia será una de las claves de la gran difusión de la pintura religiosa del Barroco romano en la obra de artistas como Domenichino o Guido Reni. Pero Annibale es además el autor de los frescos de la Gran Galería del palacio Farnese de Roma (1594), donde las brillantes escenas mitológicas basadas en Ovidio nos ofrecen uno de los mejores ejemplos del uso barroco de la fábula antigua y de la alegoría clásica, que en absoluto desaparece —es más, conoce un desarrollo espectacular en la literatura emblemática o en los ámbitos de la cultura artística más directamente ligados al poder político— pero sí cambia por completo de sentido: como señala Marc Fumaroli, es despojada ya de toda pretensión epistemológica y entendida tan sólo como un len-

guaje prestigioso que aporta *dignitas* pero no puede pensar en situarse en un plano de igualdad o de integración con la imagen religiosa católica (pese a que ésta recurra con frecuencia a algunas de sus convenciones).

El carácter triunfalista del Barroco italiano y su aspiración a la visión de conjunto y a la síntesis global de las artes se encuentra también en el origen, en la segunda mitad del siglo XVII, de amplios programas de pintura al fresco que acentúan, con sus *trompe l'oeil* y sus aperturas celestes, el carácter milagroso y sustraído a las leyes físicas del espacio de la iglesia. El recurso a efectos escenográficos, con dramáticas perspectivas *di sotto in su*, el marcado sentido del movimiento, los escorzos acentuados y el cromatismo exuberante son los recursos pictóricos para lograr una fastuosidad ornamental que no es privativa de las iglesias sino que sirve igualmente para ensalzar a los poderosos (como muestran los ejemplos de Pietro da Cortona, Reni o Guercino). En el techo del Gesù, Giovan Battista Gaulli, *il Bacciccia*, compone, con pintura al fresco y esculturas en estuco, el escenario triunfal de la adoración del sagrado nombre de Jesús, mientras que en San Ignacio el jesuita Andrea Pozzo hace gala de su extraordinaria habilidad en las posibilidades ilusionísticas de la perspectiva al crear, con el tema de la gloria de san Ignacio de Loyola, una de las más vertiginosas composiciones de trampantojo sacro.

6. LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII

En España el ideal religioso del Barroco origina propuestas artísticas de carácter autóctono en las que, como ocurrió en el Renacimiento, lo italiano es sólo un componente de una síntesis más compleja. Las ciudades hispanas se llenan de iglesias y conventos, pero también —y quizás mucho más significativamente— de construcciones más pequeñas pero que contribuyen de modo decisivo a la sacralización de todo el espacio urbano: cruces, capillas, hornacinas, ermitas, etc. Las iglesias y conventos aspiran a desbordar los límites de sus muros, a anular la distinción entre espacio sacro y espacio profano y a apropiarse (tanto simbólica como realmente) del espacio urbano a partir de plazas, compases, viacrucis..., y se apoderan de las calles y plazas para continuas manifestaciones de fervor público (procesiones, autos de fe...). En medio de esta exaltación del sentimiento religioso, toda la ciudad funciona como si se tratase de un gigantesco espacio sagrado. Por ello, se ha acuñado para la España barroca el

término un tanto equívoco de *ciudad conventual*. Su mejor ejemplo nos lo ofrece la villa de Lerma, en la que el palacio del valido de Felipe III se relaciona con toda una serie de fundaciones conventuales que constituyen los hitos dominantes de la trama urbana.

Todas las grandes ciudades españolas sufrieron en mayor o menor medida este proceso de sacralización, que se aprecia con claridad no sólo en la realidad urbana sino también en su propia representación. En efecto, la cartografía urbana de la época nos ofrece abundantes ejemplos de planos «sacralizados» en los que las realidades cívicas resultan postergadas a favor de los elementos religiosos, como ocurre en la célebre *Plataforma de la ciudad de Granada* de Ambrosio de Vico, un plano que no es un empeño urbanístico cívico sino que está directamente ligado al asunto de las supuestas reliquias martiriales del Sacromonte granadino.

Como en Italia, la ciudad española está marcada también continuamente por el fenómeno de la *fiesta* (fiestas religiosas, entradas de reyes, celebración de acontecimientos, etc.), con sus correspondientes arquitecturas efímeras, que a menudo fueron realizadas por los mejores artistas (Gómez de Mora, Alonso Cano, etc.). Las grandes plazas, sobre todo las *plazas mayores*, fueron el espacio habitual para este continuo ritual festivo político y religioso, y especialmente la Plaza Mayor de Madrid, que recibe ahora su forma casi definitiva y se convierte en el escenario urbano por excelencia para la manifestación pública de la estrecha unión entre la Monarquía y la fe. Y es que la obsesiva presencia de lo sagrado no estaba ausente ni siquiera del espacio de lo político: hasta un ámbito tan estrictamente cortesano como el jardín palaciego se ve marcado en España por la huella trascendente, como ocurre en el caso ejemplar, analizado por Brown y Elliott, del Buen Retiro.

La arquitectura religiosa del Barroco español aparece dominada por una verdadera fiebre constructiva en la que a veces las graves dificultades económicas fueron superadas mediante la invención de expedientes económicos. Así, la «cúpula encamonada», defendida en su *Arte y uso de arquitectura* por fray Lorenzo de San Nicolás, que disimula a la perfección su barata construcción a base de madera, cañizo y yeso, no sólo es una ingeniosa solución práctica sino todo un símbolo de la cultura barroca de lo ilusorio. El arquitecto carmelita fray Alberto de la Madre de Dios (ejemplo de la importante actividad de arquitectos miembros de órdenes religiosas) ofrece en la Encarnación de Madrid (1612) un prototipo de fachada casi ascética que se repetirá con frecuencia hasta la aparición del Barroco más

triumfal a mediados del siglo XVII. Sin embargo, en los interiores una característica hispana específica es la multiplicación, dentro de las iglesias o adosados a las mismas, de pequeños ámbitos o recintos dotados de fuerte autonomía espacial y funcional y destinados a ritos religiosos específicos dentro de la diversificada panoplia del ceremonial contrarreformista (exposición del Santísimo, custodia de reliquias, devociones particulares, etc.): son los sagrarios, camarines, sacristías, etc. Su papel original apenas se recuerda hoy, cuando deberían ser objeto de actuaciones patrimoniales tendentes a proteger no sólo la materialidad de los edificios sino el conocimiento de su sentido histórico. También en el interior de la iglesia adquieren cada vez más importancia, haciéndose eco de la exigencia de san Carlos Borromeo, la decoración y el mobiliario litúrgico: pinturas, esculturas, lámparas, candelabros, confesionarios, púlpitos, órganos y, por supuesto, altares llenan todo el espacio. Destaca, sobre todo, el protagonismo cada vez mayor de los retablos, esas gigantescas estructuras, a medio camino entre la arquitectura y las artes plásticas, en las que intervinieron muchos de los grandes arquitectos de la época, que fueron en algún momento de su carrera «ensambladores».

En medio de la imposibilidad de resumir ni siquiera de modo aproximado la complejidad del Barroco hispano, un capítulo de especial interés que podría destacarse es la coincidencia, en las décadas de 1660 y 1670, de campañas de terminación de algunas catedrales inacabadas: Jaén (con la nueva fachada de Eufasio López de Rojas), Santiago de Compostela o Granada. En Santiago, las sucesivas intervenciones están directamente ligadas a la ofensiva cultural desarrollada a lo largo de toda la centuria por el cabildo compostelano en defensa de la figura del Apóstol: Domingo de Andrade construye la Torre del Reloj y el Pórtico de la Quintana, a la espera, ya en el siglo XVIII, de la fachada del Obradoiro. En Granada, Alonso Cano culmina, con la construcción de la fachada, el proceso de un templo que, desde la frustración del proyecto siloesco, se ve obligado a revisar las ambiciones universalistas de sus orígenes. El gran arco triunfal de Cano, recientemente interpretado en clave eucarística, es, en el fondo, un difícil ejercicio entre la continuidad mítica del sueño imperial y la realidad de una ciudad contrarreformista ya privada de su aura de excepcionalidad.

Durante toda la primera mitad del siglo XVIII se desarrollará hasta límites extremos en la arquitectura sacra española una tendencia hacia la exuberancia ornamental en la que lo constructivo se desmaterializa en medio de excesos decorativos que apenas permiten el

reposo de la vista. Este tipo de arquitectura se ve, además, forzado a coexistir con el clasicismo cortesano patrocinado por la nueva dinastía borbónica. La aparente dualidad estética que así se instaura se convierte en el problema más interesante del primer XVIII hispano, ya que, frente a la tesis tradicional de la contraposición neta entre un barroco «castizo» tradicionalista y un clasicismo extranjerizante modernizador, cada vez es más evidente la necesidad de repensar una cultura arquitectónica llena de matices, intercambios y relaciones en las que se entremezclan lo religioso, lo estético, lo político y los problemas institucionales. En este primer XVIII hispano la arquitectura religiosa se hace cada vez más recargada y los efectos de luz se complican para dar lugar a interiores llenos de color y de una luminosidad brillante, irreal y desmaterializadora, continuando además el proceso de creación de espacios segregados, como los camarines, sagrarios y sacristías. Este proceso da sus frutos más avanzados en Andalucía, con la obra de arquitectos como Leonardo de Figueroa en Sevilla o Francisco Hurtado Izquierdo, autor del camarín y del transparente del monasterio del Paular, pero que, sobre todo, realiza en el sagrario de la Cartuja de Granada una de las obras cumbre de este tipo de arquitectura. Esta evolución se aprecia también en una nueva serie de fachadas catedralicias que viene a añadirse a la oleada de la década de 1660, tales como la de Valencia (1703), del austriaco Conrad Rudolf (un raro ejemplo de influencia borrominiana) o la de Murcia, de Jaime Bort (1736), pero, sobre todo, la del Obradoiro de la catedral de Santiago de Compostela, que, terminada en 1747 por Fernando Casas y Novoa, constituye, delante del antiguo templo románico, una gran pantalla teatral que simboliza la aspiración a integrar la historia religiosa de la ciudad en la modernidad artística. Los desarrollos extremos de esta tendencia hiperdecorativa serán estigmatizados por sus críticos ilustrados con el nombre de «churriguerismo». Y, en efecto, José Benito Churriguera traslada este nuevo sentido de lo ornamental a los retablos (San Esteban de Salamanca), pero a partir de 1709 realiza también, para el marqués de Goyeneche, el conjunto fabril de Nuevo Baztán, en el que la iglesia se integra como parte de un mundo productivo cerrado. Pedro Ribera, con la fachada del Hospicio de San Fernando en Madrid, y Narciso Tomé, con el Transparente de la catedral de Toledo completan una nómina que, como se puede ver en el texto que incluimos en el apéndice, suscitará las iras estéticas de los ilustrados.

La dificultad se acrecienta aún más cuando se trata de resumir la extraordinaria riqueza de las artes plásticas en la España del Siglo de

Oro. El peso aplastante de la religiosidad contrarreformista favoreció la preeminencia de temas acordes con el espíritu de Trento, pero objeto de desarrollos que, aun dentro de la más estricta ortodoxia, en modo alguno se limitan a vehicular de manera pasiva los preceptos religiosos sino que constituyen un capítulo propio de la espiritualidad hispana del Barroco. El arte, como vehículo principal de la persuasión religiosa, recurre de modo habitual a los mecanismos de una retórica en la que se hace visible la adaptación a la que la cultura barroca somete al legado clásico: no es casual que sea frecuente el tópico del artista equiparado a un orador que debe conmover a su auditorio, como tampoco que la figura clásica, ciceroniana, del *orator* se convierta en la mucho más concreta del *predicador* y el discurso en *sermón*.

Al eficaz funcionamiento de la *persuasio* contribuye decisivamente la nueva iconografía, que se convierte en asunto central de la reflexión estética y pone continuamente a prueba la capacidad de los artistas hispanos para moverse en el difícil filo de la navaja entre la *inventio* artística y las exigencias de la ortodoxia: una situación en la que encuentra todo su sentido la existencia de obras como el *Arte de la pintura* de Pacheco. Los programas iconográficos se definen desde una estrechísima relación entre arte y teología y son objeto de profundas elaboraciones conceptuales en las que, al lado de los artistas, desempeñan un importante papel los intelectuales eclesiásticos. Se registra, por supuesto, una presencia masiva de los temas centrales del dogma, sobre todo de los cristológicos, y de modo muy especial los relacionados con la Pasión, que constituyen, como es bien sabido, la base de la escultura policromada de Semana Santa, expresión artística directamente ligada a esa significativa manifestación de la religiosidad barroca que es la procesión y todo lo que conlleva. A propósito de ello, conviene recordar que la obra de los Fernández, Montañés o, más tarde, Salzillo desarrolla sus propias técnicas y lenguajes precisamente por encontrarse en la encrucijada entre el pensamiento estético-religioso, el problema social e institucional de las cofradías y la compleja estructura interna de la iglesia tridentina y el proceso de conquista de la ciudad por lo sacro y de eliminación de la autonomía de lo civil.

Pero, al lado de las personas de la Trinidad, asume un protagonismo esencial la iconografía mariana. La Virgen, cuyo papel acaba de ser duramente cuestionado desde el luteranismo, se convierte en tema central de miles de obras de arte en las que no se limita ya a su función de madre de Dios sino que conquista personalidad propia,

contribuyendo a ello en gran medida la cuestión estelar de la Inmaculada Concepción. El ciclo de la *Vida de la Virgen* de Alonso Cano en la catedral de Granada no es sino uno de los más significativos ejemplos de este proceso. Junto a ello, la presencia de lo sagrado en el hombre y en el mundo reivindica sus derechos a través de la omnipresencia mediadora de los santos y sus biografías ejemplares (su vida activa, milagros, éxtasis, su muerte o ese aspecto *post mortem* de la vida santa que es la canonización): y no sólo de los santos históricos de la Leyenda Dorada sino de los contemporáneos y, sobre todo, los recién elevados a los altares (como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús o Isidro el Labrador, canonizados, junto con Francisco Javier y Felipe Neri, en 1622). Las escenas de martirio, que ya en la Italia barroca habían sido tratadas desde ópticas estéticas diferenciadas (Guido Reni, Poussin, Ribera, Caravaggio...), componen, dentro de la hagiografía, un capítulo especial tanto por sus connotaciones religiosas como por sus posibilidades emocionales. En la línea abierta en El Escorial por Navarrete el Mudo, el triunfo de la fe sobre la violencia corporal y el sufrimiento es el tema de representaciones que oscilan entre la más directa crueldad y las visiones beatíficas de Zurbarán o Sánchez Cotán, con sus santos ya insensibles al dolor pese a la presencia ostensible de los instrumentos de su martirio. La espiritualidad barroca impregna también de modo esencial a series de obras a las que sería anacrónico aplicar las posteriores distinciones entre «géneros artísticos». Así, resulta singularmente inadecuado el término de *bodegón* y el calificativo de *realismo* para la mayor parte de unas naturalezas muertas cuya extraordinaria técnica pictórica en modo alguno perseguía como objetivo último la mimesis artística sino que se ponía al servicio de la admonición en torno a la fugacidad de la vida y llegaba a conformar en ocasiones (sobre todo en la obra de fray Juan Sánchez Cotán) todo un programa de ascetismo estético paralelo al religioso.

7. FRANCIA, INGLATERRA, PAÍSES BAJOS, EUROPA CENTRAL

Frente a la importancia de la representación de lo sagrado en la Roma papal y la España de los Austrias menores, la Francia del *Grand Siècle* nos muestra más que la exaltación de la fe la del poder, ya que uno de sus rasgos de mayor excepcionalidad lo constituye, justamente, la escasa importancia (quizás no numérica, pero sí estética) del arte religioso en el seno de una cultura primordialmente en-

caminada a la glorificación de la Monarquía. Es en torno a las propias cuestiones políticas como se articula el debate religioso mismo (pensemos en los problemas del galicanismo y el jansenismo). La arquitectura francesa del XVII y principios del XVIII encuentra su representación más cumplida en los *hôtels* parisinos o en la simbiosis de jardín y arquitectura de los grandes *châteaux*, en Vaux-le-Vicomte o en Versalles, pero mucho menos en las iglesias —con todo muy interesantes— de Le Vau, Mansart o Lemercier. El hecho de que algunas de las piezas más destacadas de la arquitectura eclesiástica francesa, como la capilla de Versalles o las iglesias de Val-de-Grâce, los Inválidos o la Sorbona, formen parte de conjuntos edilicios cuyo programa es ante todo de carácter político o cortesano más que religioso resulta lo suficientemente significativo. Del mismo modo, el más destacado representante de una pintura religiosa francesa derivada (aunque no estrictamente mimética) de los modelos italianos, Simon Vouet, no soporta la comparación con sus contemporáneos Charles Le Brun, Claudio de Lorena o, sobre todo, el gran Nicolas Poussin. Más romano que francés, Poussin, implicado en los debates estéticos y religiosos de la Roma de las décadas centrales del XVII, es la figura clave de una manera culta y refinada de entender el arte como expresión elevada del pensamiento y exaltación de la cultura. Si de su obra no está ausente la temática específicamente religiosa o la historia sagrada (recuérdense, por ejemplo, la *Matanza de los Inocentes* o el *Martirio de San Erasmo*), su *Parnaso*, tan agudamente analizado por Marc Fumaroli, nos revela, a partir de la comparación con el mismo tema tratado por Rafael, el nuevo papel del mito clásico —alegoría más que medio de conocimiento— entre los círculos dirigentes de la Curia romana. En cuanto a Georges de la Tour, tradicionalmente presentado como un mero imitador francés de Caravaggio, la utilización de los procedimientos pictóricos del tenebrismo y su interés por la cotidianidad de las escenas se resuelve en un intimismo (remarcado por el habitual recurso a una fuente de luz interior artificial) ideológicamente bastante diferente al mundo del maestro italiano y más acorde, por el contrario, con una religiosidad muy cercana al espíritu franciscano. La Francia galicana del *Grand Siècle* no deja de ofrecer, con todo, un episodio artístico-religioso de interés excepcional: el de la pintura de Philippe de Champaigne. Estrechamente relacionada con la austera religiosidad jansenista de Port-Royal, la obra de Champaigne introduce inquietantes variaciones en el propio tema del retrato político (retrato triple del cardenal Richelieu), pero, sobre todo, alcanza en *El milagro de la madre An-*

gelique cotas de depuración formal y ornamental que se ponen al servicio de la expresión de una religiosidad llena de dudas e interrogantes que se encuentra en las antípodas de la brillantez triunfal del Barroco romano.

En el extremo opuesto a Francia, la evolución de la pintura de los Países Bajos, que tan espectaculares frutos iba a dar a lo largo del siglo XVII, resulta incomprensible sin el hecho religioso, ya que, al margen de factores estéticos, tal evolución es en gran parte el resultado de la brecha abierta desde mediados del siglo XVI entre protestantes holandeses y católicos flamencos. Flandes se convierte en el baluarte de la Contrarreforma católica en el norte, marcando un distanciamiento cultural y artístico con respecto a Holanda que irá poco a poco profundizándose. Las imprentas de Amberes (y en primer lugar la de los Plantin) inundan Europa de imágenes devotas, con un protagonismo tipográfico destacado de los jesuitas flamencos. La orden de San Ignacio, que había logrado la proeza de integrar el teatro clásico y la cultura humanística en una nueva pedagogía religiosa, consigue igualmente dotar a la estampa devota, en todas sus variantes, de un inusitado poder comunicativo, propagandístico y emocional. El análisis de toda esta inmensa masa gráfica plantea importantes cuestiones que ocupan un lugar relevante en el actual debate historiográfico en torno a las formas de comunicación de la cultura moderna, la relación entre cultura popular y cultura de élite y, de manera muy especial, la compleja relación entre imagen y texto, entre cultura visual y cultura escrita. El estudio de estos problemas desde una visión global que elude la tradicional compartimentación entre lo visual y lo escrito viene arrojando en los últimos años importantes resultados que ponen sobre el tapete, una vez más, la necesidad de la transdisciplinariedad y la imposibilidad de trazar la historia del arte moderno sin tener en cuenta las investigaciones realizadas en campos como la historia literaria, la emblemática, la historia de las ideas políticas, la historia institucional o, por supuesto, las distintas ramificaciones de la historia religiosa.

Desde su palacio-taller antuerpiense, de refinada decoración humanista, P. P. Rubens se convierte en uno de los artistas más representativos de la doble cara indisoluble de la pintura barroca europea: la representación tanto del ideal religioso contrarreformista (con especial vinculación con la orden jesuítica) como de la glorificación del poder terrenal. En ambos campos, el objetivo último de la pintura es la *persuasión*, que Rubens construye a través de la utilización de todos los recursos de la alegoría, la recuperación del sen-

sualismo veneciano del color y una novedosa relación con la anti-güedad (ya no de orden filológico sino alegórico), que plantea continuamente una interrelación directa entre la fábula, la religión, el poder y la historia contemporánea. No es casual que, desde este centro neurálgico de la cultura católica que es Amberes, Rubens utilice sus habilidades diplomáticas no sólo para el juego político sino para la constitución de una verdadera red de intercambios culturales y la difusión europea de un lenguaje artístico internacional de síntesis (que incluye la perfecta comprensión de los términos del debate estético: cuando *La muerte de la Virgen* de Caravaggio fue rechazada por sus comitentes, fue Rubens quien convenció al duque de Mantua para su adquisición, integrándose en uno de los episodios más brillantes del coleccionismo moderno).

Pero, más al norte, la cultura protestante y burguesa de Holanda y de Inglaterra plantea otros problemas bien diferentes en cuanto a la relación entre lo artístico y lo religioso. En esas dos naciones emergentes que alumbran algunos de los aspectos más avanzados de la economía, la política y la cultura modernas no se produce, como es bien sabido, el estrechísimo lazo existente en Italia o España entre lo artístico y lo religioso, ni el peso aplastante de lo sagrado sobre el conjunto de las representaciones artísticas. Pero ello no equivale —como a veces se da por supuesto— a una ausencia total de arte religioso, sino a una reubicación del papel de la religión en la sociedad, una religiosidad que debe encontrar su acomodo y su expresión en un nuevo tipo de vida cívica marcada por la dialéctica entre las virtudes privadas y públicas, domésticas y patrióticas. De hecho, es legítimo preguntarse si la gran pintura «burguesa» de interiores domésticos o de escenas que muestran la conexión entre la casa y la calle (piénsese en Vermeer o en Pieter de Hooch) no incluye, con su exaltación del carácter sagrado de las virtudes domésticas, un componente prácticamente religioso. Por otro lado, en Holanda, si la planificación urbana de Amsterdam plasma una ciudad civil que se encuentra en las antípodas conceptuales de la Roma de Sixto V, no es menos cierto que Hendryk de Keyser y otros arquitectos llevan a cabo en las iglesias que se construyen en la capital holandesa una interesante hibridación entre la tradición gótica nacional y el despojamiento austero determinado por imperativos religiosos. Los interiores desornamentados de los templos calvinistas son justamente el tema de la obra pictórica de Pieter Saenredam, verdadera meditación religiosa que va mucho más allá de su mera clasificación como uno de los muchos «géneros» de la pintura neerlandesa. En cuanto

a Rembrandt, el hecho de ser el retratista por excelencia de la burguesía de Amsterdam o el autor de esa gran alegoría de la ciencia moderna que es *La lección de anatomía del doctor Tulp* no le impide tratar con frecuencia la temática sacra y hacer de ella uno de los ejes primordiales de su evolución artística. Uno de sus intereses constantes será, de hecho, la reinterpretación de los temas bíblicos en obras en las que el magistral manejo de la luz y del claroscuro no es sólo un mero hecho pictórico sino el elemento por excelencia de lo espiritual. Pero, en su etapa de madurez, la figura de Cristo irá poco a poco desplazando los temas del Antiguo Testamento y dará lugar al intenso dramatismo del *Descendimiento* (parte de un ciclo de cinco escenas de la Pasión para el príncipe de Orange), al intimismo creciente de las *Sagradas Familias* o, sobre todo, al extraordinario aguafuerte conocido como *La estampa de los cien florines*, en la que se han querido ver ecos de las doctrinas mennonitas.

En Inglaterra, las nuevas élites surgidas de la revolución de la década de 1640 vuelcan sus afanes artísticos y sus exigencias de autorrepresentación sobre todo en el terreno de la arquitectura y el paisaje y el diseño de jardines. La aparición de una pintura británica como tal se hará esperar hasta el siglo XVIII, mostrando entonces una sustancial indiferencia hacia lo religioso, en perfecta sintonía con esa tolerancia y esa pérdida de presencia de la religión en la vida pública que tanto asombrara al Voltaire de las *Lettres philosophiques*. La reconstrucción de Londres tras el *Great fire* de 1666 muestra con claridad la persistencia de lo religioso sobre la trama urbana, pero desde nuevos parámetros totalmente civiles. Al definir el plan de reconstrucción, la poderosa burguesía londinense logró frustrar los grandiosos designios del rey Carlos II de un urbanismo absolutista a la francesa e imponer una reconstrucción sobre las antiguas líneas de calles y parcelas. En realidad, esta resurrección del viejo Londres es mucho más moderna de lo que parece, porque consagraba el triunfo de la propiedad del suelo sobre la idea de *embellecimiento* de la ciudad. Y es esta continuidad histórica cargada de futuro la que está detrás del gran programa de construcción de nuevas iglesias con las que Christopher Wren llenó la nueva *City*. Sustituyendo a los venerables edificios desaparecidos (la mayoría góticos) por templos de un estilo ecléctico en el que se combinan —a veces de modo chocante— formas y elementos clásicos con evocaciones del gótico, el estilo nacional por excelencia, Wren plantea su conjunto de iglesias casi en términos de «equipamiento» urbano y despliega sobre el nuevo Londres una síntesis de toda la historia de la arquitectura eclesíastica. La

nueva catedral de San Pablo, que sustituyó a la venerada catedral gótica destruida, aún, así, el recuerdo medieval con el clasicismo renacentista y ecos de la arquitectura barroca de toda Europa.

Si durante la primera mitad del siglo XVII gran parte del territorio centroeuropeo tuvo que soportar las terribles consecuencias de la guerra de los Treinta Años, con el final de la contienda se registró una verdadera eclosión artística en la que se crearon algunas de las más grandes manifestaciones del Barroco avanzado, sobre todo en el terreno de la arquitectura. Este impulso fue particularmente evidente en los territorios en los que se consolidaba la fe católica, deseosos, tras las largas guerras con los protestantes, de hacer ostentación de esa fe triunfante en grandes edificios y obras de arte.

En Viena se construyen, en los años a caballo entre el siglo XVII y el XVIII, fastuosos edificios, sobre todo desde que el fracaso turco en el asedio de la ciudad en 1683 demuestra que el antaño poderoso Imperio otomano ha dejado de ser una amenaza. Johann B. Fischer von Erlach convierte la iglesia de San Carlos Borromeo (que muestra en la fachada dos columnas imitadas de la Columna Trajana de Roma) en un eficazísimo doble símbolo del triunfo de la fe católica y del renaciente poder imperial: Viena, nueva Roma, es al mismo tiempo el bastión de la fe frente al islam y la nueva sede de la brillante cultura imperial. En otros lugares donde el diálogo entre religión y poder era menos apremiante son mucho más evidentes los nuevos desarrollos decorativos. Así, en Múnich los hermanos Asam ofrecen con la iglesia de San Juan Nepomuceno un espacio transfigurado por una exuberancia ornamental sin límites, mientras que en Praga sucede con los Dientzenhofer (San Nicolás Stare Mesto y San Nicolás *Mala Strana*).

En algunas regiones de Alemania, la peculiar estructura política que hacía que los arzobispos fueran también los gobernantes políticos de la ciudad dio lugar a grandes edificios que eran al mismo tiempo palacios del gobierno y residencias eclesiásticas. En la Residenz de Wurzburg, el artillero y arquitecto Balthasar Neumann creó, al lado de una iglesia concebida en gran parte a partir de esquemas de visión tomados del mundo teatral, una serie extraordinaria de espacios, entre los que sobresale la gran escalera, prodigio de cálculo ingenieril. El gran fresco con el que Giambattista Tiepolo decoró la bóveda situada sobre esta escalera constituye, sin duda, la más brillante manifestación de este maridaje triunfal entre religión y política.

Pero, además de en las ciudades, el Barroco tardío germánico se implantó, en una auténtica campaña de ocupación simbólica del

territorio, en el campo y en las montañas, en lugares apartados en los que se construyeron desde grandes monasterios a iglesias o santuarios de peregrinación. En estos edificios las complejíssimas composiciones geométricas (a menudo a base de óvalos entrelazados) y la maestría técnica en la concepción y realización de las bóvedas se vieron acompañadas de una decoración interna fastuosa dominada por el cegador tono blanco de las paredes y la profusión, en auténtico *horror vacui*, de estucos, dorados y pinturas murales. En Wies (obra de D. Zimmermann) o Vierzehnheiligen (del ya citado Neumann), todos los recursos constructivos y ornamentales del Barroco tardío se ponían al servicio de la reconquista católica de las almas. El esplendor y la riqueza de abadías y monasterios alcanzan ahora un grado tal que ha permitido a Germain Bazin calificarlos como «palacios de la fe»: Melk, Ottobeuren o Wiblingen son imponentes estructuras en las que, además de la iglesia, la residencia de los religiosos, los claustros y los espacios de servicio, dos piezas adquieren especial importancia: la *Kaisersaal*, sala destinada a las visitas imperiales, y la biblioteca (algunos de los más espléndidos espacios del Barroco tardío son, precisamente, las bibliotecas de algunas de estas abadías).

8. EL SIGLO XVIII: EL ARTE RELIGIOSO Y LAS LUCES

A partir de mediados del siglo XVIII el contexto de la relación entre arte y religiosidad registra cambios de gran trascendencia, debidos sobre todo a la progresiva implantación del pensamiento de las Luces y al uso parcial e interesado del mismo por unos gobiernos que veían en los nuevos ideales de la razón un medio eficaz para reforzar su control sobre súbditos y territorios. La aspiración ilustrada a la edificación de un nuevo entorno humano racional determina múltiples choques bien ejemplificativos de la complejidad de un conflicto que iba mucho más allá de la mera polémica religiosa. Así, las disposiciones de Luis XV en Francia o Carlos III en España sobre la prohibición de enterramientos en las iglesias y la creación de cementerios fuera de las ciudades eran en su origen expedientes de carácter urbanístico, pero enseguida adquirieron un tinte de batalla religiosa (patente en los escritos al respecto de Pierre Patte o Benito Bails o en el poema *Los sepulcros* de Ugo Foscolo). Del mismo modo, en España, la guerra declarada de los ilustrados contra los retablos de madera (que cristaliza en los importantes decretos de 1777 que destierran

oficialmente su construcción) tomaba como argumento principal el de los riesgos de incendio, pero no cabe duda de que se trataba de una doble censura estética y religiosa contra uno de los símbolos de la religiosidad barroca.

Por otro lado, los arquitectos de las Luces emprenden un imparable proceso de diversificación tipológica en el seno del cual la arquitectura religiosa es en gran medida despojada de su aura sagrada y entendida desde los parámetros cívicos del resto de las tipologías de la arquitectura pública. Un solo ejemplo puede arrojar luz sobre esta pérdida de privilegio de lo religioso: el hecho de que, en el Madrid de Carlos III, Francisco Sabatini pudiera sin problemas y en muy breve plazo transformar su proyecto del convento de San Pedro de Alcántara en el cuartel que finalmente se construyó (en el emplazamiento que después ocuparía la plaza de España), ubicando sencillamente el patio de armas en el espacio antes previsto para la iglesia. Este tratamiento cada vez más «civil» de lo religioso no impide, sin embargo, que la reflexión sobre el tipo «iglesia» arroje entre sus resultados algunos de los mejores edificios del XVIII y que con frecuencia el proyecto arquitectónico se vea también implicado en los grandes debates religiosos de la Ilustración. Desechada ya la tradicional visión monolítica de las Luces, en el ámbito de la arquitectura religiosa caben, como en todo lo demás, propuestas muy diversas que van desde la continuidad del gran Barroco monumental hasta la imitación mimética de la antigüedad, pasando por la síntesis entre arquitectura greco-romana y tradición gótica, llegándose ya a finales del siglo XVIII, en el marco de la conflictividad revolucionaria y toda su secuela de asociaciones entre arquitectura y política, a propuestas auténticamente iconoclastas, como la patrocinada por J. F. Petit-Radel, inventor de un «método para derribar una iglesia gótica en diez minutos», e incluso a las destrucciones de la época de la Revolución francesa, interesadamente bautizadas después como «vandalismo revolucionario».

La anticomanía ilustrada (no exenta a su vez de críticas en las que también lo religioso podía servir de pretexto: véase la ironía demoleadora del *Joven monje a la griega* de Petitot) plantea de nuevo la aspiración a recuperar la grandeza de la arquitectura antigua, ahora mucho mejor conocida que en el Renacimiento gracias a la nueva arqueología y al mismo tiempo integraba a la iglesia cristiana en un recorrido histórico comparativo que la despojaba de su excepcionalidad. El templo griego o romano, difundido gracias a las obras de Stuart y Revett, Leroy o Piranesi, es elevado al rango de modelo,

pero pocas veces es objeto de una resurrección literal, ya que debe confrontarse también con las tradiciones nacionales e históricas. Hay que recordar, así, las vacilaciones de los ilustrados a propósito del gótico, criticado como sistema estético global y por sus asociaciones con el oscurantismo medieval, pero abiertamente elogiado por su saber constructivo y —lo que es más significativo— por considerársele capaz de transmitir un grado de emoción religiosa y estética mayor que el de la racional arquitectura greco-romana. La historia de la más famosa iglesia francesa del XVIII, la de Sainte-Geneviève (convertida después en Panteón de hombres ilustres y, por tanto, en complementariedad de valores laicos y religiosos, en emblema máximo de la Francia civil), es muy representativa del cúmulo de significados programáticos y exigencias tipológicas y simbólicas que podía sufrir una arquitectura religiosa en estos momentos de especial densidad ideológica. Encargo directo de un Luis XV empeñado en resucitar los valores patrióticos de los viejos mitos medievales en torno al origen de la nación (Santa Genoveva), su arquitecto J.-G. Soufflot realizará un extraordinario ejercicio de combinación entre la arquitectura antigua (pórtico, *tholos*, cúpula, protagonismo de la columna...) y el recuerdo en muchos aspectos (bóvedas, arbotantes, etc.) de la tradición gótica nacional (hasta el punto de que Middleton ha podido hablar de un «ideal greco-gótico»). La tendencia a tratar la iglesia cristiana como templo antiguo ofrecerá en toda la Europa del XVIII, desde Madrid a Copenhague, numerosos ejemplos de mayor o menor pureza arqueológica y diversamente marcados por el debate religioso, culminando ya a principios del XIX en la mucho más antiquizante Madeleine de París, de C. Vignon.

En la España borbónica, si ya se habló de la incómoda coexistencia entre el lenguaje tardobarroco hiperornamental y el nuevo clasicismo patrocinado desde el poder central, el abanico de opciones arquitectónicas es de gran riqueza, desde el Barroco clasicista a lo romano de Ventura Rodríguez en Madrid (San Marcos), Zaragoza o Pamplona hasta los proyectos de Ignacio Haan, Herosilla, Domingo Lois de Monteagudo (la extraordinaria iglesia de Montefrío, Granada, a imagen del Panteón romano) o el siciliano españolizado Francisco Sabatini (quien, en las Comendadoras de Santiago de Granada, ofrece un modelo de convento de una depuración casi de arquitectura civil precisamente en el hipersacralizado espacio de una de las ciudades más marcadamente contrarreformista). El punto más alto de la arquitectura religiosa ilustrada nos lo ofrece, sin embargo, Juan de Villanueva: su oratorio del Caballero de Gracia en

Madrid (después desfigurado por la construcción de la Gran Vía) recoge ya la lección de la arqueología romana, mientras que su Capilla del Venerable Palafox, en la catedral del Burgo de Osma, es un ejercicio palladiano directamente imbricado en el debate político-religioso borbónico, ya que se trataba de exaltar la figura del prelado antijesuítico en un momento en que Carlos III consideraba la posibilidad nada menos que de convertirlo en patrón de España a expensas de Santiago.

No menos complejos son los avatares que sufre la imagen de lo religioso en las artes visuales de la época de las Luces. Las críticas ilustradas a la religiosidad barroca, al fanatismo devoto y a las formas tradicionales de la piedad, así como la búsqueda de la conexión entre la nueva moral universal y una hipotética religión natural, no revelada ni basada en estructuras jerárquicas, trae consigo de modo inevitable un descenso de la temática religiosa en la jerarquía de las artes. Por lo demás, resulta bien clarificadora de los nuevos tiempos la frustración del ambicioso programa diseñado por Benjamin West para instalar en la capilla privada de Jorge III en el castillo de Windsor un gran despliegue de pinturas religiosas: aunque hubiera llegado a realizarse, lo importante es que no se trataba ya de las habituales escenas dogmáticas del cristianismo, sino de una religión contemplada directamente en clave de historia, hasta el punto de que el proyecto fue bautizado como la capilla de la Historia de la religión revelada. Y no es que falten importantes ejemplos de un arte sacro innovador a lo largo del siglo XVIII, desde el *San Roque* de Jacques-Louis David a los diversos hitos que en esta materia ofrece la pintura de Goya. El propio ejemplo del aragonés nos muestra con claridad hasta qué punto lo sagrado era ya visto desde otras preocupaciones ideológicas impregnadas por el pensamiento ilustrado... y también por su crisis finisecular: es justamente en una pintura religiosa, el *San Francisco de Borja*, donde se registra en la obra de Goya la primera aparición de lo monstruoso, de ese desbordamiento del luminoso discurso de la razón que será el eje de su poética en la segunda parte de su trayectoria.

Sin embargo, en la cultura de las Luces la devoción religiosa estaba siendo sustituida por una nueva fe en la moral, en la ética sin adjetivaciones, y semejante evolución se dejaba, por supuesto, notar en la iconografía y en las preferencias de los artistas. Si Diderot valora todavía positivamente la idea de un arte cristiano, lo hace desde una pura preocupación estética: los temas del cristianismo presentan, en su opinión, más posibilidades emocionales que la fábula

antigua y responden mucho mejor a su tesis de que el arte requiere algo «enorme, bárbaro y salvaje». Pero el mismo Diderot elogiaba también, paralelamente, el nuevo teatro *larmoyant*, la novela británica y la pintura de Greuze como máxima representación del triunfo de unos elevados sentimientos morales que derivan no ya de la devoción religiosa sino de una ética universal anterior a las creencias reveladas y carente de la hipocresía y el fanatismo de éstas.

De hecho, la última gran pintura «religiosa» del siglo XVIII representaba ya una pasión que no era la de Jesucristo sino la de un mártir revolucionario. Jacques-Louis David pintó su *Marat* en 1793, en el momento álgido de la Revolución francesa. Con extraordinaria condensación y austeridad de medios pictóricos, el asesinato del líder radical es representado eligiendo no el momento de la acción sino su resultado: la imagen del héroe muerto, en su soledad trágica. Pero lo que más nos interesa ahora es cómo este heroísmo laico recurre ostensiblemente a los elementos de la iconografía religiosa tradicional: Marat muerto, icono sagrado de un moderno martirio, asume los rasgos habituales de la imagen del Cristo muerto tal y como había sido representado en miles de *pietades*, *descendimientos* o *lamentaciones*. Con su bañera terapéutica convertida en sarcófago y el gran lienzo blanco en sudario, puede ser una imagen apropiada para cerrar este recorrido, en el umbral de una nueva era que seguirá aportando cambios trascendentales a la cristalización estética de lo sagrado.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Platonismo y cristianismo en la teoría renacentista de las proporciones

[...] el título conveniente a nuestro tratado ha de ser el de *La Divina Proporción*, y ello por numerosas correspondencias de semejanza que encuentro en nuestra proporción, de la que tratamos en este nuestro utilísimo discurso, que corresponden a Dios mismo. [...] La primera es que ella es una sola y no más, y no es posible asignarle otras especies ni diferencias. Y dicha unidad es el supremo epíteto de Dios mismo, según toda la escuela teológica y también filosófica. La segunda correspondencia es la de la Santa Trinidad, es decir, que, así como *in divinis* hay una misma sustancia entre tres personas —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, de igual modo una misma proporción se encontrará siempre entre tres términos, y nunca de más o de me-

nos, como se dirá. La tercera correspondencia es que, así como Dios no se puede propiamente definir ni puede darse a entender a nosotros mediante palabras, nuestra proporción no puede nunca determinarse con un número inteligible ni expresarse mediante cantidad racional alguna, sino que siempre es oculta y secreta y es llamada irracional por los matemáticos. La cuarta correspondencia consiste en que, así como Dios nunca puede cambiar y está todo Él en todo y todo en todas partes, de igual modo nuestra proporción es siempre, en toda cantidad continua y discreta, grande o pequeña, la misma y siempre invariable, y de ninguna manera puede cambiar ni de otro modo puede aprehenderla el intelecto, como nuestra explicación demostrará. La quinta correspondencia puede añadirse no sin razón a las cuatro anteriormente citadas: así como Dios confiere el Ser a la virtud celeste, por otro nombre llamada quinta esencia, y mediante ella a los otros cuerpos simples —es decir, a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego—, y a través de éstos da el ser a cada una de las otras cosas de la naturaleza, de igual modo nuestra santa proporción confiere el ser formal, según el antiguo Platón en su *Timeo*, al cielo mismo, atribuyéndole la figura del cuerpo llamado dodecaedro o, dicho de otro modo, cuerpo de doce pentágonos, el cual, como más abajo se demostrará, no puede formarse sin nuestra proporción.

(Luca Pacioli, *De Divina Proportione*, Venecia, 1509; traducción de J. Calatrava, Akal, Madrid, 1987, pp. 41-42.)

2. El Veronés ante la Inquisición

P.: ¿Sabéis por qué habéis sido convocado ante este Santo Oficio?

R.: No, señor.

P.: ¿Podéis acaso imaginarlo?

R.: Creo que sí.

P.: Decidnos cuál pensáis que es la razón.

R.: Según lo que me contó el reverendo padre prior del convento de los Santi Giovanni e Paolo, Vuestras Señorías le habían ordenado que se pintase una Magdalena en lugar de un perro. Yo respondí que haría todo lo que fuese necesario por mi honor y el de mi obra, pero que no comprendía cómo una figura de la Magdalena podía resultar apropiada por diversas razones que daré más adelante, si se me concede la oportunidad.

P.: ¿Qué pintura es esta de la que nos habláis?

R.: La Última Cena que Jesucristo toma con sus apóstoles en casa de Simón.

P.: En esta Última Cena de Nuestro Señor, ¿habéis pintado otras figuras?

R.: Sí, señores.

P.: Decidnos a cuánta gente y describidnos los gestos de cada uno.

R.: Está el propietario de la casa, Simón. Además de su figura he colocado un mayordomo, que imagino acudiría allí por el gusto de ver cómo marchaban las cosas en la mesa. Hay muchos otros personajes que no puedo recordar, pues los pinté hace ya tiempo.

P.: En esta Cena que habéis pintado para los Santi Giovanni e Paolo, ¿qué significado tiene el hombre que sangra por la nariz?

R.: Tan sólo quería representar a un criado que ha sufrido un accidente.

P.: ¿Qué significado tienen los hombres armados vestidos a la alemana, que portan alabardas en sus manos?

R.: Nosotros los pintores nos tomamos las mismas licencias que poetas y bufones, y por eso he representado en las escaleras a estos dos alabarderos, uno bebiendo y otro comiendo. Están allí apostados como si estuviesen de servicio, lo que me pareció adecuado, ya que, según se dice, el dueño de la casa, que era grande y rico, tenía muchos sirvientes.

P.: Y el hombre vestido como un bufón con un loro en su muñeca, ¿con qué propósito lo pintasteis en el lienzo?

R.: De adorno, como de costumbre.

P.: ¿Quién creéis que estaba realmente presente en la Última Cena?

R.: Creo que se encontraba Cristo con sus apóstoles. Pero si en una pintura hay espacio que ocupar, yo la enriquezco con figuras que estén en consonancia con el relato.

P.: ¿Recibisteis el encargo de pintar alabarderos, bufones y cosas similares en este cuadro?

R.: No, señores, pero recibí el encargo de adornar la pintura como creyese conveniente. Es grande y me pareció que se podrían introducir numerosas figuras.

P.: ¿Son los adornos que los pintores acostumbran a añadir a las pinturas o cuadros conjeturas adecuadas al tema y a las figuras principales, o son un puro placer, simplemente lo que os viene a vuestra imaginación sin ninguna distinción ni juicio?

R.: Yo pinto cuadros como creo conveniente y todo lo bien que me lo permite mi talento.

P.: ¿Os parece conveniente pintar en la Última Cena del Señor bufones, borrachos, alabarderos, enanos y semejantes vulgaridades?

R.: No, señores.

P.: ¿No sabéis que en Alemania y en otros lugares infectados por la herejía es costumbre pintar cuadros llenos de calumnias e invenciones similares para hacer mofa, vituperio y escarnio de las cosas sagradas de la santa Iglesia católica y enseñar doctrinas torcidas a gentes ignorantes y sin sentido?

R.: Sí, eso está mal. Pero yo reitero lo que he dicho, que estoy obligado a seguir las directrices de mis superiores.

P.: ¿Qué directrices de vuestros superiores? ¿Han hecho acaso cosas semejantes?

R.: Miguel Ángel en la Capilla Pontificia de Roma pintó a Nuestro Señor Jesucristo, a su Madre, San Juan, San Pedro y la Corte celestial. Todos ellos están desnudos —incluida la Virgen María— y en posturas que denotan escasa reverencia.

P.: ¿Acaso ignoráis que al representar el Juicio Final, en el que no se presume que nadie lleve vestiduras ni cosas similares, no era necesario pintarlas y que en estas figuras no hay nada que no sea espiritual? En ningún sitio

aparecen bufones, perros, armas o cosas semejantes. ¿Os parece que a causa de este o algún otro ejemplo tenéis derecho a pintar semejante cuadro de la manera que lo habéis hecho y mantener que es bueno y decente?

R.: Ilustres señores, no deseo defenderlo, pero pensé que hacía lo correcto. No tuve en consideración algunas cosas, pero nunca pretendí confundir a nadie. La mayoría de las figuras, así como los bufones, están fuera de lugar en una pintura donde se halla presente Nuestro Señor.

Después de que se hubieron pronunciado estas palabras, los jueces anunciaron que el sobredicho Paolo debía reformar y cambiar esta pintura en un período de tres meses y que, si no la corregía, deberían aplicársele las penas impuestas por este Santo Tribunal. Así se decretó de la mejor manera posible.

(*Actas de la sesión del Santo Oficio celebrada el sábado 18 de julio de 1573.*)

3. Desengaño del arte y angustia religiosa en un soneto del último

Miguel Ángel

*Le favole del mondo m'hanno tolto
il tempo dato a contemplare Iddio,
nè sol le grazie suo poste in oblio,
ma con lor, più che senza, a peccar volto.
Quel c'altri saggio, me fa cieco e stolto
e tardi a riconoscer l'error mio;
manca la speme, e pur cresce il desio
che da te sia dal proprio amor disciolto.
Ammezzami la strada c' al ciel sale,
Signor mie caro, e a quel mezzo solo
salir m'e di bisogno la tuo 'ita.
Mettimi in odio quante 'l mondo vale
e quante suo bellezze onoro e colo,
c' anzi morte caparri eterna vita.*

Las fábulas del mundo me han robado / el tiempo en que debía contemplar a Dios, / y no sólo he dejado su gracia en el olvido, / sino que con ella, incluso, me he dado a pecar. / Lo que a otros sabio, me hace ciego y tonto / y tardo en conocer mi error; / la esperanza falta, mas crece el deseo / por que me liberes de mi propio amor. / Parte en dos el camino que al cielo lleva, / mi Señor querido, y dame en esta mitad / para ascender tu necesaria ayuda. / Hazme odiar cuanto al mundo place / y sus bellezas que honro y cultivo, / para que antes de morir posea eterna vida.

(Soneto escrito por Miguel Ángel en 1555; traducción de L. A. de Villena, en Miguel Ángel Buonarrotti, *Sonetos Completos*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 176-177.)

4. Equivalencia entre la arquitectura sacra de los antiguos y la cristiana moderna, según Andrea Palladio

Si en alguna fábrica se debe poner esfuerzo e industria para que sea distribuida con bella dimensión y proporción ésta es, sin duda alguna, la de los templos, en los cuales el Sumo Hacedor y Creador, Dios Todopoderoso, debe ser adorado por nosotros y, donde del modo que nuestras fuerzas lo permitan, le loemos y le agradezcamos tantos beneficios que nos dispensa continuamente. Por lo que, si los hombres al construir sus propias viviendas ponen grandísimo cuidado en encontrar excelentes y expertos arquitectos y artífices idóneos, con mayor razón están obligados a poner mucha más atención al edificar las iglesias. Y si en aquéllas atienden principalmente a la comodidad, en éstas deben considerar la dignidad y grandeza de quien ha de ser invocado y adorado. El cual siendo el sumo bien y la suma perfección es muy conveniente que todas las cosas a él dedicadas sean reducidas a tal perfección que por nosotros no pueda ser superada. Y, realmente, considerando nosotros esta bella máquina del mundo, de cuántos ornamentos maravillosos está llena, y cómo los cielos con su continuo girar van en ella cambiando las estaciones según la natural necesidad, y con la suavísima armonía de su temperado movimiento se conservan a sí mismas, no podemos dudar que, debiendo ser semejantes los pequeños templos que nosotros hacemos a este otro grandísimo, por su inmensa bondad con una palabra suya perfectamente creado, estamos obligados a hacer en ellos todos aquellos ornamentos que nos sean posibles, y edificarlos de tal modo y con tal proporción que todas las partes juntas aporten una suave armonía a los ojos de los que miran, y cada una de por sí sirva convenientemente para el uso que se le destine. Por lo que, aunque sean de mucha loa aquellos que, por óptimo espíritu guiados, han edificado ya al sumo Dios iglesias y templos y los edifican todavía, sin embargo, no parece que deban quedar sin alguna reprobación si no han estudiado el hacerlos con la mejor forma y más noble que nuestra condición exige. De donde, ya que los antiguos griegos y romanos al hacer los templos a sus dioses dedicaron gran estudio y con bellísima arquitectura los compusieron, y con los ornamentos mejores y con la mejor proporción fueron hechos de manera que convinieran al dios que estaban dedicados, yo quiero demostrar en este libro la forma y los ornamentos de muchos templos antiguos, de los cuales todavía se ven las ruinas y han sido por mí dibujados, a fin de que cada uno pueda conocer en qué forma se deben edificar las iglesias y con qué ornamentos.

(Andrea Palladio, *I Quattro Libri dell'Architettura*, Venezia, 1570, Proemio al Libro IV.)

5. La Roma de Sixto V

Queriendo además Nuestro Señor facilitar el camino a aquellos que, movidos por la devoción o por los votos, suelen visitar con frecuencia los más

santos lugares de la ciudad de Roma [...] ha abierto en muchos lugares muchas calles muy amplias y muy derechas: de modo que cada cual pueda, a pie, a caballo o en carroza, partir de cualquier lugar de Roma y llegar casi directamente a los más famosos sitios de devoción, lo cual sirve además para completar la ciudad: porque siendo estas calles frecuentadas por el pueblo, se construyen allí casas y tiendas en gran número [...]. Y con gastos verdaderamente increíbles ha trazado dichas calles de un lado a otro de la ciudad sin importar los montes o los valles que allí se cruzaban: sino que haciendo explanar aquéllos y rellenar éstos los ha reducido a agradables llanuras y hermosos sitios, descubriéndose en muchos lugares por los que pasan las partes más bajas de la ciudad con variadas y diversas perspectivas, de modo que además de las devociones se alimentan ahora con su hermosura los sentidos del cuerpo.

(Domenico Fontana, *Della trasportazione dell'Obelisco Vaticano*, Roma, 1590.)

6. Críticas de los ilustrados españoles contra la arquitectura religiosa tardobarroca

Así es el celebrado Transparente colocado en el respaldo de la capilla mayor [de la catedral de Toledo], el cual consiste en una máquina enorme de mármoles, que haría mejor hubiera sido dejarlos para siempre en las entrañas de los montes de Carrara que no haberlos traído para ser un borrón verdadero de esta iglesia; y de aquí adelante aún parecerá más feo con el nuevo altar de San Ildefonso que tiene enfrente. Todo lo que allí hay no es más que una arquitectura desatinada y bárbara, en se que ven mezcladas algunas estatuas haría comunes, que acaso se hicieron en Carrara mismo [...]. El mencionado promontorio, no sé con qué razón llamado transparente, lo dirigió y ejecutó un tal Narciso Tomé, que, como otros, sin serlo verdaderamente, ha sido tenido en este siglo por hombre de gran mérito en Toledo. Pasó por pintor, escultor y arquitecto, y hubiera pasado por maestro de capilla, según la buena crítica de su tiempo. No solamente hizo manifiesta su miserable habilidad en la quimérica arquitectura con que armó el transparente, sino en una cupulilla que sobre el mismo pintó.

(Antonio Ponz, *Viage de España, en que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, vol. I, 1772.)

La depravación de la arquitectura fue creciendo cada día, de tal modo, que entrado ya el siglo XVIII llegó en la línea de lo malo a un término, que era imposible pasar adelante, con particularidad en los retablos, en las portadas y en los adornos. Quien no lo haya visto ignora hasta dónde puede llegar el desarreglo de la fantasía. Nuevas inundaciones de gentes bárbaras, centenares de años parece no bastarían para correr el inmenso espacio que hay entre Francisco Bautista y Ribera [...] Figúrese un muchacho que dobla un pa-

pel, le recorta con mil vueltas, le extiende, y halla una cosa al parecer bonita porque el un lado corresponde al otro: pues ésta es la arquitectura de los que al fin del siglo XVII tenían fama, y entrado el XVIII eran la admiración de todos. Hubo por entonces un D. Francisco Hurtado Izquierdo, maestro mayor de Madrid, que hizo la capilla del Sagrario de la Cartuja del Pualar. Pasmó con sus resaltos, retruécanos y enorme hojarasca a aquellos buenos religiosos, entre los cuales se estima todavía a proporción del dinero que gastaron en mármoles y bronce [...] Pero a quien se debió el último punto y complemento en esta clase fue a D. Pedro Ribera [...] Desde que hizo la primera [de sus portadas] se le debió recoger para curarle el cerebro, y destinar casa para todos los fatuos delirantes que ha habido y hay todavía. Acaso con esta providencia se vería libre Madrid de infinitos retablos, que han de ser mientras duren el oprobio de la arquitectura de España en estos últimos tiempos.

(Eugenio Llaguno y Amírola, *Noticias de los Arquitectos y Arquitectura de España desde su restauración*, Madrid, 1829 —aunque escrito antes de 1799—, vol. IV, cap. LXVII.)

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.: *Figuras e imágenes del Barroco*, Fundación Argenteria, Madrid, 1999.
 AA.VV.: *Le temple. Représentations de l'architecture sacrée*, Catálogo exposición, Paris, 1982.
 Argan, G. C.: *Renacimiento y Barroco*, 2 vols., Akal, Madrid, 1987.
 Argan, G. C.: *Miguel Ángel arquitecto*, Electa, Madrid, 1992.
 Bialostocki, J.: *El arte del siglo xv. De Parler a Durer*, Istmo, Madrid, 1998.
 Boime, A.: *Historia social del arte moderno I. El arte en la época de la Revolución, 1750-1800*, Alianza, Madrid, 1987.
 Bouza, F.: *Palabra e imagen en la Corte*, Abada, Madrid, 2003.
 Brown, J.: *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Alianza, Madrid, 1985.
 Cali, M.: *De Miguel Ángel a El Escorial. Momentos del debate religioso en el arte del siglo XVI*, Akal, Madrid, 1994.
 Cardini, F. (ed.): *La città e il sacro*, Libri Scheiwiller, Milano, 1994.
 Chastel, A.: *El Saco de Roma, 1527*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.
 Checa, F.: *Felipe II, mecenas de las artes*, Nerea, Madrid, 1992.
 Checa, F. y Morán, M.: *El Barroco*, Istmo, Madrid, 1982.
 Dandele, T. J.: *La Roma española (1500-1700)*, Crítica, Barcelona, 2002.
 Fagiolo, M. y Madonna, M. L.: *Roma, 1300-1875. La città degli Anni Santi*, Mondadori, Milano, 1985.
 Fumaroli, M.: *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle*, Flammarion, Paris, 1998.

- Gállego, J.: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Aguilar, Madrid, 1972.
- Labrot, G.: *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Reforme, 1534-1677*, Champ Vallon, Paris, 1987.
- Mále, E.: *El arte religioso de la Contrarreforma*, Encuentro, Madrid, 2001.
- Marías, F.: *El largo siglo XVI. Los usos artísticos del Renacimiento español*, Taurus, Madrid, 1989.
- Martínez-Burgos García, P.: *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Universidad de Valladolid, 1990.
- Martínez Medina, J.: *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca*, Universidad de Granada, 1989.
- Nieto Alcaide, V.: *El Renacimiento*, Istmo, Madrid, 1990.
- Orozco Díaz, E.: *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Planeta, Barcelona, 1969.
- Portoghesi, P.: *Roma barocca*, Laterza, Roma/Bari, 1978.
- Ramírez, J. A. (ed.): *Dios arquitecto*, Siruela, Madrid, 1991.
- Rodríguez de la Flor, F.: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A.: *La arquitectura de los jesuitas*, Edilupa, Madrid, 2002.
- Scavizzi, G.: *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500-1550)*, Casa del Libro Editrice, Reggio Calabria, 1981.
- Stoichita, V.: *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Alianza, Madrid, 1996.
- Tafari, M.: *Venezia e il Rinascimento. Religione, scienza, architettura*, Einaudi, Torino, 1985.

XVII

MISIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA

José Luis Mora Mérida

La depresiva situación política y económica del Papado a fines del siglo XV y principios del siglo XVI, y de forma paralela la satisfacción política y económica de los reinos hispanos en la misma época, coincidentes estas circunstancias con el complejo éxito del final de la Reconquista y del descubrimiento del Nuevo Mundo, provocaron una euforia sin precedentes en las mentes de los dirigentes políticos. La perspicacia diplomática de Fernando el Católico hizo el resto en lo que a nuestro tema se refiere: obtuvo el monopolio de Castilla, y con el paso del tiempo para todo lo que sería España, en todas las instalaciones americanas; para ello utilizó la exclusividad en el proceso misionero y evangelizador, y con el tiempo el más absoluto control en las fundaciones institucionales eclesiásticas (obispos, cabildos eclesiásticos, parroquias...).

Éste es el esquema con el que nos encontramos después de las famosas bulas papales alejandrinas de «concesión de tierras para evangelizar», así como las julianas en las que se determina la administración decimal en las tierras ya descubiertas «e por descubrir», así como el Patronato, muy a semejanza del granadino, en la organización de la Iglesia en aquellas tierras.

En consecuencia, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, al menos hasta que se inició la conquista del Imperio azteca, sufrieron y pasaron por frecuentes conflictos, que no empañaron a una Iglesia que quiso ser, en el mejor y más amplio sentido de la palabra, eminentemente misionera.

Y así se mantuvo hasta que se iniciaron las disputas entre el papa Pío V y Felipe II en los años sesenta del siglo XVI, coincidentes con

la aplicación canónica de los decretos conciliares tridentinos. Son los mismos años en los que por distintos conductos se inicia toda una metodología misional nueva, con experiencias, lenguas y relaciones entre los europeos y los americanos que hasta entonces nunca habían sido así planteadas en las relaciones humanas internacionales.

Desde los ingenuos experimentos de Bartolomé de Las Casas, algunos extrapolados de la realidad más cruda y patente, hasta la sencillez, ingenuidad y amabilidad de un fray Toribio de Benavente Motolinía, nos encontramos con un amplio abanico que nos obliga a realizar análisis casi en un sistema de microhistoria. Pero, como en este momento no nos podemos detener en ello, trataremos de remediar nuestra situación con una aproximación a planteamientos más generales, que, por otro lado, son coincidentes con la cronología de la institucionalización eclesiástica.

1. LA NUEVA IGLESIA Y EL ESTADO

Como ya hemos indicado, hasta mediados del siglo XVI, la vida eclesiástica indiana se vio muy comprometida en toda su acción pastoral; quizás, aunque no podemos olvidar otras muchas circunstancias, la causa principal de ello habría que verla en la forma como se realiza la efectiva ocupación del territorio, así como en la forma de establecer en América las instituciones propias de un gobierno moderno. Éste necesitaba llegar hasta los íntimos confines humanos, sociales, geográficos, políticos, económicos... Con mejor o peor éxito, fue la fórmula que se aplicó para evitar que se fueran perpetuando situaciones de conquista y de ocupación violenta, que ya no se deseaban.

Así, mientras en la zona caribeña la Iglesia se fue organizando de forma casi definitiva, en la mexicana, y sobre todo en la peruana, se vivieron tiempos muy conflictivos y se provocaron profundas crisis. La enorme extensión geográfica del virreinato peruano, las frecuentes guerras civiles que asolaron ese territorio durante bastantes años, la aplicación de las Leyes Nuevas, sobre todo en lo relativo a la perpetuidad de las encomiendas..., fueron algunos de los problemas en los que necesariamente se vieron involucradas las autoridades institucionales eclesiásticas y las comunidades religiosas, y en consecuencia se dificultó la evangelización y el normal desarrollo de las doctrinas de los indios.

Al mismo tiempo empezó a detectarse el problema idólatrico en todo el Continente, lo que planteó la discusión acerca de la idoneidad de los misioneros y si su preparación era la más adecuada para la evangelización americana; incluso desde la propia Corte se discutió la conveniencia de seguir enviando expediciones de misioneros para mantener ese tipo de misiones.

Por otro lado, la preocupación y los intentos por crear centros de formación para los hijos de los caciques también podemos situarla en la línea de actuación que buscaba preparar y organizar un clero indígena que suavizase estas tensiones y que paliase la falta de personal eclesiástico que pudiera estar más acorde con la realidad indiana. Ciertas dificultades como la excesiva «romanización» de la Iglesia, el incremento en las exigencias en la formación de los clérigos, el miedo a la heterodoxia... impidieron que estos proyectos se llevaran a cabo.

Aunque con cierta timidez, durante estos años hacen su aparición en América algunas órdenes religiosas femeninas. En México fundan las concepcionistas y las clarisas, que simultaneaban la vida contemplativa con cierta dedicación a la educación de las niñas. Por lo mismo, en los conventos capitalinos de las órdenes masculinas se afianzan centros educativos y formativos. Con la llegada de los jesuitas, la actividad docente alcanzará nuevas metas, que se incrementará con la creación de las primeras universidades y de los colegios mayores religiosos, además de los seminarios tridentinos.

2. LA JUNTA MAGNA DE 1568

Creemos que no fue casualidad que en el mes de julio de ese año Pío V crease una comisión cardenalicia que estudiara lo que, en su opinión, era la pésima administración eclesiástica indiana. En poco tiempo, la comisión emitió su opinión al respecto, sobre todo en lo que se refería a la evangelización de los indígenas americanos. La síntesis de esta opinión se hizo a través de seis breves pontificios, firmados en el mes de agosto de ese año, y dirigidos respectivamente a Felipe II, al Consejo de Indias, a Francisco de Toledo, a Pedro Menéndez de Avilés, aludiendo en éste que otros similares se le remitían a don Martín Enríquez y al cardenal don Diego de Espinosa —obispo de Sigüenza, presidente del Consejo de Castilla y futuro presidente de la Junta Magna— (por cuestión protocolaria, la del rey tiene fecha 17 de agosto, las demás son del 18). En

todos ellos se exhorta a la propagación de la fe y se indican ciertas pautas dirigidas a mejorar el gobierno misional indiano.

Es muy probable que la Santa Sede buscara desligarse de sus compromisos en las concesiones patronales de principios de siglo, así como seguir creyendo en una mera iglesia misionera, olvidando o desconociendo que la realidad eclesial hispanoamericana ya no era sólo eso, sino también unas pujantes comunidades eclesiales diocesanas y parroquiales, en las que ya habían incluido a una buena parte de la población indígena.

La respuesta del gobierno español fue rápida. En los últimos días de agosto aceleró la preparación de una junta especial, que fue convocada en los primeros días de septiembre y que se denominaría Junta Magna. Aunque la finalidad de esta Junta iba destinada a analizar todos los problemas originados por el gobierno indiano, la verdad fue que prácticamente dedicó casi toda su atención a los asuntos eclesiásticos. En este sentido, se le negó a Roma la creación de una nunciatura para América que unificase los asuntos pertinentes a la administración pontificia. También se le negó a Roma que pudiera tener forma y fuerza en las misiones americanas la Comisión o futura Congregación Pontificia de Propaganda Fide, en la que se pretendía concentrar todos los asuntos pertinentes a la conversión de los infieles; también se renunció a la creación de unos comisarios generales para las Indias en las órdenes misioneras, que asesorarían al nuncio y a la Congregación. Por el contrario, Roma se negó a darle contenido institucional a la propuesta madrileña de crear un Patriarca de las Indias occidentales.

Por el contrario, la Junta determinó algunas medidas para mejorar la realidad eclesial y misionera indiana: se aconseja intensificar la política de reducciones o poblados de indios, en los que a éstos se les recomendase vivir acordes con los moldes hispano-cristianos, pero con trato paternal y cívico; se solicita que desaparezcan las frecuentes intromisiones de los misioneros en las llamadas «cuestiones políticas»; se les sugiere a los religiosos que cedan algunas parroquias de indios para que los flamantes sacerdotes seculares puedan contar con centros donde actuar pastoralmente. Siguiendo las directrices conciliares tridentinas, recomendó recortar ciertos privilegios jurisdiccionales de las órdenes concedidos por Roma muchos años atrás. Se procuró que las órdenes colaborasen en la generalización del pago decimal, incluso por los propios indígenas, así como que se mejorase la selección de los misioneros. Para que sirviese de revulsivo a todo esto, se permitió que la Compañía de Jesús intensificase

su presencia en América, y que tomase en sus manos, al menos en el Perú, la asesoría técnica de los vicepatronos en los asuntos eclesiásticos claves, tales como las campañas antiidolátricas, la aplicación de la normativa canónica tridentina, la intensificación de la metodología misionera reduccional, la dirección de los seminarios conciliares, etcétera.

Consecuencia de la Junta Magna también fue la edición del libro denominado *De la gobernación espiritual de las Indias*, primero del posibilista Código Ovandino organizado entre 1570-1571, así como la *Real Cédula de Patronazgo*, de 1574. En todos estos documentos, Juan de Ovando, que ya había colaborado con el inquisidor Valdés en la extirpación de núcleos protestantes de Sevilla, procura que predomine la doctrina sobre la pastoral, pensando que así se evitaba cualquier tipo de heterodoxia; recomienda que se abandonen las actitudes «profético-pastoralistas» en los misioneros indios. Tampoco olvida indicar que tanto la organización general de la iglesia hispanoamericana (diócesis, obispos, concilios, visitas pastorales, parroquias...), como los misioneros y las misiones, y el vidrioso tema del cobro y la administración de los diezmos, todo debía estar controlado por el gobierno. Leves protestas, algunas matizaciones, la manifestación de algunos inconvenientes..., pero desde este momento las instituciones eclesiásticas indianas estuvieron controladas por el gobierno central, o por los regionales americanos. Incluso el año 1574 el franciscano francés Juan Focher publica en Sevilla el libro *Itinerarium Catholicum*. Este libro, que es una especie de tratado de misionología, también hace referencia a la cuestión espinosa de los «justos títulos» y de su aplicación en América, llegando a la conclusión de que los monarcas hispanos se encontraban legítimamente autorizados por los papas para gobernar la iglesia indiana en todos los sentidos.

En consecuencia se había quitado de las manos de los obispos la posibilidad de ejercer su autoridad en la provisión de dignidades y beneficios diocesanos, porque todos los nombramientos eclesiásticos debían ser efectuados o confirmados por el rey o el Consejo de Indias.

Como hemos indicado, también se trató del tema del reparto decimal y de la organización diocesana. Respecto del primer asunto, se mantuvo el famoso reparto decimal por cuartas, al no aprobar Roma el de tercias, saliendo perjudicados en consecuencia los párrocos y hasta el propio monarca. En el segundo, se puso sobre la mesa el plan por el que se trataba de reforzar unas cuantas sedes diocesanas

importantes, sobre todo en las zonas en las que la población blanca era mayoritaria, y transformar los demás obispados, así como los que se fueran erigiendo, en diócesis misioneras. De llevarse a cabo, todos los clérigos quedaban controlados a través de los religiosos, a los que se suponía muy adictos al Real Patronato. Por ello, desde este momento los analistas han creído ver aquí uno de los principales motivos que pueden explicar el famoso *pleito de las doctrinas*, así como del excesivo control, ya indicado, que el Estado tuvo sobre el nombramiento de los miembros de los cabildos diocesanos y de los párrocos.

Para concluir este apartado debemos indicar que, a pesar de todas las dificultades, el comisario general de los franciscanos comenzó a funcionar con cierta normalidad y produjo frutos muy positivos en la organización de las expediciones misioneras de su orden durante el resto de la época colonial. Las demás órdenes no pudieron llegar a concretar la medida por surgir ciertas suspicacias por el reciente recuerdo que se tenía de la llamada *Monarchia Sicula*. Sólo los jesuitas con su Oficio de Indias pudieron asemejarse a los franciscanos.

3. EN LA PRÁCTICA

En su ámbito de jurisdicción administrativa, se le encomendó al flamante virrey del Perú Francisco de Toledo la aplicación y el ejercicio de toda esta normativa. Pero éste, que llevaba además unas *Instrucciones secretas*, quiso buscar el asesoramiento y el apoyo de unas personas que se hubieran mantenido al margen de los problemas administrativos indios hasta ese momento. Por ello, y de acuerdo con su buen amigo, el que había sido duque de Gandía y notario del Reino, por entonces prepósito general de la Compañía de Jesús Francisco de Borja, se comenzaron a organizar distintas expediciones de jesuitas para trabajar en América. Desde este momento, la fundación de colegios, la dirección de centros educativos eclesiales, la organización y afianzamiento de las reducciones de indios, el asesoramiento de los poderes públicos, incluso la práctica de la dirección espiritual y del confesionario, fueron situando a los jesuitas en la vanguardia de la acción eclesial indiana. Y ello a pesar de que el Estado se había convertido en el garante de las misiones y de toda la administración eclesiástica y de ir plasmando una amplia y pulida legislación, en el más puro estilo de un perfecto Estado moderno.

Pero para ello hubo que buscar ciertos fundamentos interpretativos que respaldasen la actitud y la actividad del «gran patrono de la Iglesia». Por eso, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, se procuró la ayuda de teólogos y de juristas, tanto eclesiásticos como civiles, que fueran aportando soluciones a los compromisos que se fueron presentando.

Como caso singular en los temas laborales tenemos al franciscano Miguel Agia, misionero en Guatemala, con su obra *Servidumbres personales de los indios*, en la que planteaba la importancia, e incluso la necesidad, de usar el llamado «brazo secular» en la pastoral misionera, así como el grave problema ético que significaba el impeler a los indios a los trabajos más duros. Este espinoso asunto sería analizado más detenidamente unos años más tarde por su hermano de orden, fray Juan de Silva, en los diversos *Memoriales* que fue enviando a la Corte entre los años 1613 y 1634.

Otra gran personalidad en este orden de cosas fue el agustino Gaspar de Villarroel, quien en su clásica obra *Gobierno eclesiástico* justificaba sobradamente la actuación patronal, aunque se hubiera llegado en algunos casos hasta extremos insostenibles para la más mínima autonomía eclesiástica.

En el mismo sentido, incluso llegando a planteamientos todavía más extremos, nos encontramos a fines del siglo XVIII con el carmelita José Antonio de San Alberto. Éste, en su obra conocida como *Catecismo real*, alcanza un furibundo regalismo, que fue muy discutido en su época.

Aunque sin llegar a estos extremos, dos jesuitas también aportarían su personal punto de vista sobre este asunto, aunque debemos indicar que siempre apoyando a la Corona. Nos referimos al padre Diego de Avendaño en su *Thesaurus indicus*, magna obra en seis volúmenes que fue redactada y publicada en la segunda mitad del siglo XVII (Amberes, 1668-1686) y al padre Pedro Murillo Velarde con su obra *Cursus iuris canonici hispani et indici* (1743).

Sin embargo, no le bastaron a la Corona todos estos juristas, teólogos y pensadores. Necesitó echar mano de otro tipo de juristas para justificar sus particulares aplicaciones patronales: entre éstos suelen ser citados a Álvarez de Abreu, Antonio J. de Rivadeneira y Juan de Solórzano Pereira. Sobre todo este último, con su obra *De Indiarum Iure*, publicada en dos volúmenes, pudo ofrecer una base, durante bastantes años, a las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los territorios ultramarinos; y ello a pesar de la condena que la obra recibió desde Roma, y de haber sido puesta la obra

en el *Índice romano de libros prohibidos*, no así en el *Índice castellano* como se puede suponer.

En consecuencia de todo lo que venimos diciendo, se fue elaborando toda una legislación dirigida a los asuntos eclesiásticos, que encontraría su culminación hacia fines del siglo XVIII en dos hechos de capital importancia: la publicación del denominado *Tomo Regio*, por el que se trató de regular el funcionamiento de los llamados concilios provinciales «regalistas», entre los que destaca el IV mexicano, y por otro lado la orientación que se le da a la redacción del Título I (el eclesiástico) en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1791.

Mucho se ha discutido acerca de esta realidad jurídica del Patronato indiano y de su repercusión en la organización y funcionamiento de la iglesia americana. Los llamados «romanistas» insistirán una y otra vez en que éste fue uno de los impedimentos más serios para el normal desarrollo de las actividades misioneras, pues paralizó toda una auténtica obra evangélica con tal de favorecer los intereses del Estado. Se llega a decir incluso que el Patronato americano, y su máxima expresión, el regalismo borbónico, fue el mayor impedimento para que se constituyese una verdadera y auténtica iglesia autóctona (sobre todo por poder haber sido «indígena») en los territorios americanos.

Ellos se fundamentan en el hecho de haberse visto boicoteadas desde el Consejo de Indias, especialmente desde 1568, todas las publicaciones que prepararon los misioneros en las que se resaltaban de alguna manera las cualidades de los indígenas para poder llegar a ser cristianos en plenitud, incluso con la recepción del sacerdocio. Es el caso que corrieron algunas obras de franciscanos muy célebres, tales como la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Toribio de Benavente Motolinía; o la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendietta; o la no menos famosa *Historia general de las cosas de la Nueva España*, del gran Bernardino de Sahagún. Es decir, toda obra que, en opinión de los censores del Consejo, llevase a ensalzar a las etnias indígenas, o favoreciese de alguna manera la creación y desarrollo orgánico de un clero indígena, debía ser muy bien sopesada, y en casos serios hasta suprimida. En consecuencia, veremos abocadas al fracaso las sucesivas y respectivas experiencias que se habían iniciado: los franciscanos en el colegio-seminario de Tlatelolco, los jesuitas con el colegio del padre Juan de Tobar, la falta de aplicación de ciertos acuerdos conciliares provinciales acerca del clero indígena, etcétera.

La primera generación de hombres eclesiásticos, es decir, los religiosos, que actuó en la América española tuvo a la vista, sobre todo, el ejemplo de la primitiva iglesia. Los misioneros de las distintas órdenes soñaron con poder aplicar en el Nuevo Mundo un «evangelismo» casi puro, matizando la pedagogía catequética, hasta el punto que fuera adecuada a la capacidad de captación de los indígenas, en aquellos años, los planteamientos de una religión revelada. Es lo que dio en llamarse «teología indiana», y que se iría expresando a través de las denominadas doctrinas, catecismos, sermonarios, etcétera.

Pero las especiales circunstancias políticas que acompañaron la instalación del sistema administrativo español en América el problema de la revolución protestante, ciertas interpretaciones muy estrictas de algunos decretos tridentinos (por ejemplo, los que hacían referencia a la preparación e idoneidad para la recepción de algunos sacramentos, a ciertos usos litúrgicos), la llegada masiva de clérigos seculares conforme fue avanzando la segunda mitad del siglo XVI, unidos a los que salían ordenados de los seminarios tridentinos americanos, fueron «clericalizando» todo este planteamiento. No se terminaba de ver que la formación del cristianismo en América ya no podía seguir basándose en el primer sistema de misiones y de doctrinas. La inclusión de los nuevos grupos sociales y del nuevo cristianismo mestizo que allí se estaba formando necesitaba nuevas fórmulas misionales.

Por eso, conforme avanzaba el siglo XVI, y después mucho más, la casi exclusividad de las órdenes mendicantes en el trabajo pastoral indiano (no nos referimos a las misiones) se fue viendo desplazada por los jesuitas y el clero secular; sobre todo este último en lo que se refiere a la ocupación de los puestos de los cabildos eclesiásticos diocesanos y de las parroquias urbanas. Cuando llegó el momento de las parroquias rurales, sobre todo si éstas estaban situadas en zonas donde la población aborígen era abundante todavía (las llamadas doctrinas de indios), los religiosos se negaron a abandonarlas, provocándose el llamado «pleito de las doctrinas» entre las órdenes y los obispos; pleito que duraría con intensidad alternativa durante toda la época colonial.

Por lo que se refiere al episcopado, y a lo largo del siglo XVI, nos encontramos con una enorme diferencia entre la primera geografía diocesana de principios de siglo, cuando se erigen los primeros tres obispados, y la que nos encontramos a finales del siglo, cuando en 1595 se crea la provincia eclesiástica de Manila, con sus tres diócesis sufragáneas de Cebú, Nueva Segovia y Nueva Cáceres.

En ese año, en toda Hispanoamérica, ya había cinco arzobispados (Santo Domingo, México, Santa Fe de Bogotá, Lima y Manila) y 31 obispados, más la abadía de Jamaica. Como se puede observar, esta proyección abarcaba todo el Continente y el Caribe, además de Filipinas, encontrándonos con la única excepción en los territorios del norte de la Nueva España.

Este planteamiento administrativo eclesiástico presenta una idea bastante clara, además de la propia organización, de la importancia que había alcanzado la urbanización indiana por aquellos años, así como el desarrollo y afianzamiento económico a que se había llegado en algunas zonas; no en vano, son estos elementos, junto con los demográficos y pastorales, los que solían conjugarse a la hora de organizar y erigir una nueva diócesis.

Aunque, durante todo el siglo XVI, territorios que se pensaron muy promisorios vieron cómo sus expectativas no acompañaron los resultados y se quedaron sin la institución diocesana que se les concedió al principio; fue el caso del traslado de Santa María de la Antigua a Panamá. En algunas ocasiones, una importante región misionera determinó la erección de la correspondiente diócesis; en otras ocasiones fueron las peticiones de las autoridades regionales o locales, y en otras la propia propuesta de la administración española. Lo que queremos decir con esto es que no se conoce ninguna diócesis de las erigidas en América que lo hiciera a propuesta o iniciativa original de la Santa Sede. El funcionamiento del Patronato fue así, y Roma no contó con los necesarios informes para poder actuar en consecuencia.

Como es fácil suponer, el proceso de creación de una nueva diócesis llevaba aparejada también la erección y distribución, por parte del obispo correspondiente, de las dignidades y de los beneficiados de la catedral, así como la distribución de los diezmos y la redacción de lo que se puede denominar como los primeros estatutos diocesanos. Todo estaba incluido, a dictado del Consejo de Indias y de la legislación vigente, en la redacción de la correspondiente bula papal de erección.

La mayor parte de los obispos del siglo XVI estuvo formada por religiosos provenientes de la Península. Con el tiempo, se fue equiparando el episcopado entre los regulares y los seculares, así como entre los peninsulares y los criollos. Una correcta medianía, con las lógicas excepciones incluso de santidad, es la nota general que le podemos asignar al episcopado; sí se puede decir que el siglo XVI y la segunda mitad del XVIII fueron la edad de oro del episcopado hispanoamericano, aunque en el XVII destacaría el arzobispo Palafox en Puebla de los Ángeles, entre otros pocos.

Problemas comunes a todas las diócesis fueron: la enorme extensión territorial de casi todas ellas, largos períodos de sede vacante, roces por cuestiones patronales con las autoridades civiles, pleitos con otras instituciones eclesiásticas; dificultades financieras que impedían la construcción y dotación de las catedrales y demás iglesias parroquiales; problemas y roces en el reparto decimal.

Los temas pastorales y los relativos a la administración de la iglesia diocesana fueron analizados corporativamente en los concilios provinciales. Desde Trento se había determinado que éstos se celebrasen con una frecuencia trienal, pensando que no era mala idea depositar la esperanza de la vitalidad de la Iglesia en el sistema de reuniones conciliares: así se suponía que se podrían solucionar los problemas de índole teológica y pastoral que se presentasen. Pero muy pronto se observó que las dificultades geográficas y las concretas condiciones de la organización eclesiástica indiana no iban a permitir que las reuniones conciliares se celebrasen con tanta asiduidad. Incluso, salvo muy contadas excepciones, la propuesta que se hizo de reunirse cada cinco, o cada siete años, pudo ser aplicada. Por todo ello, aparte la importancia y seriedad con la que se analizaron los temas, ha hecho que los concilios provinciales, los del siglo XVI sobre todo, sean observados con mucha atención y precisión; no en vano, éstos marcaron de una forma harto apreciable toda la actuación de la Iglesia en los siglos posteriores.

Entre todos ellos destacan los llamados «terceros»: el de Lima, 1582-1583, y el de México, 1585. Aquí ya se recoge toda la experiencia de los dos anteriores, se cuenta con los decretos tridentinos en pleno vigor y se asume toda la ingente experiencia misionera y pastoral de los años anteriores. En ellos observamos cómo se muestra y se pone de manifiesto la enorme heterogeneidad de la iglesia indiana; la profunda conflictividad de la práctica religiosa, sobre todo en las zonas donde la conversión era muy reciente; el problema que significaba para gran parte de esta nueva cristiandad

el que se le hubiera dado una fe religiosa impuesta por el grupo dominante, aunque el historiador no puede descartar las conversiones sinceras; unido a lo anterior, el descubrimiento de una profunda realidad idolátrica en amplias zonas que se pensaban suficientemente evangelizadas; la necesidad de uniformar los aranceles parroquiales y las actuaciones pastorales; los problemas jurisdiccionales y de actuación entre los clérigos regulares y los seculares; la necesidad de facilitar las oportunas condiciones laborales y de vida de los indios, para que con ello se pudiera ver facilitada la conversión de los mismos; los posibles problemas en la formación académica y en la ordenación sacerdotal de los mestizos y de los indios; la urgente necesidad que tenían todas las diócesis de fundar el correspondiente seminario conciliar para formar a sus futuros clérigos de la manera más adecuada y próxima a su trabajo; la obligación episcopal de entregarse al gobierno y administración de su diócesis y de efectuar las oportunas visitas de la misma...

Como vemos, un amplio abanico de disposiciones, casi todas ellas analizadas y estudiadas muy minuciosamente, que fue lo que llevó a que estos acuerdos pudieran ser válidos y tuvieran vigencia a lo largo de todo el período hispano de América.

Una de las normas conciliares que hemos aludido es la que hace referencia a la anual visita que debía efectuar el obispo de su diócesis respectiva. Con este recorrido, el prelado debía visitar todas las poblaciones, analizar si se cumplían los preceptos sacramentales, litúrgicos y pastorales oportunos, así como la legislación eclesiástica y civil. Se pretendía que el obispo tuviese un puntual conocimiento de las necesidades de sus feligreses y actuase para paliarlas. Además, el caudal de datos que hubiera podido y debido aportar hubiera sido ingente para toda la administración española. Pero, por desgracia, estas visitas no tuvieron ni la regularidad ni la frecuencia que se esperaba. Las que se efectuaron, y sobre las que se ha trabajado, ofrecen con cierta minuciosidad una oportuna visión de la realidad indiana, aportando un enorme caudal informativo para el conocimiento de la realidad. Tal fue la esperanza depositada en ellas que tuvieron que ser reguladas en el ordenamiento legal indiano, y pasaron a ser interpretadas como fuente de información política de primer orden.

Ante esta notable influencia de las disposiciones conciliares hispanoamericanas que venimos indicando, unido al largo proceso que se impuso en la selección y definición de las propuestas en los nombramientos episcopales, la institución diocesana fue entrando ya bien

avanzado el siglo XVII en un nivel organizado e institucional digno de una cristiandad sólidamente asentada. Sin embargo, el problema de las sedes vacantes se haría crónico en algunas diócesis con el paso del tiempo. Las distancias, algunas trabas que se pusieron en Roma, la lentitud de las gestiones administrativas, el frecuente nombramiento de sacerdotes españoles residentes en la península Ibérica y su consiguiente falta de aclimatación..., todo influía para que los nuevos titulares tardasen en tomar posesión de su diócesis, o que los obispos estuvieran tratando de trasladarse a mejores diócesis constantemente. Si a ello unimos la edad avanzada de muchos de los nombrados, la escasez de medios materiales, la falta de comprensión de la realidad en que vivían, podemos comprender, salvo excepciones, la escasa duración en sus sedes de gran parte de los prelados en esta época.

Por lo que se refiere a los miembros de los cabildos diocesanos, se puede afirmar que la mayoría de ellos provenían de las mejores familias criollas; ya estaban formados muchos de ellos en los seminarios diocesanos tridentinos o en los colegios universitarios de los religiosos, donde habían alcanzado algún grado académico. Su propia extracción social y las circunstancias de su trabajo pastoral y administrativo fueron alejando a los miembros de esta institución eclesial de la realidad social indígena o rural de América.

Algo parecido sucede con los demás miembros del clero secular, quienes alcanzan a lo largo del siglo XVII una mejor preparación académica. Pero las necesidades económicas por las que pasaba este sector del clero, al tener que mantener a su propia familia, hicieron que con demasiada frecuencia se dedicase a «otras grangerías», tal como se decía en la época, pues necesitaban obtener una remuneración paralela a la parte decimal o a la correspondiente a los aranceles parroquiales. No fue raro que el prudente equilibrio que debió existir entre estas actividades se quebrase, por lo que pronto asomaron las faltas a la dedicación pastoral. No obstante, no fueron infrecuentes las asociaciones clericales, que se organizaron en casi todas las diócesis, que buscaban ayudar a los curas a vivir más intensamente su vocación. A ello se unían las campañas que efectuaron muchos obispos para mejorar o intensificar la preparación de sus sacerdotes: volvían a examinarlos de moral y de teología dogmática, limitaban a veces las facultades ministeriales, etcétera.

Durante el siglo XVII son más escasas las reuniones conciliares, y las que se celebran no tienen la frescura y el vigor pastoral de las del XVI. Sin embargo, sí son muy frecuentes las reuniones sinodales

—de un obispo con su propio clero y algunos laicos—, lo que dice mucho de la configuración de las comunidades locales, de la preocupación del clero con su propio entorno y de la fuerza que va tomando el clero secular en la vida eclesial hispanoamericana. Por eso, aparte de los temas que podemos denominar exclusivamente eclesiásticos, aparecen otros de no menor calado social: los sacerdotes denuncian los abusos de los corregidores de indios, o de las autoridades civiles en general; se les recuerda a los párrocos que debían corregir y extirpar los posibles ritos idolátricos que observasen, evitando la yuxtaposición de los credos; se discute una y otra vez sobre las anomalías en el reparto decimal, así como en la administración de las rentas y propiedades diocesanas; a pesar de cierta oposición por parte de las autoridades centrales, cada vez más se recomienda que la redacción de los catecismos se hiciera en las lenguas indígenas; una y otra vez se insiste en que en los seminarios se acepte a las personas idóneas; se dictan normas sobre los estipendios y los aranceles parroquiales, evitándose siempre las posibles extorsiones a los feligreses, especialmente si éstos eran indígenas; los sacerdotes debían colaborar con el nivel cultural de sus parroquianos, sobre todo los niños, fundando escuelas de primeras letras en sus parroquias y atendiéndolas debidamente, etcétera.

Por lo que se refiere al siglo XVIII, el episcopado y el clero secular suelen quedar englobados en una general medianía, aunque las oportunas salvedades no sean raras. Cada vez es más frecuente el elemento criollo en sus componentes. Entre el episcopado se sigue padeciendo la lacra de la constante vacancia de las sedes. Los motivos del hecho siguen siendo los mismos que hemos aducido antes; pero ahora se unía el que la parte decimal correspondiente al obispo en sede vacante entraba directamente en la Real Hacienda, y, por otro lado, se usaban las sedes americanas como «trampolín» para conseguir otras mejor dotadas. Son de destacar los excelentes informes de algunas visitas episcopales, aportando un cúmulo de datos muy significativo para el conocimiento de la realidad hispanoamericana.

6. SOBRE LA REALIDAD ECONÓMICA

Desde el siglo XVII se complica un poco más el tema del sostenimiento económico del clero. Como recordamos, todo partía de la recaudación de los diezmos. En un primer momento, éstos pertene-

cían a la Corona, y ésta debía correr con todos los gastos de los eclesiásticos y la construcción de las iglesias. No obstante, las instituciones eclesiásticas podían percibir estipendios, legados, donaciones, herencias... que engrosarían sus patrimonios. Como el reparto proporcional del diezmo nunca solía alcanzar para cubrir todas las necesidades, la Real Hacienda era la encargada de suplir todos estos fallos; lo mismo sucedía con los frecuentes gastos extraordinarios que constantemente se acometían. No olvidemos que las instituciones eclesiásticas tutelaban casi todos los centros de asistencia social y hospitalaria que funcionaban en Hispanoamérica. De todos modos, estas circunstancias hacían que se diera una constante vigilancia sobre este ramo de la hacienda pública.

Lógicamente, las cantidades aplicadas a las diferentes diócesis marcaban unas diferencias muy profundas, incluso a veces escandalosas. A mediados del siglo XVIII, las cantidades correspondientes a los arzobispados de México y de Lima se podían calcular cercanas a los 60.000 pesos anuales, mientras que cualquier diócesis chilena no superaba los 3.000, y la del Paraguay apenas llegaba a los 1.200 pesos. A esta anómala distribución había que añadir la frecuente tardanza en el cobro, la falta de actualización de los salarios y, sin embargo, la constante petición a los eclesiásticos de subsidios y limosnas ante cualquier necesidad pública.

No obstante, a pesar de las lagunas informativas y de la dispersión documental, se puede suponer que pertenecerían al estamento eclesiástico unas 20.000 personas a mediados del siglo XVIII. Su distribución era caótica, dándose una excesiva concentración en las ciudades y un relativo abandono de las zonas rurales; el caso extremo se daba en Quito, donde la población eclesiástica y religiosa alcanzaba niveles similares a la de los seglares. En términos generales, su preparación cultural solía ser aceptable, dependiendo de las circunstancias personales y del centro de estudios donde se hubiera formado. El comportamiento moral, a pesar de los varios informes contemporáneos que fustigan a los clérigos (por ejemplo, *Las noticias secretas* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa), no difería mucho de cualquier otra zona del mundo cristiano; los informes hablan de las excepciones y no de la generalidad, por tanto las luces y las sombras también eran comunes a los hombres de iglesia de la época.

Lo mismo que para las demás instituciones de la administración española, la llegada al trono español de Carlos III significa un empuje reformador para las instituciones eclesiásticas. En términos generales, se incrementa el número de las diócesis y se reorganiza la

distribución geográfica de otras, sobre todo en el área del Caribe. Se busca aplicar una reforma general del estamento eclesiástico, especialmente de los religiosos. En lo relativo a las misiones, se refuerzan ciertas zonas fronterizas que habían conocido una fuerte expansión, como fueron los territorios de California, Nuevo México y Texas. El elemento criollo entra con fuerza en el estamento eclesiástico, lo que significa una cierta ruptura con la situación anterior y la preparación de la mentalidad hacia metas de mayor autonomía política; este hecho se destaca en el clero secular y en algunos conventos de los agustinos: la formación, los apegos a la realidad y el problema de la alternancia en los puestos de responsabilidad y de gobierno en las órdenes, como veremos, irán dándole un contenido político cada vez más intenso.

7. LOS RELIGIOSOS Y LAS MISIONES

Ciertamente, del mandato misional que la Corona española recibió de la Santa Sede a través de las bulas de «donación» también se dedujo el derecho a comerciar y ocupar el territorio en régimen de monopolio. La conjunción de todo fue sirviendo, en un primer momento, para iniciar la evangelización. Y no pudo ser de otra forma, toda vez que los religiosos no tenían experiencia misionera con culturas del nivel de los caribes. Al mismo tiempo, en los primeros momentos también nos encontramos con cierta estrechez de miras, siendo incapaces los hombres de iglesia de plantearse los problemas que dimanaban de la ampliación de la imagen del mundo. De ahí que el tema de la salvación de los gentiles y de la naturaleza y contenido de la necesaria fe para la salvación eterna, aún no dominado suficientemente en su vertiente teológica, llevase a los primeros misioneros a una práctica bautismal excesiva, sin percibir que los neófitos no estaban suficientemente catequizados.

Esta deformada interpretación también llegó a Roma, aunque en este caso aumentada por la escasez de información acerca de los asuntos americanos que se pasó a las autoridades centrales de la Iglesia. Lo que explicaría más tarde las pocas menciones que se hicieron a los temas misionales americanos en el concilio de Trento.

Por lo que se refiere a la realidad concreta, hasta el año 1500 no empieza la evangelización efectiva de América con la llegada de una primera expedición de franciscanos. Al final de la primera década del nuevo siglo también llegan los dominicos y con ellos lo que ha

dado en llamarse la lucha por la libertad de los indios y por un más adecuado método en su evangelización.

Son los años de las enfermedades importadas, los trabajos forzados, la llegada de los primeros negros, la falta de una adecuada jerarquía eclesiástica y de un oportuno gobierno político para aquel momento tan complicado, los años de los abusos de los primeros pobladores y de los conquistadores, el tiempo del fuerte impacto en la ocupación del territorio... Todo influyó para que la población autóctona caribeña quedase diezmada y para que las condiciones de la evangelización quedasen reducidas casi a la nada.

Desde luego, desde la Corte y desde las autoridades locales se dictaron muchas normas legales que paliasen la situación a la que se estaba llegando, pero estas normas fueron fácilmente incumplidas. Es el momento en el que los dominicos deciden actuar con sus instrumentos para terminar con estos abusos. La campaña iniciada por la comunidad de santo Domingo, con fray Antonio Montesinos a la cabeza, encontró un oportuno continuador en un clérigo, que después se haría dominico: Bartolomé de Las Casas. Los continuos viajes de éste a la Corte, sus muchos escritos y, sobre todo, su acción lograron que fueran desapareciendo los abusos más graves; e influyó de manera decisiva en la redacción de la legislación española, a fin de que ésta fuera más favorable para los indígenas. Como consecuencia, incentivó la discusión acerca de los derechos de los indios, de los españoles en América, de la guerra a los indios infieles, del método evangelizador más oportuno, de la licitud de España a ocupar tierras en América... Todo el dilema en la discusión de los llamados derechos justos e injustos en las relaciones internacionales, que tan de moda colocaría Francisco de Vitoria en sus famosas *Relectiones* en la década de los años treinta del siglo XVI.

8. LAS ÓRDENES MISIONERAS

La expansión de la fe cristiana en el Nuevo Mundo debe ser analizada en una doble vertiente: la mentalidad misionera propia de aquellos años, y la seriedad con la que la Corona española apoyó y financió toda la evangelización por encargo del Papado.

Desde un primer momento, los puertos americanos estuvieron abiertos a la llegada de todo tipo de eclesiásticos que se ofrecieran a emprender o colaborar en el proceso evangelizador. Pero, muy pronto, diversas circunstancias motivaron el que la empresa misio-

nera quedase reservada sólo a algunas órdenes. Este hecho toma más fuerza cuando se percibe que el clero secular español tampoco podía colaborar oportunamente con la nueva realidad eclesial que allí se presentaba.

Durante la época de la colonización española, aunque sin continuidad ni organización, viajaron con la finalidad de establecerse y trabajar en América, aunque en número reducido, miembros de los cartujos, benedictinos, trinitarios, camilos, mínimos, filipenses y servitas. Unos trabajaron más y otros menos, pero ninguno de estos grupos tuvo una acción efectiva, salvo el caso de los carmelitas, que sí actuaron con más personas y durante más tiempo que estas órdenes.

Las órdenes que desde los primeros años se enfrentaron sistemáticamente con la tarea de la provisión de misioneros fueron los franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas y también mercedarios, seguidos, ya en el siglo XVII, de la rama franciscana de los capuchinos. De todos ellos, los que mantuvieron un ritmo más regular en sus remesas de misioneros en la época hispana fueron los franciscanos, marcando además la pauta en la legislación y en la normativa, al estar, además, extendidos por todo el Nuevo Mundo.

Por distintas razones, los mercedarios se encontraron con unas disposiciones reales que les recortaron mucho su paso y su labor en América: desde 1543 estos religiosos necesitaban un permiso especial para viajar e instalarse en aquel continente, quedando reducidas sus actuaciones pastorales a zonas de Santo Domingo, Panamá, Nicaragua y Perú.

Las órdenes de santo Domingo y de san Agustín, en un primer momento, actuaron a remolque de los franciscanos, aunque su posterior desarrollo fue muy desigual, dificultándose especialmente en el caso de los agustinos con la aplicación de la alternativa (alternar en los puestos directivos los peninsulares y los criollos), circunstancia que les complicaría mucho su labor misionera.

Por su parte, la actuación de los jesuitas, excepción hecha de la pequeña y corta experiencia que tuvieron en la península de Florida, se vio motivada al ser aprobado su asentamiento y su trabajo en América con motivo de los hechos analizados en la Junta Magna de 1568. El trabajo de esta orden se vio muy beneficiado gracia al apoyo que le prestó el entonces virrey del Perú Francisco de Toledo. Ellos fueron los que, junto con los franciscanos, abarcaron más zonas misioneras, diversificando mucho sus actuaciones.

Los capuchinos, por su parte, aunque tardíos en su llegada a las regiones americanas, fueron los únicos religiosos que se dedicaron

sólo a las misiones, sobre todo en Venezuela, desde mediados del siglo XVII.

Conforme avanzaba el siglo XVI, todas las órdenes se encontraron con el mismo problema, agudizado en el siglo XVII: la evangelización indiana no podía permanecer estática, había entrado en un proceso tan dinámico que necesitaba constantemente nuevas aportaciones de personal; este personal sólo podía acudir desde la península Ibérica, toda vez que las casas de América no podían ofrecer las vocaciones misioneras oportunas, ni en cantidad ni en calidad; este hecho se repetirá constantemente durante toda la época colonial en lo que se refiere a las misiones de primera línea.

La frecuente interacción que se da especialmente durante todo el siglo XVI entre evangelización, cristianización e hispanización obligaba a los misioneros a adecuar constantemente la misión con la ocupación y el poblamiento. Pero como desde la Real Cédula del Patronato de 1574 se suspendieron legal y oficialmente las entradas militares para conquistar y ocupar los territorios de América que aún no estuvieran ocupados, las zonas misioneras pudieron quedar fijadas definitivamente. Además, este hecho contribuyó a una mayor profundización en el proceso evangelizador que se había efectuado en las primeras regiones. Curiosamente, éste fue el momento en el que quedaron descabalgados de muchas misiones los agustinos y los dominicos, debido a la falta de personal cualificado y también, porque estas dos órdenes ya estaban dedicando mucha gente a la instalación y evangelización de las Filipinas.

Circunstancia común a todas las órdenes empezó a ser ya la frecuencia con la que los criollos llamaban a sus puertas, hecho que llevaría a la erección de provincias independientes de las de España. Pero, en consecuencia, en algunas de las órdenes se empezaría a plantear el tema de la alternativa, al que ya hemos aludido antes.

9. METODOLOGÍA Y ACTUACIÓN

Ya hemos indicado que cristianización e hispanización fueron sinóminos en los primeros años de la evangelización americana. Pero, muy pronto, muchos misioneros se percataron de la necesidad que había de efectuar una clara distinción entre ambas funciones; sobre todo si se deseaba, como así era, que la evangelización fuese duradera y más profunda. De haberse llevado a efecto, este sistema hubiera necesitado la conversión personalizada de cada individuo y

desterrar lo que se venía haciendo, es decir, las conversiones masivas. Pero no hubo forma de aplicar la utopía y la realidad de los hechos se impuso: la extensión territorial, la variedad de la cultura material y mental, así como de la organización política de las parcialidades aborígenes, la ingente diversidad lingüística, la larga duración del propio proceso evangelizador, etc., son algunas de las circunstancias que mediatizaron la metodología misional y obligaron a una constante adaptación de la misma a cada caso.

En los primeros momentos se ofrece una idea esquemática del cristianismo a través del gesto y de cierto ceremonial externo: uso de la cruz, de la bendición, del gesto de arrodillarse ante los clérigos y ante la cruz. Después se pasa a la palabra-idea tratando de presentar algo más de la fe que se les ofrece a los indígenas, sobre todo en la forma de contar la primera revelación cristiana. Es el momento en el que entran en escena los intérpretes indígenas, y muy pronto los misioneros aprenden la lengua correspondiente, pero también el valor de los símbolos en el modo de comportarse; el gran fray Bernardino de Sahagún es el maestro que sobresale en estos años.

Hay también en estos años un sistema que no podemos soslayar, aunque admite interpretaciones, como forma de transmitir la fe cristiana: es el que ha dado en llamarse el «sistema martirial». Los frailes lo entendieron así, aunque la mayoría de los casos no ha sido sancionada canónicamente por la correspondiente autoridad eclesiástica.

Fruto de la mayor experiencia que se fue alcanzando, producto de la institucionalización del Patronato, y en consecuencia de la más intensa intervención del Estado en la acción misionera, es la entrada en liza de nuevos métodos, aunque no siempre al mismo tiempo y de la misma forma. Según las circunstancias, se aplica el sistema *militar*, es decir, primero vencer y después convencer, tal como se había utilizado en la época de la reconquista de la península Ibérica; o, en el otro extremo, el sistema denominado de *predicación pura*, en el que el misionero actuaba solo, sin ningún tipo de apoyo político, para que el aborigen pudiera captar la sinceridad con la que se le ofrecía un sistema de valores y creencias que era mejor que el que ya conocía. Entre estos dos extremos, se dio todo un abanico de actuaciones misionales.

Cuando hubo concluido la ocupación del territorio, o al menos se podía afirmar que el control administrativo era efectivo, los misioneros pudieron alcanzar en sus actuaciones la más completa libertad de acción, y de hecho aplicaron en cada caso el método o sis-

tema que pensaron y creyeron más oportuno o más adecuado. En consecuencia, y siempre en términos generales, mejoró la calidad y el contenido de los misioneros y de la predicación. La proliferación de sermonarios, doctrinas, catecismos y libros de piedad explica la rapidez, aunque no siempre con la misma profundidad, de la evangelización cristiana en aquellos territorios.

Comentario especial debemos hacer de la pastoral para con la población negra. Tiene una serie de notas características, que no siempre se dieron en la de los indígenas: siempre realizada en un contexto urbano, en los primeros años; siempre efectuada por religiosos, especialmente jesuitas; uso y papel esencial de la institución cofradiera en la metodología misional, y utilización de la vía pública.

10. EL PROBLEMA DE LA IDOLATRÍA

A pesar de la constante mejora en la metodología misional; de la mejor y mayor preparación de los misioneros, especialmente de los franciscanos y de los jesuitas; de que la ocupación del territorio se efectuó de forma más pacífica, lo mismo que la evangelización; después de la Junta Magna de 1568 y del apoyo institucional que se efectuó para evitar conflictos con los misioneros..., aparece este complicado problema teológico y pastoral.

El esquema histórico es fácil de exponer. En el año 1585, entre los informes y memoriales que se presentaron para organizar el tercer concilio provincial mexicano hubo uno, preparado por el entonces obispo de Chiapas, el dominico Pedro de Feria, en el que analizaba su percepción de la realidad eclesial indiana. En su opinión, la realidad eclesial analizada se podía concretar con la clásica división entre cristianos viejos, los españoles, y cristianos nuevos, los indios. Como los indios no estaban suficientemente catequizados y formados en la fe, se necesitaban urgentemente curas mejor preparados, tal como había sucedido en los primeros años de la evangelización metódica; ya no hacían falta los curas que «apenas supieran el Pater Noster, el Avemaría y el Credo». Además, a esta poca preparación de los curas había que añadirle la poca formación y estabilidad ideológica que siempre habían mostrado los indígenas. En opinión del obispo Feria, aquí estaban las verdaderas causas de la idolatría de los indios.

Desde luego, el indio americano abrazó en muchos casos el cristianismo porque era la religión de los vencedores, y porque él mismo había sido sometido al dominio español; por eso aceptó externa-

mente las nuevas creencias, se dejó bautizar y aprendió de memoria algunas oraciones; pero, en su interior, no abandonó sus anteriores creencias y se negó a aceptar la nueva cultura, sobre todo en sus manifestaciones religiosas. Además, en aquellos años la presentación que se hacía de la religión católica llevaba una fuerte carga de dogmatismo, de reflexión teológica abstracta, muy mal presentada y superficialmente explicada. Y, por otro lado, la mentalidad indígena era más concreta y más afincada en las realidades de la tierra; la moral que se le obligaba a cumplir muchas veces hablaba de dudas de conciencia, de pecado interno, cuando el indio lo entendía como delito externo, como pecado social; la liturgia del cristianismo se había hecho muy compleja y, en el caso hispanoamericano, se mostró muchas veces ajena al entorno y a las costumbres de aquellas comunidades... En consecuencia, en ocasiones apareció en el indio una actitud de rechazo, de negar internamente que hubiera aceptado las consecuencias de su bautismo; se convirtió en un cristiano puramente exterior.

Diversas circunstancias se unieron para sacar a la luz esta realidad: sacerdotes muy vinculados al mundo indígena, informaciones en el confesionario, visitas efectuadas a las zonas donde se sospechaba... Poco a poco se fue sabiendo que grandes parcialidades indígenas de México, de Perú, de Bolivia, de Ecuador seguían conservando sus ídolos y rindiéndoles culto a escondidas.

Las medidas que se tomaron fueron varias: amonestaciones y correcciones; algún que otro castigo corporal; concentración o dispersión de las parcialidades indígenas, según los casos; envío de doctrineros más idóneos y preparados; investigaciones acerca de los lugares del culto y de dónde escondían sus huacas; abrir colegios para los niños indígenas... Algo o mucho se consiguió, según los casos, pero desde entonces cierta realidad idolátrica permaneció durante la época hispana, solapada en una realidad de yuxtaposición de religiosidad o en un profundo sincretismo que con el tiempo se vería complicado con la entrada en escena de la población negra y sus variadas y complicadas creencias.

11. PLEITO DE LAS DOCTRINAS

Se le suele considerar uno de los aspectos más agrios de la historia eclesial india. En este pleito se enfrenta el clero regular con el secular, quedando subyacente la complejidad del derecho patronal de la Corona durante toda la época colonial. Consiste en que las

doctrinas o parroquias de los pueblos de indios pasasen a ser regentadas por curas del clero secular, cuando hasta ese momento habían sido fundadas y eran regentadas por los religiosos de las misiones. Y es que lo que sucedía era que los clérigos seculares ya empezaban a ser muy numerosos en las diócesis americanas y no había suficientes parroquias para todos en las ciudades o pueblos «de españoles».

Por otro lado, desde el comienzo de la evangelización de América los religiosos habían obtenido suficientes privilegios papales que les permitían erigir iglesias y ejercer en ellas todos los oficios pastorales como si fuesen clérigos seculares. Esta situación también había sido alentada por la propia Corona: el cardenal Cisneros así lo fomentó, porque quiso que la experiencia misionera americana estuviese cimentada en religiosos reformados.

Ahora bien, cuando se hicieron públicos los decretos del concilio de Trento se vio que la nueva normativa canónica sometía a la total jurisdicción episcopal a todos los religiosos que desempeñasen alguna cura de almas. Además, les recomendaba a los obispos de América que procurasen asumir el control de las parroquias que estuviesen regentadas por religiosos, y que éstas fuesen pasando a manos de los clérigos seculares. En resumen, Roma empezaba a revocar solapadamente los privilegios que le había concedido a los religiosos anteriormente.

Sin embargo, en el Consejo de Indias se pensó que no era justa esta aplicación tan urgente de determinados decretos tridentinos, pues con ello se les producía un fuerte desaire a los religiosos que estaban evangelizando América, y se provocarían muchos y graves inconvenientes a la población indígena. Ésta fue la postura oficiosa de un sector del gobierno. Pero la mayoría de los obispos americanos, los concilios provinciales que se celebraron en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII, e incluso la propia Corona, al menos oficialmente, mantenían el principio general de que las parroquias de indios debían pasar al clero secular paulatinamente, debiendo quedarse los religiosos sólo en las zonas estrictamente misioneras. Pensaban todas estas instituciones que así se podría mantener la equiparación legal entre ambos cleros, al tiempo que no se produciría menoscabo en la atención pastoral de los indígenas.

Como la solución no se decantaba hacia ningún lado y los religiosos se dedicaron a presentar alegaciones en defensa de su situación, se comenzó una campaña, nadie sabe dónde ni cómo, que vendría a complicar las cosas todavía más: se propagó la noticia de que los frailes se habían dedicado a acaparar propiedades en las zonas

colindantes con sus doctrinas, fruto de «regalos» de los indios y también de extorsiones que se habían cometido en algún momento, así como grandes cantidades de dinero que se habían sacado de las cajas de las comunidades indígenas. A estas gravísimas acusaciones se unía el comentario de que los diezmos diocesanos, principal fuente de ingresos del clero secular, apenas daban para mantener a una parte de este clero, y los frailes, además, siempre conseguían quedar exentos del pago de los diezmos, así como muchas parcialidades indias, gracias al conocimiento que tenían del funcionamiento de la Hacienda pública y de sus buenos contactos en la Corte y en el Consejo de Indias.

Como vemos, estos nuevos elementos enconaron mucho más todos los ánimos, hasta el punto que en las audiencias regionales americanas y en el Consejo de Indias este pleito duró hasta el final del período colonial, sin haberse podido concluir satisfactoriamente. Hay historiadores y analistas que unen este pleito con los diferentes procesos desamortizadores de propiedades eclesiásticas que se efectuaban en el siglo XIX.

12. LA SINGULAR EXPERIENCIA MISIONAL JESUÍTICA

La originalidad en el funcionamiento interno y en su metodología de trabajo que estaba significando la Compañía de Jesús en el siglo XVI en Europa también se quiso aplicar en la América española; y así lo procuraron diversas autoridades eclesiásticas y civiles. La orden se resistió a aceptar estas ofertas: la famosa frase de Ignacio de Loyola a sus compañeros «vuestras Indias están en Europa», su dedicación a la ofensiva contra la Reforma duramente el larguísimo concilio de Trento, y también porque algunas altas autoridades pensaron que la especial obediencia que los jesuitas le habían dedicado al papa difícilmente podía compaginarse con la realidad institucional del Patronato americano. Ya aludimos en la Junta Magna de 1568 a la renovación de la petición para que los jesuitas fuesen a América. Hubo que esperar a la década de los años setenta para que la orden se decidiera a organizar toda una labor muy original en aquellos territorios.

Muy pronto comprendieron los jesuitas que, para evitar los errores cometidos por otras órdenes en la metodología misional, no tenían más remedio que conocer muy bien el entorno cultural de los indígenas con los que fuesen a trabajar; y lo primero supo-

nía el duro aprendizaje de los idiomas. Así lo hicieron; a fines del siglo XVI ya vemos a los jesuitas perfectamente asentados en diversas regiones: Sonora, Sinaloa, Baja California, Ecuador, Colombia, Perú, etcétera.

De sus primeras experiencias pudieron alcanzar una clara conclusión: si deseaban realizar una labor que culminase con la organización efectiva de una nueva cristiandad, debían intentar aislar a los indígenas del contacto y convivencia con los españoles y criollos, es decir, debían organizar sus misiones de forma que estuviera excluido el trato frecuente con los blancos y las castas.

Desde luego, esta idea y este sistema no eran nuevos en la metodología misional hispanoamericana. Los dominicos ya la habían experimentado en Cuba bajo la dirección de fray Pedro de Córdoba; también fray Bartolomé de Las Casas lo hizo en su misión de la Verapaz; los franciscanos, en su anhelo utópico, trataron de implantarlo con el obispo fray Juan de Zumárraga en México, y hasta el propio Vasco de Quiroga cuando fue obispo de Michoacán. Pero serán los jesuitas los que consigan llevar estos intentos a la práctica consuetudinaria en su famosa política de las *reducciones*, y de forma muy especial en las que se denominaron «del Paraguay».

Gracias a sus buenos contactos en la Corte, la experiencia pudo contar con el total apoyo de las autoridades regionales del Río de la Plata. Estas autoridades, aparte de su mayor o menor espíritu misionero personal, vieron en la experiencia el mejor sistema para poder tener controlados a un buen número de indios, que vivían dispersos por los bosques y atraerlos así a un nuevo comportamiento cultural. Al mismo tiempo, estas fundaciones iban a servir como fórmula para detener el avance de los esclavistas portugueses en aquella zona (recordemos la película *La misión*). Sin embargo, esta última finalidad no sirvió de nada, pues los *bandeirantes* paulistas observaron que se les facilitaba la tarea, al concentrar a los indios y encontrarse con éstos formados y educados para efectuar metódica y organizadamente todo tipo de trabajos.

Consecuencia de ello, las primeras reducciones fundadas en el territorio denominado Guairá tuvieron que ser evacuadas, asilándose en las fundaciones situadas más al sur. La autodefensa, incluso con el uso autorizado de armas de fuego por parte de los indios, consiguió ralentizar estos ataques en el resto de los años. Cuando se alcanzó una relativa paz, las reducciones se encontraban concentradas definitivamente en la zona sur del actual Paraguay, en la provincia argentina de Misiones y en parte de los actuales Uruguay y Bra-

sil; un pequeño grupo quedaría instalado entre las actuales ciudades argentinas de Santa Fe y Salta.

La autosuficiencia era el primer principio de cada fundación, que comprendía un territorio con un amplio espacio dedicado a las instalaciones agropecuarias y un núcleo urbano con todos los servicios necesarios y con las viviendas. Ante esta realidad, el propio Estado español favoreció de distintas formas la constante prosperidad que se vivió, fomentando la obra colonizadora que representaba. Así fue hasta la década de los años treinta del siglo XVIII cuando, coincidiendo una gran carestía de mano de obra en la región, los vecinos incrementaron sus críticas hacia los jesuitas y las reducciones, al no permitírseles utilizar esta mano de obra cualificada. Tampoco estuvieron ausentes los enfrentamientos armados.

Los pueblos de las reducciones, aunque gozaban de total autonomía administrativa bajo la supervisión de los jesuitas, dependieron políticamente de las autoridades de las respectivas provincias en los que estuvieran enclavados. Sin embargo, los jesuitas siempre fueron guardianes celosos del aislamiento de los pueblos: ningún foráneo podía pernoctar en la reducción sin una autorización específica del superior, el comercio se efectuaba bajo la supervisión del procurador de la misión y ningún colono blanco podía presentarse en la misión a ofrecer trabajo a los indígenas.

El plan urbano ideado al principio se aplicó sistemáticamente en todos los pueblos: una amplia plaza mayor, que quedaba cerrada por la iglesia, la casa o residencia de los religiosos, el colegio o escuela y los demás edificios administrativos, por un lado; por el otro, las viviendas familiares de los indios, dispuestas en cuadrícula.

La administración civil la llevaba el cabildo o ayuntamiento, semejante al de las ciudades de los españoles; los jesuitas procuraron que en él estuvieran representados todos los cacicazgos que componían el pueblo, con la finalidad de poder ejercer un mayor control social sobre la masa indígena. En caso de conflicto insoluble por el cabildo, el jesuita superior era la máxima autoridad de referencia; lo que decía el sacerdote era la última palabra en la normativa del comportamiento.

A la hora de definir el sistema económico seguido en las reducciones nos encontramos con cierta complejidad: desde un colectivismo agropecuario hasta un sistema comunista. Lo mejor es narrarlo. La primera opinión viene avalada por el hecho de conservarse en las reducciones la propiedad privada de algunos medios; sin embargo, la mayor parte de la tierra cultivable era común

y cada indio adulto debía trabajar en ella algunos días a la semana. Con el fruto que se obtenía de este trabajo se pagaban los tributos, se sostenían todas las instituciones municipales y las eclesiásticas, y se hacía frente a las necesidades de los enfermos, los huérfanos y las viudas; los excedentes se utilizaban para el comercio. El resto de la tierra cultivable, distribuida en lotes, se le entregaba a cada familia para su administración, pero nunca se podía ceder en herencia; cada indio que contraía matrimonio recibía su lote. Lo que producían estas tierras era para uso familiar, y los excedentes se podían comercializar a través de un amplio sistema de trueque que funcionaba entre todos los pueblos de reducción. La vivienda, sin embargo, era de usufructo vitalicio, así como el mobiliario y los aperos de labranza, siempre que viviese en la casa algún descendiente de la familia.

Además de todas estas tareas agropecuarias, las reducciones también desarrollaron toda clase de oficios necesarios para el funcionamiento del pueblo: construcción, carpintería, artes varias, así como la impresión y edición de libros.

A este sistema organizado de trabajo y producción pudieron llegar los jesuitas en todos los pueblos de reducción gracias a un gradual proceso de educación y formación de los indígenas. Los guaraníes, como etnia casi totalmente nómada, no estaban acostumbrados culturalmente a tener reguladas todas sus actividades. Esta circunstancia explica el constante control que los religiosos debieron efectuar sobre todas las actividades de los indígenas, hecho que ha sido interpretado como la conservación en el infantilismo de estos pueblos.

13. EL CONTROL DE LOS DISIDENTES

Dentro de la política estatal de desarrollar el Patronato hasta sus últimas consecuencias también entraba el control de la heterodoxia. Era una forma de vigilar con efectividad el pensamiento de las personas y de las instituciones. La unidad de pensamiento religioso, y en consecuencia también el político, estaba salvada.

En consecuencia, la institución inquisitorial se implanta en América al tiempo que se efectúa la primera gran reorganización de la Iglesia. Hasta ese momento, la Inquisición que funciona es la episcopal, sin estructura, sin sede y sin financiación. Fue en 1569 cuando se instituyeron los dos primeros tribunales, México y Lima, que

empezaron a funcionar efectivamente en 1571. El tercer tribunal, el de Cartagena de Indias, funcionó desde 1610. Éstos serán los tres tribunales americanos. En las ciudades importantes y en las sedes episcopales funcionaron comisarios delegados y los llamados «familiares del Santo Oficio».

Las funciones de estos tribunales fueron las mismas que en la Península, además de procurar evitar que los habitantes de América tuvieran contacto con herejes o con personas de dudosa ortodoxia y que en aquellos territorios entrasen doctrinas contrarias a la ortodoxia católica. A título de ejemplo, durante la época más intensa el tribunal de México, entre 1571 y 1600, incoa 902 procesos, de los que 600 tuvieron sentencia condenatoria; de ellos, sólo 13 lo fueron a muerte o «relajados en propia persona»: dos marineros, un francés y otro inglés, piratas que se dedicaron a predicar su fe protestante, y los demás eran miembros de la familia judaizante de Luis de Carvajal, que había sido gobernador de Pánuco.

En los años que nos sirven de referencia se celebraron cuatro autos públicos, en 1574, 1575, 1579 y 1590; los demás fueron autos particulares, mucho menos solemnes, celebrados en la iglesia mayor o en el convento de Santo Domingo. Los encausados más frecuentes lo fueron por bigamia, irreverencia, blasfemia, hechicería, desacato, simulación, etc. En el tribunal de Lima la situación fue muy similar, aunque en éste las causas doctrinales y heréticas fueron más raras y, en consecuencia, también la «relajación al brazo secular».

Diversas circunstancias se presentaron en la América española para que los distintos tribunales inquisitoriales no alcanzasen el carácter opresivo que alcanzaron en algunos momentos los de la propia España o los de otras partes de países de Europa. La propia sociedad indiana nunca vio a la Inquisición como una cortapisa para las, por entonces, tenidas como libertades personales. Además, se ha indicado que la sociedad indiana prescindió del valor de la libertad de conciencia, al menos como un valor inherente al comportamiento ético.

Por otro lado, al quedar fuera los indígenas de las competencias inquisitoriales, se evitó que, entre otras situaciones que hubieran sido muy penosas, las campañas antiidolátricas que hemos analizado antes se convirtieran en juicios sumarísimos contra ciertos grupos de indígenas, con la consiguiente repercusión que ello hubiera podido tener. Y por lo mismo, el constante aislamiento en el que el gobierno español mantuvo a América evitó la frecuente entrada de personas provenientes de países de tradición protestante; en consecuen-

cia también se evitó colocar a los tribunales americanos en una situación muy incómoda de haber sido los procesos muy frecuentes; salvo algunos casos aislados de piratas o corsarios, de judíos o judaizantes que se arriesgaron mucho exponiendo sus opiniones religiosas con cierta publicidad, no se conocen procesos muy sonados y que, en consecuencia, concluyesen en la condena a muerte del encausado.

Por tanto, se puede afirmar con cierta precisión que los tribunales americanos fueron los que impidieron que el protestantismo se difundiera en el Nuevo Mundo español. Este miedo colaboró ciertamente a que ningún clérigo reformado intentase acceder a aquellos territorios con la intención de organizar una comunidad de su credo.

Durante el siglo XVIII se observa en los tribunales un creciente incremento de la atención sobre las ideas de la llamada «nueva filosofía», así como sobre las personas, libros y exposiciones doctrinales, lo que se verificará en una constante adaptación del *Índice de libros prohibidos* español (había otro romano) y en un mayor control de los libros que pasaban a América. Las readaptaciones del *Índice* español tuvieron lugar en 1707, en 1739 y en 1747, resultando esta última tan voluminosa que se editó en dos gruesos volúmenes. En ella ya nos encontramos con la controversia de los jesuitas y los jansenistas, el enciclopedismo y el racionalismo francés, la Ilustración. Pero, a pesar de todo, no era infrecuente ver estos libros en los cajones del puerto de Cádiz, ni circular en América entre personas universitarias o de cierta responsabilidad política y cultural.

Se observa una clara disminución de las causas a lo largo de todo el siglo XVIII, así como una permanente falta de renovación en el nombramiento de los miembros de los tribunales. En consecuencia, incoan causas frívolas y superficiales, frecuentes inexactitudes en los edictos, hay una enorme falta de medios económicos para desempeñar sus atribuciones, las diatribas sobre cuestiones de precedencia son constantes, etc. Poco a poco el ambiente cultural irá presentando a estos tribunales como anacrónicos, y los mismos irán desapareciendo. Sin embargo, los políticos regalistas de Carlos III supieron instrumentalizar a los tribunales, de forma que los amparaban o los despreciaban según los casos; en América, el famoso visitador José de Gálvez, en su famosa visita a México, ni se preocupó del Tribunal de la Inquisición. Los intentos por resucitarla y utilizarla para incoar proceso a los independentistas fracasaron estrepitosamente.

Es muy compleja la realidad de los religiosos hispanoamericanos durante el siglo XVIII. Ni es lo que se fustiga con bastante demagogia en las *Noticias secretas de América*, de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, ni tampoco la excesiva vindicación que hace fray Pedro José de Parras en su obra *Gobierno de los regulares de América*.

La cuantificación del estamento eclesiástico, incluidas las monjas, para mediados del siglo XVIII se puede acercar a unas 16.000 personas. Cuentan con una distribución armónica en su actuación pastoral. No así las religiosas, puesto que, como era normal, la mayoría de sus conventos se encontraban en las grandes ciudades. Aunque desde el siglo XVI había existido un acuerdo tácito entre las órdenes para distribuirse con cierta armonía en los territorios, en el XVIII la concentración urbana es escandalosa, con el consiguiente abandono del espíritu misionero, hasta el punto de que todas las misiones de primera línea tuvieron que ser asistidas con misioneros que iban desde la península Ibérica; el caso de la ciudad de Quito es el más llamativo, pues la población eclesiástica se aproximaba en número a la seglar a mediados del siglo XVIII.

Un tema del que se ha escrito mucho es el del incremento de la riqueza de las órdenes. Aquí entra en juego todo el tema de la secularización de los curatos, el impago decimal por parte de los religiosos, la excesiva decoración artística de sus conventos, el fuerte incremento de las propiedades inmobiliarias, tanto rústicas como urbanas, la percepción de bastantes legados testamentarios, donaciones, limosnas... Ahora bien, también hay que contar con los deficientes sistemas de administración, el enorme costo que suponía el mantenimiento de enormes edificios con un caudal ornamental impresionante, distraer fondos para las frecuentes obras asistenciales, pías y misionales, la financiación de los gastos que suponían la preparación y formación de los candidatos de las órdenes... Como vemos, demasiado elementos que obligan a matizar mucho la afirmación inicial.

Tampoco es extraño que en esta época se intensifique el ya indicado problema de la alternativa en los cargos directivos de los conventos y en las provincias. El elevado número de religiosos que convivían en los conventos, una inadecuada selección de las vocaciones, y una muy acusada relajación en el cumplimiento de las reglas y constituciones de la orden, fueron motivos más que suficientes para complicar la situación. En consecuencia, el comportamiento

de los frailes resultaba anómalo en muchos casos: uso privado de bienes comunes, lujo y ostentación, criados en los conventos para servicio de los superiores, etc. De este panorama tan negativo solían quedar excluidos casi siempre los franciscanos y los jesuitas.

Las misiones de primera línea, sin embargo, se mantuvieron perfectamente, sobre todo gracias a los jesuitas hasta su expulsión y a los franciscanos formados en los colegios de Propaganda Fide. Destacan las misiones de Tamaulipas, en México, y las del Cerro de la Sal y Huánuco, en Perú. Los jesuitas, por su parte, intensifican sus fundaciones docentes en la isla de Cuba y en la de Santo Domingo, dándole también un buen empuje a sus misiones bolivianas de los indios moxos y chiquitos, así como a las de Mainas, entre Ecuador y Perú, y a las de la baja California, en las que conjuntaban, con armonía y mucha efectividad, el celo misionero con el científico, gracias sobre todo al celo del padre Eusebio Kino.

También intensifican mucho su labor asistencial algunas congregaciones dedicadas a los pobres y a los menesterosos. Entre ellas destacan los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios, que efectuaron una ingente labor en hospitales y leproserías, así como los llamados bethlemitas, también dedicados al cuidado de los enfermos.

Conforme fue avanzando el siglo, los capuchinos incrementaron mucho sus misiones venezolanas de los Llanos de Caracas, a pesar de las constantes intromisiones de la autoridad episcopal por el tema de la secularización de los curatos, y también por los problemas derivados de la aplicación de la alternativa interna en la orden.

Dos circunstancias obligaron a los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, en Perú, a multiplicar sus actividades misioneras: las frecuentes sublevaciones de los indios en las sierras peruano-bolivianas y la expulsión de los jesuitas de los territorios americanos. Son muy interesantes los informes de los frailes acerca de las sublevaciones de estos indios, porque nos acercan con mucho realismo a la situación política, social y religioso-cultural que estaban viviendo en aquellos años.

A pesar de muchos inconvenientes, podemos observar algunas ampliaciones de la acción misional de ciertas órdenes, a veces en circunstancias geográficas, climáticas y personales muy difíciles. Por ejemplo, las misiones mercedarias de la Patagonia y de las islas Malvinas, así como las durísimas misiones del bajo Amazonas, administradas desde el famoso colegio quiteño mercedario de El Tejar. También destacan las misiones franciscanas del sur de Chile con los indios patagones.

Un comentario aparte debemos dedicarle a la famosa expansión que tuvieron las misiones franciscanas del norte de México y de la Alta California, en la que destaca la personalidad de fray Junípero Serra. En esta experiencia se siguió el plan tradicional de las reducciones, sobre todo en lo que se refiere a la conservación de los cacicazgos indígenas y al mantenimiento de su particular organización política. Se procuraba que cada pueblo alcanzase la autosubsistencia y que cooperase en el mantenimiento de los demás pueblos en lo posible. Por su parte, el trabajo lo distribuían entre la colaboración comunal y la atención al terreno privado. Los ecos de esta ingente labor llegan hasta nuestros días, si observamos las grandes ciudades a que han dado lugar muchas de aquellas antiguas misiones: San Diego, San Francisco, Los Ángeles, San Antonio, Sacramento...

Explicar y analizar la expulsión de los jesuitas de América es tarea muy compleja y difícil. La sigilosa preparación del decreto y su aplicación, el silencio de todas las instituciones eclesiásticas, el desamparo de unos súbditos de la Corona y el abandono de las misiones, los colegios, las bibliotecas, las residencias y todos los demás centros que ellos atendían, significaron un duro golpe para la iglesia hispanoamericana, del que a duras penas pudo rehacerse.

15. MISIONES CATÓLICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Las primeras instalaciones misionales en el actual territorio de los Estados Unidos fueron las de los jesuitas en Florida, donde cosecharon un rotundo fracaso. La experiencia y un más adecuado apoyo de las autoridades españolas ayudaron para que las siguientes expediciones concluyeran con más éxito: las misiones entre los chichimecas sirvieron de modelo. Con el tiempo, y ya con el apoyo de las demás órdenes religiosas, vemos florecer Nueva Vizcaya (1562), Nuevo León (1579), Nuevo México (1598), Coahuila (1687), Texas (1718), Sinaloa (1734), Nuevo Santander (1746) y California (1767).

Por lo que se refiere a la metodología misional, los jesuitas procuraron captar la mentalidad teológica de los indígenas. Éstos, especialmente los de la zona de las Californias, tenían la creencia en una forma especial del mundo, la denominada «energético-espiritual», en cuyo seno vivía y actuaba el «Gran Manítú». Todos los ritos habían desembocado en un cierto chamanismo. La moral era

muy individualista y combativa, y practicaban la poligamia. En consecuencia, ambas prácticas dificultaron mucho la aceptación del Evangelio cristiano. Los jesuitas también aportaron informaciones técnico-científicas de aquella zona, de valor incalculable para los levantamientos de mapas y planos.

Los franciscanos, con fray Junípero Serra a la cabeza, ya trabajaban en la zona del norte de California desde 1769, desde donde se expandieron hacia el este de manera espectacular. No obstante, desde 1772 tuvieron algunos roces administrativos y pastorales con los dominicos; la entrega a éstos de las antiguas misiones jesuíticas zanjó el dilema.

Desde Nueva Francia, a principios del siglo xvii, descendieron por la zona de los Grandes Lagos hasta el Mississippi pequeños grupos de religiosos franciscanos y jesuitas a la búsqueda de parcialidades indígenas. Y por los mismos años, en la colonia de Maryland, lord Baltimore estableció y ofreció las condiciones necesarias para que los católicos que eran perseguidos en Inglaterra se sintieran algo más seguros en aquel territorio. Desde 1634 hizo lo mismo Rhode Island, aceptando católicos en su territorio administrativo. Las protestas y la intolerancia de las demás colonias fueron provocando un recorte en los derechos civiles de los creyentes católicos, incluso en estos dos territorios, desde 1654. Habrá que esperar a la declaración de independencia para que los 25.000 católicos norteamericanos se sintieran ciudadanos de pleno derecho en el nuevo país.

16. LOS CREDOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Distintos grupos de ingleses, alemanes, escoceses, irlandeses buscaron fortuna en la parte norte del Nuevo Mundo. La búsqueda de fortuna y poder practicar en libertad su propia fe fueron las razones principales. Estos colonos fueron instalándose paulatinamente a lo largo de la costa atlántica, aunque sin entrar en contacto frecuente entre ellos mismos, pues las diferencias religiosas les impedían constituir comunidades más globales. Con el tiempo, estas comunidades se fueron animando a penetrar en el interior, siguiendo normalmente el curso de los ríos. Todos ellos pueden ser divididos en tres grandes grupos: los *anglicanos*, que se sitúan hacia el sur; los *congregacionistas*, o miembros de diversas congregaciones, establecidos hacia el norte, y los llamados grupos *pluralistas* o *multiconfesionales*, situados entre los dos anteriores, en la zona centro.

Entre los grupos que se habían establecido en las colonias de Maryland, Rhode Island, Nueva Jersey, Nueva York, Pensilvania y Delaware, se acordó que había que conseguir por todos los medios dos principios fundamentales: impedir que se impusiera cualquier tipo de uniformidad religiosa, al menos para los vecinos de credo protestante, y mantener el que los católicos que se instalasen en esas zonas nunca accedieran a participar en el control político; para ello, había que acusar constantemente a los católicos de intolerantes. En consecuencia, casi todas las iglesias, e incluso los grupos más anti-papistas, encontraron acogida y apoyo en esas zonas. Cada una al servicio de su propia comunidad, que solía estar constituida por colonos bien diferenciados. Con el tiempo, en su seno iría naciendo el típico ambiente de la libertad religiosa protestante, con el impulso de tres grandes personalidades: Roger Williams, William Penn y Lord Baltimore, George Calvert.

Como sabemos, a principios del siglo XVII ya había pasado en Europa la fiebre del radicalismo reformista a través de lo que se había denominado el anabaptismo. Apenas quedaban pequeños grupos de menonitas, enemigos de todo tipo de credo oficial, de cualquier liturgia o rito elaborado, así como de cualquier forma de gobierno o administración clerical. Entre el grupo de separatistas ingleses que se establecieron en las Provincias Unidas de Holanda caló el bautismo, que se fortalecería cuando se instalaron en el continente americano.

Pero, como parece que les perseguía el espíritu migratorio, casi a mediados del siglo XVII, el coordinador de ellos, Roger Williams, y todos sus seguidores fueron expulsados de Massachusetts, donde se habían establecido. Emigraron al territorio de Rhode Island y fundaron la villa de Providence. Enseguida llegaron otros grupos de bautistas, ampliando las fundaciones y los establecimientos de su credo incluso por otras colonias de la región central, y siempre manteniendo la separación de credo religioso y administración civil y con una incipiente libertad de práctica de fe personal. En consecuencia, en 1707 nacería la primera asociación bautista de Filadelfia, que se multiplicó de forma portentosa por el entonces denominado Sur.

Hacia mediados del siglo XVII apareció en la realidad eclesiástica inglesa George Fox, personaje contradictorio que inició un movimiento religioso que iba contra el papa, las iglesias, los clérigos, los sacramentos, la liturgia, la predicación, la Reforma, y hasta rechazaba el uso de la Biblia. Para él lo único importante era «la luz interior», que aparecía en cualquier momento en las silenciosas

«conferencias de amigos»; cuando aparecía, el «iluminado» tenía que comunicárselo a los demás, y actuar todos en consecuencia. Como en Inglaterra los conocían bien, cuando desearon instalarse en Nueva Inglaterra se les pusieron muchas dificultades, que se repitieron en Rhode Island y en Nueva Jersey. Hacia fines del siglo XVII, finalmente, fueron conducidos por William Penn al territorio que les había concedido Carlos II, Pensilvania. Aquí alcanzaron un extraordinario desarrollo numérico e institucional, lo que, unido a su tolerancia casi absoluta y a la separación entre Iglesia y Estado, produjo una masiva afluencia de inmigrantes de cualquier credo y confesión. Las colonias colindantes también se vieron favorecidas. Pero el paso de los años fue aburguesando a los cuáqueros, que perdieron su fervor inicial, y se paralizó su espléndida expansión. Hacia 1756 ya habían perdido el control religioso y social de su colonia.

Por su parte, los presbiterianos, o inicialmente llamados «Scotch-Irish», eran pequeños grupos de colonos escoceses, instalados inicialmente en territorios de Irlanda del Norte, quienes por las persecuciones sufridas tuvieron que huir a Norteamérica. Allí, desde principios del siglo XVIII, se instalaron en Nueva Inglaterra, ayudados por ingleses correligionarios, desde donde se expandieron a todas las colonias centrales y se independizaron entre sí. En vísperas de la independencia se calcula que alcanzaban la cifra de más de 100.000 creyentes, cantidad importante, comparada con los cuatro millones de habitantes que se suponía tenían todas las colonias. En consecuencia, progresaron en influencia social, tuvieron una participación muy activa en los acontecimientos independentistas y en sus manos estuvo gran parte de la expansión por el medio-oeste y el oeste.

Los anglicanos se sitúan hacia lo que se entendía entonces por el Sur. Eran de origen británico, y su primer establecimiento fue el famoso Jamestown, en Virginia, en 1605. Pocos años después, en 1624, la iglesia de Inglaterra ya estaba establecida como confesión dominante en el territorio. Muy poco después, en 1663, lo alcanzaría en las dos Carolinas, y en 1732 en Georgia. Para ello se utilizó eficientemente la presión que ejercieron las autoridades coloniales y el trabajo y la acción pastoral de más de 300 misioneros de la Sociedad para la Propagación del Evangelio, que habían sido repartidos por todas las colonias. Y ello a pesar de su estricta dependencia administrativa del obispo de Londres, de la crónica falta de vocaciones sacerdotales que padecieron y de la excesiva endogamia del estamento clerical anglicano. La mediocridad fue la tónica dominante durante la colonia. Para paliar esta situación asumieron mayor

importancia los denominados Consejos parroquiales, que estaban formados por los grandes propietarios de tierras, personajes celosos de sus teóricos derechos eclesiásticos. De aquí arranca la curiosa y muy efectiva simbiosis entre el poder civil local y el eclesiástico en estas colonias; y todo en medio de unas tierras en las que los pioneros trabajaban constantemente y donde había que defender cada palmo de nueva tierra de los ataques indios.

Finalmente, entre los credos protestantes debemos reseñar a los congregacionalistas, de los que formaba parte el famoso grupo de los «Padres peregrinos», que desembarcaron en 1620 en Plymouth (Massachusetts) del buque *Mayflower*. No eran otra cosa que heterodoxos del anglicanismo, y su mayor credo era una iglesia como «comunidad de todas las confesiones», rechazaban la jerarquía eclesiástica, las instituciones y todo el excesivo paternalismo que emanaba de los pastores anglicanos. Por eso tuvieron que huir a Holanda y, después, a las colonias norteamericanas.

Su pequeño grupo inicial se vio pronto incrementado con otros de calvinistas, bien formados y ricos, y también de puritanos reformistas ingleses, que también se sentían perseguidos en la propia Inglaterra. Como la Real Carta de concesión de tierras coloniales e instalación en las mismas les daba mucha autonomía, la utilizaron para tener su propio gobierno y sus propios magistrados. Con el paso del tiempo, esta realidad social y política fue desembocando en una especie de teocracia congregacionalista en cada una de las localidades, que llegó a la eliminación física del disidente u oponente. Cierta oposición interna y la presión que se usó desde la Corte y sus representantes sobre esta forma de administrar la vida civil de algunas colonias, así como la crisis que surgió durante los famosos procesos de brujería en Salem, en 1692, surtieron efecto, y los demás cultos y confesiones protestantes pudieron alcanzar los derechos civiles.

El mismo año en que se cercenaron los derechos civiles a los católicos instalados en las colonias (1654) llegó al territorio norteamericano el primer grupo de judíos. Provenían de Brasil y se instalaron en la por entonces denominada Nueva Ámsterdam. Pertenecían a la tradición sefardita, aunque ya muy integrada en la cultura portuguesa, y su dedicación primordial fue el mundo de los negocios y de las finanzas. Con estos medios se integraron muy pronto en la sociedad colonial norteamericana, hasta el punto de que en 1749 la famosa sinagoga, ya de Nueva York, abandona el portugués como idioma oficial. Los judíos neoyorkinos formaban un grupo selecto y aristocrático, lo que les ayudó a no ser perseguidos en ningún momento por

las confesiones protestantes. El año de la independencia su número se calculaba en alrededor de 2.500 personas.

17. LA CRISIS DEL SIGLO XVIII

A pesar de este retrato casi teocrático de la vida de las colonias, se suele contar que los colonos preferían la convivencia de las tabernas a la de los templos y demás lugares de culto; preferían leer los panfletos o periódicos de la época a oír los sermones dominicales de los pastores. Se decía en los años veinte del siglo XVIII que las colonias de América del Norte eran las más descristianizadas de todo el Occidente. Fruto de ello iba siendo la adquisición de la confianza en sus propias capacidades laicas, porque los clérigos se habían convertido en pordioseros, que ni siquiera tenían formación teológica. Fue entonces cuando comenzó *El gran despertar*, que no fue otra cosa sino una fuerte llamada de un pequeño grupo de clérigos presbiterianos a la moralidad pública, a la justicia y al amor al prójimo. Entre los grandes personajes que acompañaron al movimiento se encontraba Jonathan Edwards, teólogo y biblista de Massachusetts, que se uniría al gran predicador inglés John Wesley; ambos fundaron el metodismo y recorrieron las colonias, desde 1734, predicando la vuelta al evangelismo más puro.

Las campañas de estos predicadores alcanzaron a toda la sociedad, hasta el punto de que, entre los seguidores y los detractores, se fue vislumbrando una especie de partido político en cada bando, que tendría su momento más fuerte a partir de la independencia.

La independencia también tuvo su preparación en el campo eclesiástico: Londres fue creando el episcopado autóctono, y en 1774 se les concedieron los derechos civiles a los católicos de la provincia de Quebec que había sido anexionada al dominio británico y a los que vivían en el valle del Ohio. Sin embargo, en los últimos momentos de la guerra de la Independencia todas las confesiones se fueron uniendo bajo la misma postura política, hasta el punto de que, a la hora de firmar el Acta, aunque los anglicanos eran mayoría entre los 41 firmantes (19), los demás credos estuvieron representados, incluidos los católicos. Por eso, en la Constitución de 1787 no se usa el nombre de Dios ni el término «religión»; incluso en la primera enmienda, que se efectúa en el *Bill of the Rights*, se dice: «El Congreso no podrá hacer ninguna ley que tenga que ver con el establecimiento de cualquier confesión religiosa, o que prohíba el libre

ejercicio de la misma». Después, los acontecimientos se desarrollaron en sentido dispar, incluso la mayor parte de las iglesias asentadas en las antiguas colonias, y que aún conservaban sus raíces y ligaduras con Europa, se fueron independizando y alcanzando su particular autonomía y organización. La excepción fue la iglesia católica, que, en 1784, nombró su primer prefecto apostólico, con sede en Baltimore, en la persona del sacerdote norteamericano John Carroll, hermano del representante de Maryland en la Convención de Filadelfia.

18. LA CONQUISTA ESPIRITUAL DEL CANADÁ

Comienza con la expedición de Samuel Champlain, navegante audaz y de una profunda y viva fe. Por eso, solicitó que fuesen los franciscanos sus acompañantes y que atendieran a los indígenas. Los directores de la *Compagnie des Associés*, a pesar de que eran calvinistas, concedieron licencia a seis frailes. Éstos efectuaron largas visitas a los poblados indígenas del valle del río San Lorenzo, constatando que la conversión de estos indios al cristianismo iba a ser muy difícil; eran «indios bárbaros y groseros» y nómadas. Sin embargo, los religiosos propusieron que para ayudar a la conversión se les enseñase a los indios a vivir como se hacía en los poblados franceses, de forma que se fuesen haciendo poco a poco sedentarios y se pudiesen dedicar a tareas agropecuarias; para ello, también aconsejaban que se favoreciese una oportuna inmigración de campesinos franceses, cristianos por supuesto. Así pensaban los buenos franciscanos que se construiría la «Nueva Francia», e incluso algunas tribus se prestaron a comenzar la experiencia.

No obstante, diversas dificultades fueron impidiendo el normal desarrollo de la misión, e incluso de esta forma de colonización. Parece ser que los propios miembros de la Compañía, hugonotes convencidos, ponían toda clase de dificultades, e incluso pasaron bebidas alcohólicas y armas a ciertos grupos de indios para que crearan constantes conflictos y se demostrara que la experiencia era inviable. Los colonos y los frailes le pidieron al monarca francés que tomara cartas en el asunto, es decir, que la Corona asumiera la experiencia colonizadora, suprimiera la de tipo comercial, que hasta el momento era la que se estaba llevando a cabo, y organizara una colonización más del tipo que los españoles estaban aplicando en el sur, incluida la aculturación y la evangelización de las poblaciones

autóctonas. De lo contrario, los colonos y los frailes tendrían que seguir encerrados en el fuerte-seminario de San Carlos, soportando los ataques de los indios iroqueses, enemigos irreconciliables de los ya algo cristianizados y, sobre todo, los hurones amigos de los franceses.

La Corona animó la experiencia, y en 1623 salió una nueva expedición franciscana. Estos franciscanos, cuando llegó el verano, expusieron una idea. Se reunieron con los jefes de todas las tribus, fuesen o no hurones, fueron a saludar a Champlain simbólicamente y le solicitaron que fuera él quien pusiera precio a las pieles y cómo se debían pagar. Este gesto, previamente acordado entre los frailes y Champlain, significó a los ojos de los indígenas que podía haber entendimiento entre los franceses y los frailes, entre los colonos y los misioneros. Pero, a pesar de todo, las conversiones no llegaban los franciscanos presentían el fracaso. Para suavizar las cosas, llamaron a los jesuitas, que tenían más experiencia que ellos con este tipo de misiones y de indios.

En 1625 desembarcaron los jesuitas, experimentados y preparados para la misión canadiense. A su frente iban los padres Jean de Brébeuf y Charles de Lalemant, acompañados de un numeroso grupo de colonos y trabajadores. Diversos conflictos con los colonos hugonotes y con algunos dirigentes de la *Compagnie* provocaron la ruptura de la Corona con ésta y la asunción oficial de la colonización; el cardenal Richelieu no fue ajeno a este nuevo planteamiento. En 1627 se funda la Compañía de los Cien Asociados, que sustituirá a la anterior, y que se comprometía a colaborar permanentemente con los jesuitas y a trasladar, en quince años, 4.000 católicos campesinos al Canadá.

El programa no pudo ser llevado a término, porque ya los ingleses, desde 1629, se encargarían de impedirlo, al crear hostilidades continuas contra los franceses de Quebec. Sin embargo, los jesuitas, con un fuerte apoyo de los católicos normandos, continuaron con su labor, a pesar de haberse quedado solos al abandonar la misión los franciscanos. La ilusión de crear una Nueva Francia continuaba vigente en la mente de los religiosos y de todos los demás colonos.

Elemento distintivo de la misión canadiense, y que le da un sello novedoso y original, fue la participación femenina a través de la madre María de la Encarnación, mujer que, por su familia y su participación, conocía muy bien el mundo de la colonización; pero su ideal era hacerse monja y trabajar en el Canadá y por el Canadá. A su idea se unió también la terciaria franciscana *Madame* de la Peltrie, así como algunas religiosas hospitalarias y ursulinas. Antes de

embarcarse, consiguieron entrevistarse con la reina, Ana de Austria, lo que significó el espaldarazo a la empresa femenina canadiense. La expedición partió en 1639, y desde su llegada sus miembros se dedicaron al cuidado del hospital y a visitar a los indios enfermos en sus propios poblados; también abrieron una escuela y un pequeño asilo, donde acogían a los niños y a los ancianos de las tribus mientras los demás estaban de caza.

Consecuencia del éxito de estas experiencias, así como de los escritos que los jesuitas se encargaron de enviar frecuentemente a Francia, fue el despertar de algunas conciencia que colaboraron en la fundación de Montreal, en 1642, y que ésta fuese una mezcla de ciudad, misión y comunidad eclesiástica, a semejanza de las de los primitivos cristianos. Sin embargo, las hostilidades de los ingleses y de los comerciantes holandeses, enemigos acérrimos de los jesuitas, frecuentemente aliados con los iroqueses, a su vez enemigos de los hurones, crearon continuos conflictos, hasta el punto de que la guerra duró casi un siglo. Los jesuitas pagaron con diversos martirios y sus misiones pasaron por momentos difíciles.

En esta tesitura se produce en 1662 el nombramiento por la Santa Sede de un vicario apostólico del Canadá, con estatuto de obispo ordinario, en la persona de de François de Montmorency Laval. Este nombramiento fue muy contestado por el gobierno francés, que creía lesionados ciertos derechos que le había concedido la Santa Sede. También protestó el arzobispo de Normandía, que siempre había considerado al Canadá francés como un apéndice de su jurisdicción episcopal y concedido las patentes pastorales. La prudencia del obispo Laval, y el que la Santa Sede erigiese el obispado de Quebec, en 1674, con plena y absoluta jurisdicción episcopal sobre todo el territorio canadiense, zanjaron la cuestión. Desde este momento, el Canadá dejó de ser canónicamente territorio misional: era una comunidad más de la cristiandad, aunque las misiones continuasen.

La realidad eclesial canadiense por estos años era la siguiente: cerca de 5.000 personas de origen francés; los clérigos eran dieciséis jesuitas, cuatro sulpicianos y cinco sacerdotes seculares; tres parroquias y once iglesias abiertas al culto en todo el territorio; un colegio en Quebec, regentado por los jesuitas, y en la misma ciudad, una escuela para niñas, dirigida por las ursulinas, y otra en Montreal, un hospital-asilo en Quebec y otro en Montreal. El obispo Laval, verdadero artífice de esta nueva realidad, coordinó toda esta labor, fundó un colegio-seminario, germen de la prime-

ra universidad católica del Canadá, trajo nuevos religiosos y apoyó la institucionalización de la iglesia católica. Desde este momento, y a pesar de los enfrentamientos con los ingleses, el país tuvo un crecimiento impresionante en todos los sentidos. Cuando nace la autonomía, en 1756, Canadá cuenta con una brillante y bien asentada comunidad cristiana.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Ley I. Que el Patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey, y á su Real Corona, y no pueda salir de ella en todo, ni en parte*

Por quanto el derecho de el Patronazgo Eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios á nuestra costa, y de los Señores Reyes Católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices de su propio motu, para su conservacion y de la justicia que á él tenemos: Ordenamos y mandamos, que este derecho de Patronazgo de las Indias único é *in solidum* siempre sea reservado á Nos y á nuestra Real Corona, y no pueda salir de ella en todo, ni en parte, y por gracia, merced, privilegio, ó qualquier otra disposicion que Nos, ó los Reyes nuestros Sucesores hiciéremos, ó concediéremos no sea visto que concedemos cesión de Patronazgo á persona alguna, Iglesia, ni Monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho de Patronazgo. Otrosí por costumbre, prescripcion, ni otro título ninguna persona ó personas, Comunidad Eclesiástica, ni seglar, Iglesia, ni Monasterio puedan usar de derecho de Patronazgo, si no fuere la parsona que en nuestro nombre, y con nuestra autoridad y poder lo exerciere; y que ninguna persona Secular, ni Eclesiástica, Orden, ni Convento, Religion, ó Comunidad, de qualquier estado, condicion, calidad y preeminencia, judicial o extrajudicialmente, por qualquier ocasion ó causa, sea osado á entrometerse en cosa tocante al dicho Patronazgo Real, ni á Nos perjudicar en él, ni á proveer Iglesia, ni Beneficio, ni Oficio Eclesiástico, ni á recibirlo, siendo proveido en todo el Estado de las Indias, sin nuestra presentacion, ó de la persona á quien Nos por ley, ó provision patente lo cometiéremos; y el que lo contrario hiciere, siendo persona Secular, incurra en perdimiento de las mercedes que de Nos tuviere en todo el Estado de las Indias, y sea inhábil para tener y obtener otras, y desterrado perpetuamente de todos nuestros Reynos; y siendo Eclesiástico sea habido y tenido por extraño de ellos, y no pueda tener ni obtener Beneficio, ni oficio Eclesiástico en los dichos nuestros Reynos, y unos y otros incurran en las demas penas establecidas por leyes de estos Reynos; y nues-

tros Vireyes, Audiencias y Justicias Reales procedan con todo rigor contra los que faltaren á la observancia y firmeza de nuestro derecho de Patronazgo, procediendo de oficio, ó á pedimento de nuestros Fiscales, ó de qualquier parte que lo pida, y en la execucion de ello pongan la diligencia necesaria.

(«D. Felipe II en San Lorenzo á 1 de Junio de 1574. Cap. I de el Patronazgo», en *Del Patronazgo Real de las Indias*, Libro I, Título VI.)

2. *Ley I. Que donde hubiere Religiosos puestos por Doctrineros no propongan los Obispos á Clérigos*

Rogamos y encargamos á los Arzobispos y Obispos, que en los Pueblos y Reducciones de Indios, donde hubiere Monasterio y estuviere la Doctrina encargada á Religiosos, no propongan Curas Clérigos, hasta que otra cosa se provea; pero fuera de los límites señalados á los Religiosos, propongan Curas Clérigos para que administren, y á cada uno se le señale los que buenamente pudiere doctrinas y administrar, conforme á la ley 46, tít. 6, de este libro. Y mandamos a nuestros Vireyes, Presidentes y Gobernadores, y encargamos á los Prelados Diocesanos y Provinciales de las Órdenes, á cada uno en su jurisdiccion y distrito, que juntos comuniquen, determinen y señalen los sugetos que cada Monasterio hubiere de tener para la administracion de los Santos Sacramentos; de tal forma, que haya suficientes Ministros, y á los Religiosos que tengan todo cuidado y diligencia en confesar y administrar á los enfermos, enterrar los difuntos, y hacer todo lo demas que pertenece á su ocupacion y ministerio.

(«D. Felipe II y la Princesa en su nombre en Valladolid á 30 de Mayo de 1557», en *De los Curas Doctrineros*, Libro I, Título XIII.)

3. *Ley II. Que donde hubiere Curas Clérigos, no haya Religiosos, ni se funden Conventos*

Mandamos que en el Pueblo de Indios, donde hubiere Cura Clérigo puesto por el Arzobispo, ú Obispo, no se funde Monasterio de ninguna Orden; y si algunos Religiosos fueren á predicar á los Pueblos donde los Curas estuvieren, el Arzobispo ú Obispo dé órden, que habiendo predicado, pasen a otra parte, ó se vuelvan á sus monasterios, y no traten de hacer Conventos sino fuere en las partes y lugares donde á nuestro Virey, Audiencia, ó Gobernador, y al Prelado pareciere que conviene, y hay necesidad y posibilidad, y licencia nuestra, para que se funde Monasterio, conforme a los proveido.

(«D. Felipe II y la Princesa Gobernadora en Valladolid á 23 de Mayo de 1559», en *De los Curas Doctrineros*, Libro I, Título XIII.)

4. *Ley III. Que si los Obispos apremiaren á los Clérigos á aceptar Doctrinas, las Audiencias provean de forma que los Indios sean doctrinados*

Queriendo algunos Prelados apremiar a los Clérigos por censuras á que vayan a servir Doctrinas, si acudieren por via de agravio á nuestras Audiencias, les mandamos, que en los negocios de esta calidad, que á ellas fueren, provean de manera que los Indios no carezcan de la doctrina necesaria.

(«D. Felipe II en Zaragoza á 8 de Marzo de 1585», en *De los Curas Doctrineros*, Libro I, Título XIII.)

5. *Ley I. Fundación del Santo Oficio de la Inquisición en las Indias*

Nuestros gloriosos Progenitores, Fieles y Católicos hijos de la Santa Iglesia Católica y Romana, considerando quanto toca á nuestra Dignidad Real y católico zelo, procurar por todos los medios posibles, que nuestra Santa Fe sea dilatada y ensalzada por todo el mundo, fundaron en estos Reynos el Santo Oficio de la Inquisicion, para que se conserve con la pureza y entereza que conviene. Y habiendo descubierto, é incorporado en nuestra Real Corona, por providencia y gracia de Dios nuestro Señor, los Reynos y Provincias de las Indias Occidentales, Islas, y Tierra firme del Mar Océano, y otras partes, pusieron su mayor cuidado en dar á conocer á Dios verdadero, y procurar el aumento de su Santa Ley Evangélica, y que se conserve libre de errores y doctrinas falsas y sospechosas, y en sus descubridores, pobladores, hijos y descendientes nuestros vasallos, la devocion, buen nombre, reputada fama con que á fuerza de cuidados y fatigas han procurado que sea dilatada y ensalzada. Y porque los que están fuera de la obediencia y devocion de la Santa Iglesia Católica Romana obstinados en sus errores y heregías, siempre procuran pervertir y apartar de nuestra Santa Fe Católica á los fieles y devotos Christianos, y con su malicia y pasion trabajan con todo estudio de atraerlos á sus dañadas creencias, comunicando sus falsas opiniones y heregías, y divulgando y esparciendo diversos libros heréticos y condenados, y el verdadero remedio consiste en desviar y excluir del todo la comunicacion de los Hereges y sospechosos, castigando y extirpando sus errores, por evitar y estorbar que pase tan grande ofensa de la Santa Fe y Religion Católica á aquellas partes, y que los naturales de ellas sean pervertidos con nuevas, falsas y reprobadas doctrinas y errores: el Inquisidor Apostólico General en nuestros Reynos y Señoríos, con acuerdo de los de nuestro Consejo de la General Inquisicion, y consultado con Nos, ordenó y proveyó, que se pusiese y asentase en aquellas Provincias el Santo Oficio de la Inquisicion, y por el descargo de nuestra Real conciencia, y de la suya diputar y nombrar Inquisidores Apostólicos contra la herética pravedad y apostasia, y los Oficiales y Ministros necesarios para el uso y exercicio del Santo Oficio.

(«D. Felipe II en el Pardo á 25 de Enero de 1569», en *De los Tribunales del Santo Oficio de la Inquisicion, y sus ministros*, Libro I, Título XIX.)

BIBLIOGRAFÍA

Principales obras de referencia

- Borges Morán, P. (coord.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols., BAC, Madrid.
- CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina: coordinador general E. D. Dussel): *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 11 vols., Sígueme, Salamanca, 1982 ss.
- Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, 4 vols., Trotta, Madrid, 2002 ss.
- Historia general de América latina*, 8 vols., Trotta, Madrid, 1999 ss.
- Ibot León, A.: *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*
I. *Las ideas y los hechos*; II. *La obra y sus artifices*, en A. Ballesteros y Beretta (dir.), *Historia de América y de los pueblos americanos*, vols. XVI y XVII, Salvat, Barcelona, 1954.
- Lopetegui, L., Zubillaga, F. y De Egaña, A.: *Historia de la Iglesia en la América española*, 2 vols., BAC, Madrid, 1965.
- Mora Mérida, J. L.: *Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá*, Mapfre, Madrid, 1992.

Publicaciones instrumentales y monografías

- Actas...: *Franciscanos en el Nuevo Mundo; Dominicos en el Nuevo Mundo; Agustinos...* Varios vols., edición de los respectivos congresos celebrados sobre la actividad de cada orden religiosa.
- Borges Morán, P.: *Métodos misionales en la cristianización de América*, CSIC, Madrid, 1960.
- Borges Morán, P.: *El envío de misioneros a América durante la época española*, Biblioteca Salmanticensis, Salamanca, 1977.
- De Armas Medina, F.: *Cristianización del Perú*, CSIC, Sevilla, 1953.
- De Leturía, P.: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, 3 vols., Sociedad Bolivariana, Roma/Caracas, 1959.
- Delacroix, S. (coord.): *Histoire Universelle des Missions catholiques*, 4 vols., Librairie Grund, Paris, 1957.
- Duviols, P.: *La destrucción de las religiones andinas*, UNAM, México, 1977.
- Furlong, G.: *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Imprenta Balmes, Buenos Aires, 1962.
- Hanke, L.: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959.
- Hernández, F. J.: *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols., Bruselas, 1879.
- Kobayashi, J. M.^a: *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, El Colegio de México, México, 1974.
- Mora Mérida, J. L.: *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1976.

- Ricard, R.: *La conquista espiritual de México*, Jus, México, 1985.
- Sánchez Bella, I.: *Iglesia y Estado en la América española*, EUNSA, Pamplona, 1990.
- Saranyana, J. I. (dir.): *Teología en América Latina. Desde los orígenes hasta la guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vervuert-Iberoamericana, Madrid, 1999.
- Vargas Ugarte, R.: *Concilios limenses*, 3 vols., Tipografía Peruana, Lima, 1951-1953.
- Vargas Ugarte, R.: *Historia de la Iglesia en Perú*, 2 vols., Imprenta de Aldecoa, Lima/Burgos, 1953-1959.

XVIII

LAS IGLESIAS ORIENTALES Y LAS UNIONES PARCIALES CON ROMA (siglos XVI-XVIII)¹

Manuel Sotomayor Muro

1. RESTAURACIÓN DE LA UNIDAD Y UNIONES PARCIALES

Durante siglos había estado vigente en las iglesias cristianas, incluida la romana, una eclesiología de comunión. Existían varias grandes iglesias que se habían ido organizando al enraizar el cristianismo en las principales culturas entonces vigentes. Cada una de ellas,

1. En el Occidente europeo estamos acostumbrados a encasillar en dos bloques las iglesias cristianas: por un lado la Iglesia occidental o latina (a veces confundida llana y simplemente con la Iglesia católica) y por otro, las iglesias orientales. Semejante simplificación no nos permite tener en cuenta dos realidades importantes y de cuyo olvido o desconocimiento pueden seguirse consecuencias no deseables. Nos referimos, en primer lugar, al carácter relativo de los conceptos de Oriente y Occidente. La Iglesia siria oriental (mal llamada Iglesia «nestoriana») designó siempre como «occidentales» a los obispos de la Iglesia de Antioquía y a los de la Iglesia griega, que para nosotros son «orientales». El olvido permanente de esta relatividad puede fomentar en demasía nuestro marcado eurocentrismo historiográfico. En segundo lugar, bajo el título genérico de Iglesias orientales englobamos en una denominación común una serie de iglesias cuyos ritos, costumbres, teologías, espiritualidad e historia discurren a veces por caminos que difieren entre sí tanto como pueden diferir de los de la Iglesia latina. De ahí que habitualmente se pretenda abarcar en los estrechos límites de un capítulo las diferentes historias de más de diez iglesias, mientras que todos los demás capítulos del tomo correspondiente se consagran a la historia de una sola, la latina. La atención excesivamente privilegiada prestada al cristianismo occidental, que encuentra su única justificación en el hecho de estar dirigida esta *Historia del cristianismo* a un público perteneciente principalmente a esa cultura, nos ha inducido —en la imposibilidad de tratar tantas historias en tan restringido espacio— a ocuparnos exclusivamente en este capítulo de un tema que atañe por igual a las diversas iglesias orientales y a la de Occidente: las uniones parciales de aquéllas con esta última, llevadas a cabo principalmente en la época que corresponde exponer en el presente tomo.

de acuerdo con los respectivos condicionamientos culturales, había adquirido su propia identidad en los más variados aspectos de la vida cristiana: espiritualidad, teología, ceremonias litúrgicas, ordenamiento jurídico y costumbres; también en su estructuración jerárquica, prácticamente autónoma. La eclesiología de comunión consideraba a todas estas iglesias iguales entre sí en dignidad, derechos y obligaciones. Entre las obligaciones existía una de primordial importancia, la de mantenerse unidas unas con otras por la misma fe, la participación de una misma eucaristía y la aceptación de una instancia jerárquica última capaz de dirimir los conflictos no susceptibles de ser superados por sus propios medios. Tres fueron las instancias que contribuyeron al mantenimiento de la unión de las iglesias cuando estuvo en peligro de romperse: el concilio, el emperador y el obispo de Roma. La unión entre iguales, sin absorciones ni uniformismos, solamente era posible mediante el conocimiento y el respeto mutuos. No siempre lo hubo, por lo que el mantenimiento de la comunión estuvo sometido con frecuencia a fuertes tensiones que con el correr del tiempo desembocaron en roturas definitivas. Son conocidos los grandes conflictos doctrinales de los siglos IV al VII (arrianismo, nestorianismo, monofisismo, monotelismo, etc.), que supusieron roturas parciales de la primitiva unión de las iglesias cristianas (herejías). Hubo también rupturas debidas principalmente a conflictos de jurisdicción (cismas). Entre estas últimas destaca el cisma entre las iglesias de Roma y Constantinopla iniciado en 1054, tras un milenio de comunión perturbada por diversos incidentes, pero mantenida sustancialmente hasta esa fecha. La unión en una sola Iglesia universal de las diferentes grandes iglesias de Oriente y Occidente, que había ido resquebrajándose, se rompió aún más con esta última escisión entre la iglesia bizantina y la latina, que mantenían hasta entonces una sustancial conformidad en la fe. A partir de entonces se ignoraron mutuamente. Los atropellos de la IV cruzada en 1202-1204 (saqueo de Constantinopla, institución del Imperio latino de Oriente y de un patriarca latino en esa capital) sellaron definitivamente la separación. El abismo de la separación acentuó aún más la diferente concepción que de la unidad de la Iglesia se había ido desarrollando en una y otra parte de la cristiandad. En Oriente, región cristiana con pluralidad de sedes importantes desde los primeros siglos, se siguió manteniendo el tradicional concepto de unión basado en la comunión fraterna, mientras que Occidente, habituado desde sus orígenes cristianos al monopolio apostólico de la

sede romana, se acentuó al máximo el aspecto jurídico de la unión, el centralismo y la concepción piramidal de la jerarquía, con un ejercicio del primado de Roma cada vez más intenso y más extendido a regiones y a aspectos de la vida cristiana a los que antes no había llegado. Una vez consumada la rotura, las iglesias orientales en general dejaron de reconocer, ni siquiera en teoría, una primacía jurisdiccional del obispo romano sobre toda la Iglesia, que habían aceptado anteriormente, aunque raramente interpretada en los mismos términos.

No obstante, la conciencia de la unidad perdida y de la necesidad de su recuperación no se eclipsó del todo. Hubo importantes intentos de recomponerla, propiciados también por graves amenazas bélicas que aconsejaban la unión ante enemigos comunes de la cristiandad. Uno de estos intentos fue el II concilio de Lyon (1274), promovido por el papa Gregorio X y el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo. En él se llegó a un acuerdo y se selló la unión entre la iglesia de Roma y la de Constantinopla. Pero sus llamativos resultados fueron efímeros. Los promotores de la unión en la iglesia bizantina no habían conseguido convencer al resto de su jerarquía eclesiástica y a su pueblo de la bondad y rectitud de lo acordado. El hijo de Miguel VIII, Andrónico II (1282-1328), rompió la unión y encarceló a los que la habían promovido o aceptado.

El siguiente intento fue el del concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439), bajo el papa Eugenio IV y el patriarca bizantino José II. La unión Roma-Constantinopla (1439) se extendió a otras iglesias orientales. También fracasó al poco tiempo. En Constantinopla no se promulgó hasta el año 1452, cuando incluso muchos de los firmantes se habían ya retractado. Al año siguiente, Constantinopla caía bajo el poder turco, y con ella caía el Imperio bizantino, con las inevitables consecuencias que tal hecho tenía para toda Europa y especialmente para el cristianismo europeo oriental.

La falta de contacto con las iglesias orientales, la desilusión nacida del fracaso del concilio de Florenia y otras circunstancias que concurrieron, como la gran expansión colonial de la cultura occidental, condujeron a la iglesia occidental o latina a una identificación de su cristianismo (el cristianismo vivido y expresado en las formas culturales del Occidente) con el único cristianismo auténtico. Los posteriores intentos de unión con las diversas iglesias orientales separadas estuvieron lastrados por esta falta de distinción entre los elementos religiosos y los culturales propios de cada iglesia y por la confusión entre los conceptos de unión y de uniformidad. Las

iniciativas emprendidas, lejos de estar pensadas como un esfuerzo dialogante por parte de ambas iglesias para conseguir la reconstrucción de la unión perdida, serán concebidas como un movimiento en una sola dirección, la incorporación de los cristianos orientales disidentes a la única Iglesia verdadera y, a ser posible, adoptando también sus formas culturales de Occidente. Nos encontramos así ante el fenómeno histórico de las uniones parciales, fenómeno conocido con el nombre despectivo de «uniatismo» por parte de los cristianos de las grandes iglesias de Oriente.

Estos procesos religiosos de uniones parciales de los siglos XVI al XVIII no estuvieron exentos de importantes condicionamientos socio-políticos que algunas veces fueron determinantes. Pero tanto los condicionamientos como las mismas motivaciones religiosas o los procedimientos de unión fueron diversos en las diferentes regiones del mundo cristiano.

2. EL ORIENTE EUROPEO

2.1. *Los eslavos orientales*

Los grupos de eslavos orientales (bielorrusos, rusos y ucranianos) que llegaron a constituir en la Edad Media el gran principado de los Rus', con capital en Kiev, fueron cristianizados por misioneros procedentes de la iglesia bizantina. A esta iglesia quedaron incorporados, siguiéndola también en su rotura de la comunión con la de Roma, rotura declarada en 1054 y consumada definitivamente tras la ocupación de la capital del Bósforo por los «cruzados» y la subsiguiente creación de un humillante Imperio y patriarcado latino de Constantinopla.

Kiev, gracias en gran parte a ser también la sede del obispo metropolitano, se convirtió en una de las más importantes ciudades de Europa. Las invasiones mongoles del siglo XIII significaron el principio de su decadencia y la creación o desarrollo de otros principados. Moscú, cuya significación religiosa y política había sido pequeña, comenzó a crecer en importancia a partir del siglo XIV, hasta llegar a oscurecer la de Kiev y a constituirse en la capital de toda la Rusia del norte o gran Rusia. La del sur o pequeña Rusia, además, fue incorporada a Lituania y Polonia, cuyas coronas se unieron en 1386 (en 1569 se llega a una plena fusión, que durará hasta 1772, fecha en que tendrá lugar el primer reparto de Polonia entre Austria y Ru-

sia). Esta pequeña Rusia que quedó encuadrada en el reino de Polonia-Lituania estaba formada fundamentalmente por Bielorrusia y Ucrania, y el jefe de su iglesia era el metropolitano de Kiev. A estos cristianos orientales se les designa en los documentos con el nombre genérico y poco definido de *rutenos*.

En 1438, Isidoro, «metropolitano de Kiev y de toda la Rusia», asistió al concilio de Florencia, y llegó a convertirse en uno de los más sinceramente convencidos de la bondad de la unión allí alcanzada. En su viaje de vuelta a Kiev fue promulgando el decreto de unión en las ciudades por las que fue pasando. Llegó a Moscú, donde hizo lo mismo. Pero ni el príncipe Basilio II, allí reinante, ni su jerarquía eclesiástica estaban de acuerdo. No sólo no admitieron la unión sellada en Florencia, sino que Isidoro fue encarcelado. Basilio II, en 1448, hizo consagrar como metropolitano de Moscú a Jonás, sin pedir ningún consentimiento del patriarca de Constantinopla, con lo que quedó afirmada la independencia (autocefalia) de la sede moscovita tanto de la sede patriarcal bizantina como del metropolitano de Kiev. El sucesor de Jonás, Teófilo, se proclamó «metropolitano de toda la Rusia», quedando claramente distinguidas dos sedes metropolitanas de los eslavos orientales: la de Moscú (ascendida al rango de patriarcado en 1589), separada de Roma, para la gran Rusia, y la de Kiev para los rutenos, unida a Roma, aunque sólo hasta 1480, fecha en que prevalecieron también los adversarios del concilio unionista. La unión intentada por Isidoro de Kiev quedó anulada. Sólo más de un siglo después volverá a reanudarse.

La fusión, en 1569, del reino de Polonia y el Gran Ducado de Lituania y la consecuente elevación de la iglesia católica a la categoría de confesión religiosa privilegiada habían hecho más compleja la situación de la iglesia rutena, amenazada por la presión latinizante ejercida por los polacos y, sobre todo, por la presencia activa del calvinismo, que conseguía adeptos entre los fieles rutenos. Los obispos rutenos se encontraban en inferioridad de condiciones desde el punto de vista socio-político y desprovistos del apoyo religioso necesario por parte de su superior jerárquico, el patriarca de Constantinopla, impedido de toda acción en aquellas tierras por estar Constantinopla bajo el dominio turco. No es, pues, de extrañar que comenzase a tomar cuerpo de nuevo la idea de un acercamiento a Roma, sobre todo teniendo ante los ojos el ejemplo del resurgimiento de la iglesia católica polaca, gracias en buena parte al apoyo religioso y cultural prestado por los papas.

2.1.1. La unión de Brest-Litovsk

Tras algunos años de intentos por parte católica de promover la unión, fueron finalmente los mismos obispos rutenos los que decidieron realizarla. En 1594 redactaron un escrito en el que se comprometían a llevar a término la unión y concordia con la iglesia de Roma, aunque «manteniendo y observando íntegramente las ceremonias y los ritos del culto divino y de los santos sacramentos según la costumbre de la iglesia oriental, con la única corrección de aquellos artículos que impidan la misma unión, de tal modo que todo se siga haciendo a la antigua manera, como se hacía antes de romperse la unión»². Este documento fue firmado por ocho de los diez obispos rutenos, con Miguel Rahoza, metropolitano de Kiev, a la cabeza. En junio de 1595 los obispos redactaron un nuevo documento con treinta y tres artículos («Artículos de la Unión»), en los que exponían con pormenores su idea de la unión, sus deseos y sus condiciones (Hofmann, 1925, 142-158; Dupuy, 1990, 43-49). En un documento más breve, y dirigido al papa, manifestaban a éste su decisión y le exponían un resumen de lo acordado. Esta vez firmaron los diez obispos rutenos (Hofmann, 1925, 139-142). Dos de los obispos fueron encargados de llevarlo personalmente a Roma y sellar la unión en nombre de todos.

Los comisionados llegaron a Roma el 25 de noviembre de 1595, presentaron los «Artículos de la Unión» e hicieron llegar al papa Clemente VIII el escrito a él destinado. La unión que los obispos rutenos estaban dispuestos a concluir era la unión «que estuvo antes en vigor entre la iglesia oriental y la occidental, y que en el concilio de Florencia fue establecida por nuestros antecesores». Manifiestan que quieren unirse bajo la condición de que el papa por sí y para sus sucesores se comprometa a «conservar y confirmar íntegra e inviolablemente nuestro modo de administrar los sacramentos y todos los ritos y ceremonias de la iglesia oriental observados por nosotros en el momento de la unión, en los que nunca se harán innovaciones».

El 23 de diciembre de 1595 se proclamó la unión en la sala de Constantino del Vaticano. Con la misma fecha se publicaba la bula papal *Magnus Dominus* dando cuenta de ella. La idea que tenía Clemente VIII de la unión sellada distaba mucho de ser la misma que la expresada por los obispos rutenos. Queda esto patente tanto en la

bula citada como en la carta que escribió el 7 de febrero de 1596 a los obispos rutenos comunicándoles la unión ya realizada y pidiéndoles que se reuniesen en un nuevo sínodo para confirmarla. El papa no piensa en la unión «que estuvo antes en vigor entre la iglesia oriental y la occidental», como decían los obispos, sino en una incorporación a la iglesia católica de la metropolía de Polonia-Lituania, y atribuye además a los obispos rutenos intenciones y pensamientos que nunca expresaron y que no eran sino los suyos propios³. La conservación de los ritos y costumbres de la iglesia oriental no los reconoce como un derecho, sino como benigna concesión por su parte: «por apostólica benignidad, permitimos, concedemos y toleramos que usen todos sus ritos sagrados y ceremonias...».

El nuevo sínodo pedido por el papa se reunió en Brest-Litovsk en octubre de 1596 y confirmó la unión, esta vez sin la firma de dos de los obispos, el de Premisla (Peremysl) y el de Leópolis (Lviv) de la región suroeste de Ucrania (Galitzia), que ya se habían desmarcado del resto de sus hermanos en el episcopado poco después de estampar su firma en el primer documento. En 1692 y 1700 también estas dos eparquías (diócesis) quedarán unidas a Roma. Pero la unión, tan ampliamente aceptada por la jerarquía, no caló fácilmente entre el pueblo ruteno. Desde los primeros momentos hubo resistencia y posturas contrarias a ese paso, dado que, para no pocos fieles de la iglesia del país, suponía un cisma y una rotura de la unidad ortodoxa. Se produjeron graves conflictos, que en algunos momentos llegaron a ser sangrientos.

Un decreto del rey Segismundo III declaró fuera de la ley a la iglesia rutena no unida, que quedó en condiciones de inferioridad, privada de jerarquía y casi reducida a la clandestinidad. Logró rehacerse de la carencia de jerarquía gracias a Teófanos, patriarca ortodoxo de Jerusalén, quien, en su viaje hacia Moscú, en 1620, consagró un metropolitano en Kiev juntamente con otros obispos en otras ciudades. Las autoridades civiles reconocieron oficialmente la existencia de esta doble jerarquía en 1632.

Multitud de circunstancias políticas crearon muchos problemas para la consolidación y extensión de la iglesia rutena unida. El siglo XVII fue pródigo en cambios bruscos e importantes en la región: revolución de los cosacos, invasión de Bielorrusia por los rusos, partición de Ucrania entre Polonia y Rusia (Kiev pasaba a terreno ruso, a

2. Apéndice documental, 1,2.

3. Apéndice documental, 1.1.

otro Estado), decidida actitud de los moscovitas contra la unión. En el siglo XVIII nuevos y repetidos cambios complicaron la situación; sobre todo, los repartos de Polonia de 1772 y 1793 entre Rusia y Austria. La mayor parte de la iglesia rutena pasó a dominio de Rusia, mientras que la Galitzia quedaba situada dentro de las fronteras del Imperio austriaco.

No se libró la iglesia rutena unida de la presión latinizante ni logró en esos siglos llegar a ser tratada en condiciones de igualdad con la iglesia latina. No obstante el cúmulo de obstáculos, ha logrado mantenerse hasta nuestros días como iglesia oriental católica, con no pocas de sus peculiaridades a salvo. Actualmente la mayor parte de estos católicos rutenos constituyen la iglesia oriental ucraniana unida. Aunque muy implantada en América, tiene su sede principal en Lviv, Ucrania, residencia del arzobispo mayor de los ucranianos.

2.1.2. *La unión de Uzhorod*

Vecino a las diócesis ya citadas de la Galizia, existía una parte del pueblo ruteno políticamente fuera de las fronteras del reino polaco-lituano y eclesiásticamente no ligados a la sede metropolitana rutena de Kiev, sino a la eparquía rutena de Mukachevo, en la región, entonces perteneciente al reino húngaro, conocida como la Transcarpacia. Los rutenos se hallaban en ella sometidos a los señores feudales de las grandes familias húngaras. Una de éstas, la familia Rákóczy de Transilvania, ardiente defensora del calvinismo, era la que dominaba en la ciudad y distrito de Mukachevo.

La idea de la unión con Roma de los rutenos de esta región estaba latente ya en algunos a partir de la realizada en Brest-Litovsk. También para ellos semejante idea ofrecía un doble aspecto positivo: un apoyo fuerte en su lucha por neutralizar los ataques del calvinismo y una esperanza de poder acceder a mejores condiciones sociales. Un buen apoyo político podían encontrarlo en una dinastía húngara dominante en parte de la región, la familia de los Drugeth, convertida al catolicismo desde los primeros años del siglo XVII.

El primer paso hacia la unión provino del obispo de la vecina eparquía de Premisla (Peremysl), en la Galitzia del reino polaco-lituano. Este obispo, Atanasio, con el apoyo de Jorge Drugeth, realizó una acción de persuasión entre algunos monjes y sacerdotes y consiguió que medio centenar de ellos decidieran unirse. Esto sucedía en el año 1613, pero al año siguiente un equívoco suceso, que estuvo a punto de costarle la vida a Atanasio, paralizó y casi hizo olvidar su obra.

Basilio Tarasovich (1633-1651) fue el primer obispo de Mukachevo que se proclamó públicamente unido a Roma. El paso decisivo lo dio en Viena, en 1642. Allí hizo su profesión de fe católica, pero esta unión no trascendió de manera efectiva a su iglesia. Ni siquiera personalmente fue duradera porque, unos cuantos años después, Tarasovich se arrepintió y volvió al seno de la iglesia rutena separada. Sin embargo, en los años de su episcopado, y cuando ya no figuraba como miembro de la iglesia católica, fue cuando tuvo lugar un verdadero acto de unión con Roma, que afectó a una parte importante de la colectividad de los cristianos de esa diócesis y perseveró hasta nuestros días. La asamblea en la que esta unión se proclamó se celebró en Uzhorod el 24 de abril de 1646. El ambiente lo habían ido preparando dos monjes basilianos, Pedro Partenio Petrovich y Gabriel Kosoviski, con la protección y apoyo de Ana Jakusith, esposa de Juan X Drugeth. El hermano de Ana, Jorge Jakusith, obispo latino de Eger (Erlau, Agria) pensó que era oportuno hacer una declaración pública de unión. Fue él quien invitó, convocó y presidió la asamblea de Uzhorod en territorio bajo jurisdicción de la familia católica Drugeth. Participaron en ella 63 presbíteros, de los más de 600 que componían esa iglesia. Ningún obispo ruteno estuvo presente. La unión fue proclamada con las siguientes condiciones: mantenimiento de los ritos litúrgicos y costumbres propias, elección de su obispo por el propio clero (aunque debiera ser confirmado después por la sede romana), igualdad de privilegios e inmunidades con el clero latino. Aunque el número de los que firmaron la unión fue bastante exiguo, la adhesión a ella fue aumentando rápidamente hasta alcanzar casi a la totalidad de los eclesiásticos y los fieles que habitaban la región dominada por los Drugeth.

Para el nombramiento de un obispo ruteno unido de Mukachevo se esperó a que la sede quedase vacante de quien todavía la ocupaba, el citado Basilio Tarasovich. Tras su fallecimiento fue elegido obispo de la iglesia unida Pedro Partenio Petrovich. Su consagración hubo que realizarla con rapidez, para evitar que los no unidos, mayoritarios en aquella región, eligiesen su propio sucesor al fallecido. Curiosamente, y dada la urgencia del caso, Petrovich no tuvo inconveniente en recibir su consagración episcopal de manos del metropolitano de Alba Julia, en Transilvania, no unido con Roma. El primado húngaro Jorge Lippay, buen conocedor de las circunstancias, lo confirmó como obispo de Mukachevo e informó debidamente a Roma de los hechos. Gracias al apoyo que le prestó siempre el primado Lippay en lo eclesiástico, al apoyo económico del

emperador austriaco y al apostólico, prestado principalmente por monjes basilianos, Petrovich pudo subsistir y trabajar eficazmente en la consolidación y extensión de su iglesia unida. Murió en 1665 en Mukachevo, donde finalmente había podido establecerse. La causa de la unión entró entonces en un período de grave crisis. Aunque una de las condiciones con que se aceptó la unión fue que el propio clero elegiría a su obispo, no se tuvo en cuenta semejante cláusula. Al fin, no se nombró ningún obispo sucesor de Petrovich en la sede de Mukachevo; la Santa Sede designó un obispo titular como vicario apostólico suyo para aquella región. La unión no se arruinó gracias a que el vicario apostólico elegido fue Juan José de Camillis, un griego que había estudiado en Roma y allí había convivido con los monjes basilianos rutenos. Durante el ejercicio de su vicariato apostólico (1689-1706) la causa de la unión hizo notables progresos. Pero tras su desaparición las circunstancias empeoraron nuevamente. El obispo latino de Eger consiguió que los sucesores tuviesen que jurarle sumisión a él, convirtiéndolos de vicarios apostólicos en meros vicarios suyos para los orientales unidos. El humillante cambio se hizo sentir más pesadamente aún cuando llegó a tener consecuencias en la práctica cotidiana, con auténtico sometimiento del clero oriental al latino. La reacción definitiva tardó en llegar, pero llegó al fin. El obispo ruteno Olsavsky se negó en rotundo a prestar el juramento de obediencia al obispo latino de Eger y reunió un sínodo que decidió dirigirse a la emperatriz María Teresa para que los amparase. Fue ella la que, ejerciendo los derechos que entonces le correspondían, erigió, por fin, la diócesis rutena unida de Mucachevo y la dotó debidamente. El papa Clemente XIII se negó a confirmar la existencia de esa diócesis. Su sucesor, Clemente XIV, tras nuevas instancias de María Teresa, dio su consentimiento en septiembre de 1771. La sede fue trasladada a Uzhorod (Ucrania) y allí continúa en la actualidad.

2.2. Rumanía

En la Edad Media, las tres regiones rumanas, Moldavia, Valaquia y Transilvania, se fueron estructurando en principados autónomos, siempre en lucha por su supervivencia, aunque siempre más o menos sometidas a soberanías ajenas, principalmente la turca, de la que no terminaron de liberarse totalmente hasta el siglo XIX.

Desde finales del siglo X o principios del XI, la iglesia rumana, por influencia principalmente de los búlgaros, había quedado plenamente

incluida en el ámbito de la iglesia bizantina y había adoptado el eslavoy y el alfabeto cirílico como oficiales y exclusivos de su lengua litúrgica, uso que se mantuvo hasta el siglo XVII, en el que se volvió poco a poco a la lengua rumana (siempre utilizada por el pueblo llano), aunque escrita todavía con caracteres cirílicos hasta los primeros años del siglo XX.

Esta adscripción del cristianismo rumano al ámbito eclesiástico bizantino tuvo, entre otras consecuencias, la de su rotura de comunión con la iglesia romana, siguiendo las pautas señaladas por la sede patriarcal de Constantinopla, de la que dependía en última instancia.

Tanto la Moldavia como la Valaquia lucharon y lograron una cierta autonomía bajo el poder turco. Los rumanos de la Transilvania vivieron en circunstancias diferentes. A finales del siglo X, los húngaros comenzaron a ocupar la región, y en el siglo XIII dominaban ya toda la Transilvania, que quedó convertida en un principado autónomo bajo el dominio húngaro y con príncipes húngaros. Los húngaros introdujeron en la región a otros grupos étnicos como colonizadores de las zonas más despobladas: los *székely* o *secui* (conocidos como *sículos*), pueblo de lengua húngara establecidos en el sureste de Transilvania principalmente como defensores de la frontera; y los *sasi* o sajones, procedentes de Flandes primero y de Sajonia después, que se establecieron en una ancha faja al sur, junto a los Cárpatos meridionales o «Alpes de Transilvania».

Las diferencias de raza, cultura y religión relegaron a los rumanos de la región, pueblo principalmente de agricultores y pastores, a una situación de meros tolerados en el conjunto del principado autónomo húngaro, sin que se les reconocieran los derechos políticos, sociales, culturales y religiosos de que gozaban las otras etnias. El calvinismo consiguió una gran difusión entre los húngaros de la Transilvania y el luteranismo entre los *sajones*. Excluida la rumana, cuatro fueron las confesiones religiosas que obtuvieron el reconocimiento oficial: la calvinista, la luterana, la católica y la *socimiana* o unitaria, una nueva confesión nacida en el siglo XVI, especie de neoarrianismo que negaba la Trinidad y que gozó de un buen arraigo en este principado húngaro.

En 1526 los turcos vencieron a los húngaros en la batalla de Mohács y en 1541 entraron en Buda. A partir de entonces, la Transilvania húngara quedó convertida en un principado bajo protectorado turco, sometida a pago de tributo. La guerra de 1683-1699 puso fin al dominio turco en la región, que quedó incorporada al Imperio austriaco.

La iglesia rumana de Transilvania, no obstante la fuerte opresión ejercida sobre ella, logró mantener su organización jerárquica con un metropolitano en la sede principal de Alba Julia, del que hay noticias desde la segunda mitad del siglo XVI. Desde el principado de Gabriel Bethlen (1613-1629), el metropolitano rumano quedó humillantemente sometido a la obediencia del superintendente (el obispo) calvinista. El príncipe Jorge Rákóczy I (1630-1648) hizo imprimir un *Catecismo calvinista* cuyo uso impuso como obligatorio para todos sus súbditos. Cuando en 1687 las tropas austriacas ocuparon la Transilvania, era metropolitano Barlaam, un decidido luchador por la mejora de las condiciones de vida de los muchos sacerdotes rumanos que se veían obligados a ejercer su ministerio en medio de una gran pobreza. A la muerte de Barlaam, acaecida en 1692, le sucedió como metropolitano Teófilo (1692-1697). Con él comienza un movimiento de acercamiento de la iglesia rumana de Transilvania a la iglesia de Roma que culminará con la unión de Alba Julia.

El jesuita húngaro Ladislao Baranyi, capellán militar y párroco latino en Alba Julia, entró en contacto con el metropolitano Teófilo y le animó a dar los pasos convenientes para lograr la unión. Tras unas reflexiones que se prolongaron durante cinco años, un sínodo celebrado en Alba Julia en 1697 decidió unirse a Roma en las siguientes condiciones: la iglesia rumana de Transilvania aceptaba para siempre los cuatro puntos doctrinales de Florencia, pero nunca sería obligada a más; todos sus clérigos, cantores y sacristanes gozarán de los mismos privilegios, exenciones e inmunidades de que gozaban los clérigos de la iglesia católica latina; los seglares rumanos unidos podrán ocupar todos los puestos que podían ocupar los seglares de las otras naciones reconocidas, y sus hijos serán admitidos en las escuelas latinas y participarán de las mismas ayudas económicas; al arzobispo de la iglesia rumana se le proveerá de los medios materiales necesarios; los unidos dejarán de ser tratados como meramente tolerados y pasarán a serlo como verdaderos hijos de la misma patria.

La mera enumeración de sus aspiraciones deja bien claro cómo en la unión con Roma veían también la única posibilidad de adquirir sus propios derechos como pueblo y como iglesia. No concebían la unión como una absorción o una asimilación a la iglesia latina, es más, encontraban en ella una manera de reavivar y fortalecer su fe y su tradición ortodoxa, quebrantada por la acción prepotente de los protestantes y sus impuestas innovaciones canónicas. Tuvieron buen

cuidado de desarrollar este aspecto minuciosamente en los siguientes puntos: en ningún caso se pretenderá ir cambiando su rito y su disciplina para asemejarlo al rito de la iglesia latina; no se cambiará el antiguo calendario (juliano) por el nuevo (gregoriano) mientras los rumanos no unidos de Transilvania mantengan el antiguo; los unidos tendrán el derecho de construir iglesias de su rito en todo el territorio; los unidos que no sean suficientemente numerosos o no tengan párroco no serán obligados a recibir los sacramentos de párrocos latinos, sino que podrán llamar a un sacerdote de su rito; en sus procesos judiciales se procederá no según el derecho canónico latino, sino según los cánones y disciplina de la iglesia bizantina.

La unión deseada necesitaba la aprobación por parte de la corte de Viena. No sin múltiples dificultades, llegó esa aprobación. Los calvinistas no la aceptaron e intentaron deponer al metropolitano en 1697. No lo consiguieron, pero Teófilo murió en ese mismo año. Su sucesor, Atanasio Anghel, recibió su consagración episcopal en Bucarest de manos del metropolitano de la Valaquia, como lo habían hecho todos sus antecesores. Allí le entregaron unas instrucciones dirigidas a defender la fe de su iglesia contra las doctrinas calvinistas. De vuelta a Alba Julia, Atanasio solicitó del emperador austriaco su confirmación. Fue aceptado por la corte de Viena, pero en términos tan ambiguos e imprecisos, que nada quedaba aclarado sobre la unión ya acordada en tiempos de su antecesor.

Atanasio dio el paso decisivo en un nuevo sínodo reunido en Alba Julia en 1698 que promulgó un decreto de unión (*Manifiesto de Unión*)⁴, firmado por él y por 36 protopopes, más sacerdotes y seglares de diversas comunidades. A esta declaración oficial de la unión con Roma sigue un *postscriptum* en el que se hacen constar las mismas exigencias de respeto a sus ritos y costumbres que ya hemos visto en los anteriores procesos de unión. Por supuesto que la Dieta que gobernaba en Transilvania la rechazó de lleno. La única posibilidad de que ésta tuviese efecto era la aprobación clara y efectiva por parte del emperador, aprobación que no llegó, a pesar de las diligencias llevadas a cabo con ese fin por parte del metropolitano Atanasio y de su valedor, el padre Ladislao Baranyi. Un nuevo sínodo general en el mes de septiembre de 1700 confirmó la unión, basada en los cuatro puntos de Florencia y bajo la misma condición expresa de no verse obligados a cambiar nada en su rito y disciplina

4. Apéndice documental, 2.1.

que no fuese contrario a la fe o la moral católica. Se tomaron además una serie de determinaciones tendentes al reforzamiento de la jerarquía y de la vida eclesiástica en general. Entre estas disposiciones cabe destacar la que impone el uso del rumano en la liturgia y la predicación. Esta vez firmaron, además de Atanasio, 54 protopopes y 1.563 eclesiásticos pertenecientes a los 54 distritos.

Para que los pasos dados tuviesen efecto, Atanasio solicitó con insistencia que se le permitiera ir personalmente a Viena. Por fin le llegó el permiso. Llegó a Viena el 5 de febrero de 1701 y muy pronto se encontró con la sorpresa de verse sometido a un exhaustivo proceso inquisitorial. El arzobispo de la sede primacial de Esztergom (Hungría), cardenal Leopoldo Carlos von Kollonich, había ido recibiendo desde Transilvania diversas quejas y acusaciones contra Atanasio. Pero, lo que era peor, el mismo cardenal Kollonich dudaba de que Atanasio hubiese sido consagrado obispo válidamente, porque dudaba de la validez de las acciones de los obispos orientales en general. Con respecto a la unión, la mentalidad del cardenal húngaro no era, ni mucho menos, la del concilio florentino. Su ideal, por el contrario, era conseguir la mayor asimilación posible de la iglesia oriental a la occidental. Admitió finalmente a Atanasio, pero bajo la condición, para ser confirmado obispo de Alba Julia, de que aceptase tener junto a él para siempre como consejero a un teólogo latino. Aceptaba también el cardenal la unión, pero con nuevas exigencias. No se apelaba ya al concilio florentino, sino al tridentino, y se sometía al obispo de Alba Julia a la jurisdicción del primado latino de Hungría. Pensaba más en sometimiento que en unión.

Todavía le quedaban a Atanasio peores humillaciones que sufrir. El cardenal húngaro decidió que era necesario volver a ordenarlo. Sin esperar la respuesta de Roma a su consulta, lo reordenó *sub conditione* de presbítero y de obispo en marzo de 1701. Le obligó además a firmar una declaración, un documento de dieciséis artículos, que revelan la gran desconfianza que albergaban hacia los orientales el cardenal Kollonich y sus consejeros. En él se obliga al firmante a dar por buenas las dudas de Kollonich sobre la validez de las ordenaciones de los obispos orientales, y a solicitar, por seguridad, su propia reordenación. En el documento Atanasio se confiesa ignorante e inexperto y acepta de buen grado el consejo del presbítero romano-católico que le imponen, sin cuya presencia no podrá ejercer prácticamente ninguno de sus oficios como jefe de la iglesia rumana unida. Admite también su absoluta sumisión al arzobispo de Esztergom (Bârlea, 1963, 408-411).

Tras la firma de este documento pudo volver Atanasio a Alba Julia, en Transilvania. Llevaba consigo el llamado «segundo Diploma de Leopoldo», de marzo de 1701, en el que se concedía a los orientales unidos las mismas inmunidades que a los católicos latinos y se nombraba por primera vez la «nación valaca», situándola al mismo nivel de reconocimiento que las otras cuatro naciones. Se había logrado, por fin, la aprobación de la unión con Roma y el reconocimiento de los derechos del pueblo rumano transilvano, que la Dieta no reconoció. Para los rumanos que habían abrazado la unión de su iglesia con la romana, lo sucedido en Viena fue causa de decepción en muchos y de deserción en otros. Para los rumanos no unidos, lo fue de indignación.

El obispo unido Inocencio Micu Klein (1732-1751) fue un auténtico jefe espiritual y político de los rumanos transilvanos. En 1737 trasladó la sede episcopal a Blaj. En su época fueron numerosas las deserciones de unidos, producto de la campaña antiunionista desarrollada por un monje serbio ortodoxo, Besarion Sarai (1744), que obtuvo grandes éxitos para su causa en el sur de Transilvania. Micu Klein fue acusado como culpable de las defecciones, tuvo que comparecer en Viena ante la emperatriz María Teresa y retirarse después a Roma, donde murió en 1768. Su sucesor, Pedro Pablo Aron (1752-1764), también tuvo que sufrir abundantes defecciones de unidos, atraídos por las predicaciones del monje Sofronio de la Cioara. Los opuestos a la unión llegaron a ser lo suficientemente numerosos como para obligar a la emperatriz María Teresa a permitir la instalación en Alba Julia, en 1761, de un obispo de la iglesia rumana no unida.

Culturalmente, la unión con Roma tuvo consecuencias importantes. El renovado contacto con el mundo occidental despertó la conciencia de la latinidad rumana y produjo un creciente interés por su cultura. La ciudad de Blaj se convirtió en importante centro cultural a partir de las famosas *Escuelas de Ardeal*. En ellas hubo destacados intelectuales dedicados a estudios principalmente históricos y lingüísticos que abrieron nuevos caminos y fomentaron el fortalecimiento de la unidad de los rumanos como pueblo. Fueron los rumanos unidos los primeros en abandonar el alfabeto cirílico en los libros religiosos y litúrgicos. Este renacimiento cultural repercutió también decisivamente en movimientos políticos que a partir del siglo XIX fueron conduciendo a la consecución de la unión política de las tres grandes regiones y de la plena independencia de Rumanía.

A pesar de las graves dificultades como hubo de superar, la iglesia rumana de rito oriental unida a Roma logró consolidarse y perseverar hasta nuestros días, conservando en lo fundamental su rito y sus costumbres, por lo que, entre otras cosas, sus sacerdotes no están afectados por la ley latina del celibato, como no lo están tampoco los rutenos. La ley del celibato obligatorio, contra lo que algunos equivocadamente afirman, no es una ley de la iglesia católica. Lo es solamente de la iglesia católica latina y de alguna que otra de las iglesias orientales unidas, latinizadas en este particular.

Por fin, desde 1853 los unidos transilvanos tuvieron un metropolitano propio no dependiente de Esztergom. En la actualidad, la iglesia rumana unida, llamada también greco-católica, está jerárquicamente organizada en cinco diócesis (eparquías): la archidiócesis del metropolitano, con sede en Blaj, y las sedes episcopales de Oradea, Cluj-Gherla, Lugoj y Maramures.

3. BAJO EL DOMINIO DE PORTUGAL

3.1. *En el Malabar*

El 20 de mayo de 1498 llegaba Vasco de Gama a la costa sur occidental del subcontinente indio, el Malabar, región que corresponde fundamentalmente al actual estado indio de Kerala, uno de los más grandes productores de especias.

Entre los habitantes del Malabar los portugueses se encontraron con un importante grupo de la población autóctona que era cristiana. Algo debió de sorprenderles, pero no en exceso, porque desde tiempos muy anteriores corría por Europa una vaga noticia sobre la existencia en el desconocido oriente de un reino cristiano, que la leyenda había bautizado como «el reino del preste Juan». Aunque los difusos conocimientos geográficos de entonces permitieron en ciertas épocas situarlo también en Etiopía, no cabe duda de que la vaga noticia tenía su fundamento lejano en un hecho real e histórico: la extraordinaria expansión misionera de la iglesia siro-oriental «nestoriana», que había logrado alcanzar durante los siglos de nuestro Medievo las más lejanas regiones del Oriente, estableciendo abundantes sedes episcopales en el Asia central, en China y en Mongolia.

Desde el siglo VI hay ya constancia documental de que también en el Malabar la iglesia siro-oriental había logrado establecerse dando lugar al nacimiento y desarrollo de la iglesia siro-malabar. Esta

iglesia indígena siguió durante siglos bajo la tutela de la iglesia siro-oriental y era el patriarca o *catholicos* de esta iglesia quien les enviaba sus obispos. Aunque la lengua de los malabares era el malayalam, la liturgia la siguieron celebrando en sirio, tal como la recibieron de su iglesia madre. Junto al obispo sirio venido del extranjero existía el «archidiácono» o arcediano indígena, con amplias atribuciones para el gobierno eclesiástico de la diócesis.

La jerarquía siro-oriental, incluida la malabar, no se consideraba bajo la autoridad primada de la iglesia de Roma, pero en sus libros y en su tradición se conservaba la memoria de la especial importancia de la sede romana en el concierto de la comunión eclesial. Por eso, el primer contacto entre cristianos malabares y portugueses (1503) fue fácil y amistoso. Ni los unos ni los otros tuvieron dificultad en considerarse hermanos en la fe. Ambas partes se percataron también de que la hermandad en el cristianismo podría serles útil además para sus intereses comerciales y políticos.

Las relaciones entre cristianos occidentales y cristianos siro-malabares entraron fatalmente por mal camino desde el momento en que la iglesia del *Padroado* portugués se afianzó y organizó en la India y afluyeron en gran número misioneros de varias órdenes religiosas occidentales.

Los portugueses llegaban a la costa suroeste de la India no sólo como comerciantes, sino como propagadores de la Iglesia. Aunque el comienzo de su aventura había tenido lugar en una región donde estaba implantada la iglesia siro-malabar, muy pronto el centro de sus operaciones políticas y religiosas se desplazó bastante más al norte, donde la población cristiana no existía. Desde 1530 Goa fue la ciudad clave del poderío portugués en la India y en todo el Oriente. En 1557 el papa Paulo IV concedió a Goa la categoría de sede metropolitana. No muchos años después su arzobispo recibirá el título de primado de toda la India.

El proyecto religioso de los portugueses, tanto de las católicas autoridades civiles como de los numerosos eclesiásticos que pronto comenzaron a afluir, era implantar en la India, y en cualquier otra región a la que llegasen, la iglesia católica en su versión latina occidental, la única versión que entonces creían auténtica. En su proyecto no tenía fácil cabida la coexistencia de estructuras, ritos y costumbres ajenas a las romanas ni, mucho menos, formulaciones doctrinales diversas de las habituales en la teología occidental. Rápida y tenazmente se sucedieron varias actuaciones dirigidas al sometimiento de los siro-malabares al *Padroado* portugués y a su modo

de entender el cristianismo en todos los aspectos, actuaciones casi todas ellas que para los siro-malabares no eran sino agravios y atropellos a su propio ser.

Las más graves dificultades surgieron con la jerarquía eclesiástica siro-malabar, por más que ésta hubiese aceptado el primado del papa. En 1556 llegaba a Goa, camino del Malabar, el obispo sirio Mar José. Venía enviado, como siempre se había hecho, por el patriarca siro-oriental, que en estos años, por cierto, estaba en plena comunión con Roma, como veremos más adelante. Traía cartas de recomendación del papa. Sin embargo, fue retenido en Goa por la Inquisición portuguesa durante año y medio. Durante el tiempo de retención le enseñaron a leer el latín y le instruyeron en la misa latina y en las ceremonias de los obispos latinos. El superior del convento en que se hallaba recluido le recomendó que renunciase a su destino en el Malabar, porque allí, según él, el que mandaba era el arzobispo de Goa. Ante tanto impedimento, Mar José llegó a pensar en volverse a su tierra, no sin pasar antes por Portugal para informar debidamente. Bastaron estos pensamientos para que el gobernador le permitiese por fin, en 1557, continuar viaje hacia su destino. Llegó Mar José al Malabar y recorrió toda la región durante dos años y medio, realizando una amplia labor pastoral y organizativa. Pero no mucho después es puesto de nuevo en cuarentena por la Inquisición y enviado a Portugal. La causa de estas nuevas dificultades parece que hay que buscarla en el empeño con que Mar José pretendía proteger su rito contra los insistentes intentos de latinización. Además, quería seguir manteniéndose dependiente de su auténtico superior jerárquico, que era el patriarca siro-oriental. En Lisboa se reconoció la rectitud de su doctrina y de su comportamiento y se le permitió la vuelta al Malabar.

Los cristianos siro-malabares, que con su ausencia habían quedado privados de obispo, habían acudido al patriarca de Mosul para que les enviara uno. Así lo hizo el patriarca Abdicho. El enviado fue Mar Abraham, quien tuvo la habilidad suficiente para esquivar a los portugueses y llegar dando un rodeo hasta sus fieles siro-malabares. El conflicto surgió al volver Mar José. Fue entonces cuando los portugueses consiguieron poner mano sobre Mar Abraham y hacer con él lo que habían hecho con Mar José, enviarlo a Portugal. Mar Abraham, sin embargo, logró escapar en Mozambique y viajar largamente hasta llegar a su patriarca. Siguiendo el consejo de éste, Mar Abraham viajó a Roma. De nuevo, en Roma corrigieron la plana a los de Goa. Pío IV le hizo recibir de nuevo las órdenes *ad cautelam*, pero lo

envió para el Malabar con una carta (1565) llena de elogios para su persona, y con órdenes para las autoridades eclesiásticas de Goa de no poner impedimento a cuanto dispusiera para los cristianos siro-malabares el patriarca siro-oriental Mar Abdicho.

Mar Abraham estaba de vuelta en Goa en 1568. Allí no aceptaron los documentos que traía, y lo recluyeron en un convento de los dominicos. Pero las circunstancias habían convertido a Mar Abraham en un experto en fugas. Huyó y llegó al Malabar, donde fue recibido por el pueblo con gran alegría. Escarmentado, el arzobispo de los siro-malabares se adentró por la zona montañosa de la región en la que se concentraban sus fieles y a donde los portugueses no extendían su dominio. A su llegada no existía ya conflicto con Mar José, porque éste había sido arrestado de nuevo por la Inquisición en 1567 y enviado a Lisboa y a Roma, donde reconocieron otra vez su buena doctrina y su piedad, lo que le sirvió al menos para morir tranquilo en Roma en 1569.

Cuando en 1575 se convocó en Goa el segundo sínodo provincial de los portugueses, lo invitaron a participar en él, invitación que, dada sus experiencias, se guardó muy bien de aceptar. En cambio, accediendo a la petición que le había hecho el papa Gregorio XIII, Mar Abraham asistió al III sínodo de Goa reunido en 1585. Durante su estancia en Goa se hospedó con los jesuitas. Uno de éstos era el español Francisco Ros, nacido en Gerona y llegado a la India el año anterior. Especialmente dotado para las lenguas, aprovechó la presencia de Mar Abraham para aprender el siríaco, lo que le permitió muy pronto poder leer los libros litúrgicos siro-malabares con el objeto de examinar la doctrina contenida en ellos. El sínodo se ocupó fundamentalmente de poner en práctica las últimas disposiciones del concilio de Trento. En este su empeño, y sin capacidad para entender las legítimas diferencias propias de una iglesia oriental como era la de los siro-malabares, el sínodo dedicó la sesión III con sus diez capítulos a legislar sobre aquéllos. Especialmente significativo es el decreto VII, en el que se manda que se traduzcan al siríaco el misal, el breviario romano y buena parte del pontifical y del ritual, para que sean esos libros y no los suyos propios los que utilicen los siro-malabares en adelante. Para que el arzobispo Mar Abraham superase sus pocos conocimientos «en las cosas de la iglesia latina», en el decreto VIII se disponía que le acompañase siempre en el Malabar una persona religiosa como consejero. En el capítulo X se le ordenaba que no recibiese a ningún obispo en su territorio que no hubiese presentado antes al arzobispo de Goa las credenciales del papa o del pa-

triarca siro-oriental (Beltrami, 1993, 111). Los padres del sínodo creían haber averiguado que las ordenaciones hechas por el arzobispo en su rito eran inválidas y, en consecuencia le impusieron la obligación de volver a ordenar a todos sus clérigos siguiendo el rito latino. Se resistía el arzobispo a estas imposiciones, a la de introducir el latín entre los suyos y a la de establecer un seminario latino en su territorio. Todo esto enfadó de tal modo a los reunidos en el sínodo que «lo tuvieron por muy sospechoso en la fe y en estima de hereje y de cismático». Hasta tal punto llegó el enfado, que durante dos sesiones del sínodo estuvieron deliberando si lo volvían a detener. No se atrevieron a tanto, pero decidieron que en el mismo sínodo se le diese una reprehensión grave, de la que se encargó personalmente el arzobispo de Goa. El padre Valignano, presente en el sínodo y muy activo en él, a quien debemos estas noticias, termina su carta con estas palabras altamente significativas de la mentalidad reinante en el sínodo: «Y lo que todos aquí entendemos es que, hasta no gobernarse esta cristiandad por obispos latinos o que sepan latín y criarse en un seminario nuevos clérigos, ni se quitarán las grandes ignorancias que hay en esta cristiandad ni se les podrá dar buen remedio»⁵.

Es lógico que tras todo esto Mar Abraham se mostrase muy retraído con respecto a la iglesia latina. En correspondencia, las suspicacias y abierta hostilidad de los occidentales no hicieron sino aumentar. Los jesuitas escribieron a Roma con gravísimas acusaciones de herejía y de cisma contra Mar Abraham, quien por motivos obvios se negó en 1592 a asistir al IV sínodo de Goa. Nada podían hacer contra él porque se hallaba en su territorio, donde no alcanzaba el poder portugués. Allí murió en 1597, dejando su iglesia en manos de su arcediano Jorge de Cristo. El arzobispo de Goa terminó reconociendo a éste, pero pretendió imponerle como ayudantes y consejeros a Francisco Ros y a otro jesuita. Jorge de Cristo se negó a aceptar tal imposición y reunió en Angamale una asamblea de sacerdotes y notables en la que todos se comprometieron con juramento a seguirle y a no aceptar cambios en sus tradiciones, a no tolerar que se pisotease la tradición de santo Tomás, y a no admitir a ningún obispo que no viniese enviado por su patriarca siro-oriental.

Desde 1595 el agustino portugués Alejo de Meneses era arzobispo de Goa. A finales de 1598 y durante varios meses de 1599 visitó el territorio de la iglesia malabar y ordenó por allí en rito latino a nuevos sacerdotes, contra la voluntad del arcediano siro-malabar Jorge de

Cristo. Reconciliado con éste, convocó un sínodo en Diamper (Udayamperur), que fue inaugurado el 20 de junio de 1599. Francisco Ros tuvo una parte muy activa. Se promulgaron numerosos cánones dedicados a cuestiones dogmáticas, a los sacramentos, a la organización de la diócesis siro-malabar y a la reforma de las costumbres. Muchas de las determinaciones estaban inspiradas en las del concilio de Trento y pretendían una revitalización y necesaria reforma de la vida cristiana. Pero el sínodo de Diamper ha pasado a la historia como un paso decisivo en el proceso de absorción y latinización de los siro-malabares. Las prescripciones del III sínodo de Goa sobre la utilización del ritual latino se impusieron de nuevo ahora y eficazmente, traduciendo al siríaco el ritual portugués de Braga. En la misa siro-oriental se introdujeron numerosas correcciones y se suprimió la conmemoración de su patriarca, la misa latina fue traducida al siríaco para que los sacerdotes siro-malabares la utilizaran en sus misas privadas, varias fiestas y prácticas litúrgicas romanas se introdujeron como obligatorias, el celibato se declaró obligatorio desde las primeras órdenes mayores, y a los sacerdotes ya casados se les prohibió ejercer su ministerio si no se separaban de sus esposas. Se impuso también el uso de las vestiduras litúrgicas occidentales.

Quizás el golpe más duro dado por el sínodo de Diamper a la iglesia siro-malabar fue cortar radicalmente su relación secular con el patriarcado de la iglesia siro-oriental y someterla al arzobispado de Goa. El golpe definitivo llegó muy poco después con la supresión total de los obispos orientales y su sustitución por obispos latinos. El primer obispo latino para los orientales malabares fue el jesuita español Francisco Ros, nombrado en 1599 y consagrado en Goa en 1601. La sede malabar de Angamale dejó de ser considerada como metropolitana y quedó reducida a la categoría de mera sede episcopal sufragánea de Goa y comprendida plenamente en el *Padroado* portugués. El descontento fue tan grande que, unos años después, el papa Paulo V restituyó a la sede su categoría metropolitana y la segregó del arzobispado de Goa (1608).

La sustitución del obispo siro-malabar por un obispo latino no llevaba consigo la supresión de la tradicional e importante institución del arcediano, que seguía siendo un malabar. Pero ya el primer obispo latino Francisco Ros, al reorganizar su iglesia, redujo casi a la nada sus funciones. Se siguió en consecuencia una confrontación con el arcediano y sus fieles, que creció con sus sucesores. La confrontación se convirtió en abierta rebelión bajo el episcopado del je-

5. Apéndice documental, 3.

suita Francisco García (1641-1659), siendo arcediano Tomás Parampil. En una localidad cercana a Cochin, Mattancherry, se reunieron en gran número los cristianos malabares el 3 de enero de 1653, y allí, ante una cruz de granito, la Koonan Kurisu (Cruz Coonan, la cruz inclinada) prestaron juramento de no obedecer a los jesuitas, a lo que poco después añadieron no obedecer al arzobispo latino Francisco García. Doce sacerdotes impusieron las manos al arcediano y lo proclamaron arzobispo con el nombre de Mar Tomás I. La rebelión trajo consigo la deserción de casi la totalidad de los cristianos siro-malabares. El papa Alejandro VII envió al Malabar a los religiosos carmelitas José Sebastiani y Jacinto San Vicente con la misión de recomponer la unión. Ambos actuaron con prudencia y sabiduría y consiguieron hacer volver a la unión con Roma a dos tercios de los que había seguido a Mar Tomás.

Cuando los holandeses vencieron a los portugueses y en 1663 expulsaron a todos los europeos, Sebastiani, ya obispo, ordenó obispo de Magara y vicario apostólico de los malabares al malabar Alejandro Parampil, que no tuvo sucesor de su nación, pues, tras él, volvieron los obispos latinos.

La iglesia siro-malabar absorbida por la latina se mantendrá privada de obispos de su rito hasta finales del siglo XIX. El papa León XIII introdujo en 1887 vicarios generales para ellos, y en 1896 nombró tres obispos orientales. En 1923 Pío XI erigió una sede metropolitana (Ernakulam) y tres sedes sufragáneas (Trichur, Changanacherry y Kottayam), todas ellas de rito siro-malabar y con obispos autóctonos. Así nació, por fin, una iglesia siro-malabar unida a Roma, que ha tenido a partir de entonces un florecimiento y un desarrollo espectaculares, con multiplicación de circunscripciones eclesiásticas y obispados y hasta excedentes de vocaciones sacerdotales.

3.2. Etiopía

Desde tiempos muy remotos hasta mediados del siglo XX se ha conservado la práctica de que los obispos de Etiopía no sean autóctonos, sino que sean enviados desde la capital egipcia. Esta dependencia jerárquica explica que la iglesia etíope quedase encuadrada, como la iglesia copta o egipcia, entre las llamadas iglesias «monofisitas», es decir, entre aquellas que no aceptaron las definiciones cristológicas del concilio de Calcedonia.

Hubo incursiones esporádicas en Etiopía de misioneros dominicos en el siglo XIV. Ya desde principios de ese siglo se tenía en Occi-

dente alguna vaga noticia de aquellas tierras lejanas y perdidas, que terminaron identificándose con las del *preste Juan*, ese legendario gran emperador cristiano del Oriente, con el que se pretendía alcanzar una alianza contra los enemigos de la fe cristiana, amenazada por el islam desde varios flancos. Pero el primer contacto eclesiástico importante tuvo lugar en el concilio de Florencia, donde unos delegados etíopes firmaron la unión con Roma (1441), aunque sin efecto práctico ninguno. El compromiso adquirido por los delegados ni siquiera llegó a conocerse en Etiopía.

Mayores consecuencias tuvieron las diligencias puestas en marcha por el rey de Portugal Juan II, movido por el mismo deseo ya citado de alianza contra el islam. Su primera embajada a Etiopía no tuvo un éxito inmediato. Continuaron los contactos entre el rey etíope Labna Dengel (David II, 1508-1540) y el rey Manuel de Portugal para una alianza contra el turco. En la embajada portuguesa que llegó a Etiopía en 1520 iba como capellán de la expedición el sacerdote Francisco Alvares y un médico llamado Juan Bermudes. El primero realizó una eficaz labor de persuasión con el rey Labna Dengel. Francisco Alvares partió para Roma en 1526 con el encargo de presentar ante el papa una carta del rey de Etiopía, en la que reconocía su primado en la iglesia universal. La entrega de la carta a Clemente VII no pudo realizarse hasta 1535. Mientras tanto, Labna Dengel, apremiado por la invasión islámica de gran parte de su territorio, había enviado otra nueva legación, esta vez confiada al mencionado médico Juan Bermudes. Este peculiar personaje comunicó al papa Paulo III el deseo del rey etíope de que el sumo pontífice romano le enviara un obispo o patriarca y, sin esperar respuesta, se volvió a Etiopía, donde hizo creer que él había sido el elegido por el papa para ese oficio. Terminó enfrentándose con el sucesor de Labna Dengel, Galawdewos (Asnaf-Sagad o Claudio), y fue expulsado de Etiopía.

Galawdewos (Claudio), en 1545, envió un monje al rey portugués Juan III para que obtuviese de él un patriarca aprobado por Roma, tal como lo había pedido su padre y antecesor. La Compañía de Jesús se hallaba entonces en los comienzos de su existencia. Su fundador, Ignacio de Loyola, acogió primero con dudas y después con entusiasmo la petición que Juan III le hacía en 1546 de enviar a Etiopía a un jesuita que fuese el patriarca solicitado por el emperador etíope. Pero el rey portugués dio largas al asunto. Por fin, en 1553 volvió a dirigirse a Ignacio con la misma petición. Los escogidos fueron el jesuita portugués Juan Nunes Barreto para patriarca y

los padres Andrés de Oviedo, español, y Melchor Carneiro, portugués, para obispos sucesores. Aceptados los nombramientos, Ignacio escribió en febrero de 1555 una larga instrucción dirigida a los expedicionarios, llena de sabios consejos sobre cómo deberían actuar en su delicada misión en Etiopía. Pero en ella puede apreciarse también hasta qué punto la idea de la uniformidad en la latinización había arraigado en el Occidente. Para Ignacio la uniformidad era el ideal, aunque recomienda prudencia y paciencia en los métodos para conseguirla⁶.

Nunes Barreto presentó ante el papa varias dudas. El mero planteamiento de algunas de ellas nos revela su mentalidad latinizante. La primera de las dudas era si se les había de tolerar que siguiesen usando su rito oriental; la segunda, si se debían tolerar las ceremonias de sus sacramentos, diversas de las latinas; la octava, si se podía tolerar que sus sacerdotes siguieran siendo casados, como lo eran de acuerdo con su tradición⁷.

Nunes Barreto no consiguió llegar a Etiopía. Murió en Goa el 22 de diciembre de 1562. Su obispo sucesor, el español Andrés de Oviedo, sí alcanzó por fin tierras de Etiopía en 1557 y allí permaneció hasta su muerte. Poco pudo hacer, porque Minas (1559-1563), hermano y sucesor de Claudio, fue contrario al trato con los occidentales. Encarceló a Oviedo y prohibió a los jesuitas toda actividad religiosa, desterrándolos finalmente a una zona fronteriza, donde sólo pudieron dedicarse a una acción apostólica en favor exclusivamente de los portugueses residentes en la región. Allí, en Fremona, murió Oviedo en 1577.

El jesuita español Pedro Páez, nacido en Olmeda en 1564, supone un paréntesis digno de consideración en toda esta operación político-religiosa protagonizada por los reyes de Portugal y algunos de los emperadores de Etiopía. Fue designado en 1589 para reanudar la misión de Etiopía. En su travesía desde Goa hacia Etiopía fue hecho prisionero por los musulmanes, sometido a cárcel y esclavitud durante cinco años, con un suplemento de meses en galeras, hasta que fue rescatado por mil ducados y pudo volver a Goa en 1596. No logró partir para Etiopía hasta 1603. Desde 1603 hasta 1622, en que murió, se dedicó a la profundización en el conocimiento de las lenguas y costumbres del país. Con su sere-

6. Apéndice documental, 4.

7. MHSI 36 [Monlgn. ser. 1.ª, tomo VIII], Madrid, 1909, Apéndice 2, pp. 703-704).

na actitud supo ganarse la benevolencia de tres sucesivos emperadores etíopes. Ante ellos mantuvo discusiones teológicas con los monjes que convencieron a los susodichos emperadores, inclinándolos a la unión con Roma. Sobre todo el tercero, Sagad III o Seltán Sagad (Susenyos). Fue con Susenyos (1607-1632), y por la acción de Páez, con el que se logró lo que tanto se había buscado con acuerdos y envíos de patriarcas. Bajo el reinado de Susenyos se multiplicaron las iglesias, las adhesiones al catolicismo y hasta la abjuración oficial del «monofisismo» por parte del emperador, que recibió la comunión de manos de Páez el mismo año de la muerte de éste.

El emperador Susenyos proclamó públicamente su adhesión a Roma en 1624. Al año siguiente llegaba a Etiopía un patriarca occidental, el jesuita portugués Alfonso Mendes. A él se debe la ruina total de todo cuanto humildemente había conseguido Páez. Mendes pretendió llevar a extremos inusitados la latinización de la cristianidad etíope. Dispuso que los fieles fuesen rebautizados, los clérigos reordenados y sometidos a la ley latina del celibato, las iglesias consagradas de nuevo, los ayunos y las fiestas tradicionales sustituidas por las romanas, la comunión impartida bajo una sola especie. En una palabra, quería hacer tabla rasa de la iglesia etiópica para implantar allí la latina. El emperador Susenyos se mantuvo fiel a Roma e incluso empleó la violencia para imponer las nuevas disposiciones. El resultado fue una serie de sangrientas revueltas, que terminaron obligando a Susenyos a ceder, dando a sus súbditos libertad de seguir su cristianismo tradicional (1632). Su hijo y sucesor Fasilidas se encargó de acabar con aquella situación: expulsó de Etiopía a los jesuitas en 1648 y recibió un *abuna* procedente de Egipto, de acuerdo con la secular tradición de la iglesia etiópica. Sometió a cruel persecución a los católicos y selló prácticamente para siglos el fracaso definitivo de la obra tan torpemente emprendida por Mendes.

Sólo a finales del siglo XIX y principios del XX, nuevos misioneros lograrán atraer a la iglesia católica a suficientes fieles y clero como para llegar a constituir finalmente una iglesia etíope unida a Roma, que desde 1961 cuenta con una sede metropolitana en Adis Abeba y dos diócesis sufragáneas en Asmara y Adigrat, más otras dos diócesis en Eritrea erigidas en 1995, como consecuencia de la independencia de esta nación, alcanzada dos años antes.

4.1. *Los coptos*

Los ejércitos del islam invadieron Egipto en el 640 y dos años después, con la capitulación de Alejandría, se hicieron dueños del país. Aunque el árabe fue desde el siglo VIII la lengua oficial del país, el copto siguió siendo la lengua del pueblo. En franca decadencia a finales del siglo XI, quedó casi totalmente desplazado en el siglo XV por el árabe, para terminar refugiándose casi exclusivamente en la liturgia cristiana. Fue la iglesia copta, con su doctrina, su liturgia y sus prácticas religiosas, la que salvó y mantuvo la identidad del pueblo copto.

En la época que ahora nos ocupa, la situación de esta iglesia era de pobreza y depresión. Cuando se concluían en el concilio de Florencia varias uniones de iglesias orientales con la de Roma era patriarca copto Juan XI (1428-1453). El patriarca respondió a la invitación del papa Eugenio IV y envió una delegación al concilio, que el 4 de febrero de 1442 firmó el acta de unión. Como en otros casos semejantes, todo quedó reducido a un mero acto protocolario sin efectos prácticos. Siguió una larga temporada sin relaciones entre la iglesia romana y la copta, hasta que el patriarca copto Gabriel VII envió un mensaje a Roma a finales de 1557. Pío IV le respondió con una embajada para llegar a concluir la unión. A la cabeza de la misión pontificia iba el jesuita español Cristóbal Rodríguez. Le acompañaba un jesuita italiano, Juan Bautista Eliano, judío de familia, convertido al cristianismo a los 21 años de edad, conocedor del hebreo y el árabe y del ambiente del Egipto dominado por el islam, en el que había vivido varios años. La misión se desarrolló entre los años 1561 y 1563. El padre Laínez, sucesor de Ignacio en el gobierno de la Compañía de Jesús, entregó a los miembros de la misión unos *Recuerdos* sobre la manera de comportarse en su trato con el patriarca copto y sus colaboradores. En ellos les decía expresamente que no discutiesen sobre la variedad de los ritos no condenados por la sede apostólica, «porque la iglesia oriental tiene muchos ritos diversos de los de la occidental, y todos son buenos y usados por los santos»⁸. De hecho, en este particular no parece que surgieran dificultades. Sí las hubo en las discusiones doctrinales, y la misión terminó en fracaso.

Juan Bautista Eliano tuvo ocasión de volver a El Cairo en 1582, enviado esta vez con otro compañero, el teólogo padre Francisco Sasso, por el papa Gregorio XIII. Era un nuevo intento de negociar la unión de la iglesia copta, regida ahora por el patriarca Juan XIV (1571-1583), del que habían llegado noticias sobre su buena disposición. También en esta ocasión queda claro que se buscaba una unión en la que «no se pretendía innovar cosa alguna de los ritos y costumbres de ellos, sino deseando que la pureza de la fe católica fuese una y la misma». De nuevo las discusiones teológicas ofrecieron dificultad. Sobre todo las que versaban sobre una o dos naturalezas en Cristo. Sin embargo, los legados habían advertido bien que, aunque los coptos se negaban a hablar de dos naturalezas en Cristo, de hecho, con otras palabras, era eso lo que defendían. Las conversaciones se hallaban en punto muerto, pero la habilidad y flexibilidad esta vez de los enviados de Roma hicieron posible un acuerdo doctrinal, recogido en una confesión de fe (Buri, 1931, 146, 148), aceptada por los coptos, en la que se afirmaba la doctrina común a costa de renunciar por una y otra parte a fórmulas consagradas, que les hacían pensar en una diversidad que de hecho no existía. El acuerdo se alcanzó en la reunión celebrada el 1 de febrero de 1584, conocida con el nombre de «sínodo de Menfis». Pero la alegría por el buen resultado de la misión duró poco. En Roma, la confesión de fe propuesta no fue admitida por los teólogos romanos, aferrados a la literalidad de las fórmulas tradicionales. La unión se deshizo antes de ser plenamente ratificada por ninguna de las dos partes.

No cesaron los intentos de los papas por restablecerla. Lo intentó, sin tacto y sin éxito, Sixto V en 1590. Clemente VIII volvió a intentarlo. Recordó a Gabriel VIII (1585-1602), en carta de 1592, que uno de sus antecesores había enviado legados al concilio de Florencia y le rogaba que lo imitara enviando legados a Roma para tratar de llegar a la concordia. Así lo hizo, y tras varias negociaciones y problemas de comunicación, la unión de ambas iglesias, ratificada previamente por los dos altos jerarcas, fue proclamada solemnemente el 25 de junio de 1597. El patriarca Gabriel VIII, que antes de serlo se había mostrado convencido enemigo de la unión, se convirtió ahora en su defensor y en su víctima, porque tuvo que sufrir los ataques y las intrigas de sus adversarios eclesiásticos y la persecución por parte del poder turco, por el que fue maltratado y extorsionado, lo que no le impidió seguir promulgando la unión por todo su territorio. Su sucesor, Marcos V (1602-1618), siguió primeramente su misma línea, pero un par de años después parece que la

8. MHSI 50 [LainMon. V], Madrid, 1915, pp. 576-581.

abandonó, enfriándose definitivamente las relaciones entre ambas iglesias. Intrigas político-religiosas condujeron al bajá turco a deponer al patriarca Marcos, azotarlo y mandarlo al exilio. El sucesor impuesto por el bajá, el monje Cirilo, que no figura en la lista de patriarcas coptos, mantuvo efímeras relaciones con Roma. Aunque no existió nunca un acto explícito de ruptura, de hecho la unión dejó de existir.

También dejó de existir el propósito de unir iglesia con iglesia, como hasta ahora se había procurado por parte de las respectivas jerarquías. Se recurre al proselitismo, al trabajo personal de misioneros latinos enviados a Egipto para ganar adeptos. Franciscanos, capuchinos y jesuitas a lo largo del siglo XVII fueron logrando la formación de pequeñas comunidades de coptos convertidos a la fe católica. En 1739 se consiguió la conversión de un obispo copto de Jerusalén, Atanasio, que residía en El Cairo y era vicario general del patriarca, entonces Juan XVII. A él le concedió jurisdicción sobre todos los coptos católicos el papa Benedicto XIV. Pero algún tiempo después Atanasio volvió al seno de su iglesia. En 1761 un copto, Antonio Fulafil, fue nombrado arzobispo vicario apostólico de los coptos católicos por el papa Clemente XIII. La iglesia copta católica así formada se consolidó, y el papa León XIII estableció ya de forma definitiva un patriarcado copto católico en 1895.

4.2. *La unión con Roma de los siro-orientales*

La iglesia siro-oriental, separada de las demás iglesias por no admitir las determinaciones del concilio de Éfeso, tenía su sede central primeramente en Seleucia-Ctesifonte y más tarde en Bagdad (762), Mosul y otros lugares. Aunque, como hemos ya recordado, esta iglesia alcanzó una expansión misionera extraordinaria y un notable florecimiento, tras la conversión al islam de los príncipes mongoles y las conquistas de Tamerlán hacia el 1400 los cristianos siro-orientales quedaron reducidos a las regiones de Kirkuk, de Mosul y de los montes del Kurdistán.

El patriarca Simón (m. 1497) dispuso en 1450 que la dignidad y cargo de patriarca o *catholicos* fuese hereditaria, y por esta vía llegó a patriarca o *catholicos* en 1538 otro Simón, de la misma familia Bar Mama, que, según muchos testimonios históricos, dejaba bastante que desear como patriarca y como persona. El descontento por su comportamiento llevó a un importante sector de la iglesia siro-oriental a reunirse a principios de 1552 en Mosul para elegir un

nuevo patriarca que mereciese serlo. Estuvieron presentes en la reunión tres obispos, laicos notables, sacerdotes y monjes procedentes de todo el territorio nacional. La elección recayó sobre el monje Sulaqa. Todos estaban de acuerdo en las buenas cualidades y en la intachable conducta del elegido, pero no contaban con el concurso de un metropolitano, imprescindible para su consagración como patriarca. Tomaron entonces una resolución sorprendente: decidieron enviar al elegido a Roma, para que fuese allí reconocido y consagrado como cabeza de su iglesia, un paso que suponía inevitablemente reconocer el primado romano y renunciar a su postura teológica más o menos impregnada del nestorianismo condenado por el concilio de Éfeso del 431.

El primer problema, el del primado, no lo era tanto. En su tradición canónica estaban los cánones pseudonicones y en ellos la afirmación clara del primado del obispo de Roma. Quizá por esta misma razón ya en siglos anteriores algunos de sus patriarcas habían mantenido buenas relaciones con el papa. Mayor problema suponía la renuncia a algunos puntos de su tradición teológica; aunque las divergencias eran más de formulación que de contenido, su superación no era tarea fácil.

El nuevo elegido para patriarca llegó a Roma el 18 de noviembre de 1552. Fue consagrado obispo por el papa Julio III en abril del año siguiente y preconizado patriarca, tomando el nombre de Juan (Sulaqa). El 12 de noviembre de 1553 volvía a Diyarbakir, donde estableció su sede y desde donde desplegó una amplia labor de reorganización de la iglesia, entre otras cosas, ordenando a cinco nuevos obispos. Su labor fue intensa pero muy corta. Las intrigas de Simón Bar Mama consiguieron su encarcelamiento y su ejecución por parte de las autoridades turcas a principios del año 1555.

Su sucesor Abdicho (1555-1570) también fue confirmado patriarca por el papa en Roma, en 1562. Simón Dehna, tercer sucesor de Juan Sulaqa, trasladó su residencia habitual a Salma (Persia), fuera de las fronteras del imperio turco. Allí siguieron residiendo algunos de sus sucesores. Hasta 1670 consta que hacían todos profesión de fe católica, pero las relaciones con Roma se fueron enfriando. El patriarca Simón, que ejerció el patriarcado desde 1662, murió en 1700 ya separado de Roma, miembro de nuevo de la iglesia llamada «nestoriana». Parece una ironía de la historia que los actuales siro-orientales separados de Roma sean los descendientes directos de esta línea de patriarcas católicos, mientras que los actuales siro-orientales unidos con Roma, que son más numerosos que los separados,

provengan en cambio de la línea sucesoria de los patriarcas que no se unieron.

W. de Vries (1952, 247-248) indica como causa principal del enfriamiento de los unidos la dificultad que suponía para los siro-orientales el abandono necesario de las tendencias y doctrinas teológicas que habían constituido hasta la unión de 1552 el fondo de su tradición varias veces secular. También aduce el mismo autor la incomunicación causada por los frecuentes conflictos entre Turquía y Persia, e insinúa un último motivo que no debió de tener poca influencia: la actitud absorbente de los occidentales, tan inclinados en aquellos tiempos a considerar e imponer sus formulaciones teológicas, sus formas de organización eclesiástica y aun sus ritos litúrgicos y sus costumbres como las únicas válidas para todas las iglesias. Una carta del papa Pío IV (1565) al patriarca Abdicho deja bien clara una vez más esta mentalidad latinizante:

De hecho, por lo que se refiere a ceremonias y ritos, sería muy oportuno, incluso deseable, que también en eso os adaptaseis [a los romanos]; sin embargo, podremos tolerar que conservéis las costumbres y vuestros ritos antiguos en cuanto se pueden aprobar, con tal que en los sacramentos y en las otras prácticas pertenecientes a la fe, necesarios para la salvación, sigáis, como queda dicho, a la iglesia romana, madre y maestra de todos los fieles de Cristo.

A mediados del siglo XVIII los misioneros latinos seguían ejerciendo la misma presión. Lo reconoce explícitamente el papa Benedicto XIV (1740-1758) en su encíclica *Allatae sunt*, del 26 de julio de 1755. Benedicto XIV representa ya, en cierto modo, otro espíritu. Condena esta conducta y reitera las severas prescripciones de un decreto de la Congregación de Propaganda Fide, de 1702, aprobado y renovado posteriormente más de una vez⁹.

Un nuevo movimiento de unión con Roma se desarrolló en Diyarbakir, la antigua sede de Juan Sulaqa, a partir de 1667, impulsado por misioneros latinos capuchinos, que lograron persuadir a no pocos fieles y, sobre todo, al obispo «nestoriano» del lugar, llamado José. Éste, tras su conversión, se encontró enseguida con dos graves obstáculos: el patriarca «nestoriano» y las autoridades turcas. El patriarca «nestoriano» consiguió que José fuese encarcelado. Para su fortuna, en aquel régimen político todo se arreglaba con dinero, y

eso fue lo que le permitió recuperar la libertad y marchar a Roma en busca de ayuda económica con que restablecer en su patria la jerarquía caldea. No obtuvo lo que buscaba, pero a su vuelta a Diyarbakir sí pudo contar con el apoyo del vicario apostólico, que lo tenía en gran aprecio. Consiguió así, siempre con dinero, un reconocimiento oficial por parte de las autoridades turcas. Éstas fueron las que concedieron a José el rango de patriarca de los siro-orientales católicos.

Entre los sucesores de este primer patriarca caldeo de la nueva serie destaca José III (1713-1757), que consiguió incorporar a la iglesia católica a todos los cristianos de Diyarbakir e incluso a un buen número de los del mismo Mosul, centro principal de los nestorianos. Sin embargo, tampoco será ésta la línea directamente relacionada con los actuales patriarcas caldeos. Un patriarca nestoriano había consagrado obispo a un sobrino suyo llamado Juan Hormizdas. Éste se hizo católico y fue reconocido por Roma como arzobispo caldeo de Mosul. Su paso a la iglesia católica le costó el encarcelamiento y el exilio. Logró superar ambas contrariedades y volver a su patria. Nuevos problemas le condujeron esta vez a la suspensión *a divinis* por parte de Roma (1812). Obtuvo la reconciliación unos años después y terminó convirtiéndose en patriarca de todos los caldeos, nombrado por el papa Pío VIII en 1830, siendo entronizado en 1834. Murió en 1838 y de él derivan los actuales patriarcas siro-orientales unidos o caldeos. La sede patriarcal caldea de Mosul fue trasladada a Bagdad en 1950. En la actualidad hay cristianos siro-orientales católicos (caldeos) en Iraq (10 diócesis), Irán (4 diócesis), Siria, Líbano, Turquía, Israel, Egipto, Francia y Estados Unidos.

4.3. Los siro-occidentales o antioquenos

En Antioquía, en la iglesia siro-occidental, a partir del siglo VI terminó imponiéndose mayoritariamente el monofisismo. La iglesia mayoritaria de Siria, monofisita, es conocida también con el nombre de «jacobita», porque fue el monje y obispo monofisita Jacobo Baradai quien con su incansable actividad misionera y organizativa consolidó esta iglesia.

Algunos misioneros latinos establecieron esporádicos contactos con estos fieles durante los siglos XIII y XIV. Los contactos adquirieron por primera vez un carácter oficial cuando el papa Gregorio XIII envió en 1583 una legación a Siria con el objeto de confirmar la supuesta unión con Roma del patriarca siro-occidental. No están

9. Apéndice documental, 5.

nada claros los motivos que condujeron al envío de esta legación. Parece ser que la iniciativa correspondió a un patriarca siro-oriental dimisionario, Namatallah, que se había presentado en Roma unos años antes, y a su sucesor David, que había enviado sus propios legados, había prometido obediencia al papa y había sido confirmado por éste como patriarca. Sin embargo, toda esta serie de informaciones positivas no concuerdan con los hechos que tuvieron lugar cuando la legación romana llegó a su destino. El patriarca no los recibió, los legados consiguieron reunirse solamente con algunos de sus subalternos y terminaron volviéndose a Roma sin lograr confirmación alguna de la unión.

La primera unión efectiva se logrará en el siglo XVII, como consecuencia de la acción conjunta de tres factores tan heterogéneos como son los misioneros de varias órdenes religiosas latinas, el cónsul francés en Alepo y los bajás, cadíes y sultanes turcos.

Muy pocos años después de la creación de la Congregación de Propaganda Fide se establecieron en Alepo misioneros carmelitas, capuchinos y jesuitas, ansiosos de atraer al seno de la iglesia católica a los cristianos de las diversas iglesias establecidas en la Siria turca de la época. Su acción era personal, dirigida a los individuos, pero aspiraban a formar comunidades de unidos y ver al frente de ellas a algún obispo siro-occidental. La ocasión para alcanzar este importante logro creyeron encontrarla en 1656, al quedar vacante la sede jacobita de Alepo. La manera de conseguirlo quedó en manos principalmente del cónsul francés, Francisco Picquet, entusiasta católico. El cónsul se ocupó de ganarse la amistad del patriarca jacobita y lo consiguió hasta el punto de atreverse a proponerle un candidato para la sede vacante de Alepo. El candidato fue Andrés Akidyán, sirio de origen armenio, nacido y formado en la iglesia jacobita en la que fue ordenado de diácono, pero convertido al catolicismo en 1643. A partir de su conversión, Akidyán se había ligado estrechamente a otra iglesia oriental católica, la iglesia maronita, que tenía su propio territorio en el Líbano. En uno de sus monasterios habitó por algún tiempo, en el colegio maronita de Roma estudió algunos años y el patriarca maronita fue quien lo ordenó presbítero a su vuelta al Líbano.

Según los planes del cónsul francés, el patriarca jacobita consagrará a Akidyán nuevo obispo de Alepo. Nos resulta difícil comprender que el cónsul no hallase inconveniente en que un patriarca considerado por los católicos como cismático y hereje fuese el que consagrara obispo a un sacerdote católico. También llama la aten-

ción que el patriarca jacobita llevase sus buenas relaciones con el cónsul hasta el extremo de estar dispuesto a ordenar y nombrar obispo de una de sus sedes a un presbítero unido a la iglesia católica. De hecho, esta doble anomalía acabó cambiando radicalmente la marcha de los acontecimientos. Los misioneros latinos advirtieron la primera dificultad y pensaron que Akidyán debería llegar a Alepo ya consagrado obispo previamente por un patriarca católico. Así se hizo en junio de 1656, pero su establecimiento como obispo de Alepo para los siro-occidentales no fue posible, porque el patriarca jacobita no quiso admitirlo como tal, una vez que no había sido consagrado por él mismo. Y aquí interviene el tercer factor, la autoridad turca. Las influencias del cónsul francés eran tan grandes y su empeño por conseguir la unión eclesiástica tan decidido, que no dudó en acudir al «brazo secular» y obtener del sultán turco un decreto por el que se reconocía a Akidyán como el genuino representante de todos los cristianos sirios y como tal debía ser aceptado y obedecido bajo amenaza de graves penas. Amparado por estas medidas, Andrés Akidyán tomó posesión de la catedral de Alepo y el patriarca jacobita se vio obligado a desaparecer del escenario.

Una unión conseguida con tales procedimientos no podía prosperar sin contradicciones. Siguió actuando la oposición, que en algunos momentos logró incluso que Akidyán tuviese que refugiarse de nuevo en monasterios maronitas. Nuevas actuaciones de la autoridad turca consiguieron restituirlo a su sede en 1658 e incluso que el patriarca jacobita lo reconociera como obispo legítimo de Alepo. En 1659 le llegó su confirmación por parte del papa Alejandro VII. Akidyán pudo ya ejercer su cargo con un cierto grado de tranquilidad y, por cierto, con notable grado de prudencia y eficacia. En 1660 convocó una gran asamblea de los diferentes grupos cristianos para discutir los puntos doctrinales. Los no católicos no fueron capaces de responder a los argumentos expuestos por los católicos en favor de la existencia en Cristo de dos naturalezas y una persona. Curiosamente, fue el cadí turco quien determinó que era Akidyán quien estaba de acuerdo con el Evangelio. Akidyán murió el 18 de julio de 1677.

La unión con Roma de la iglesia siro-occidental siguió vigente bajo su sucesor, el obispo jacobita de Jerusalén Pedro Gregorio, pasado anteriormente a la iglesia católica. El ejercicio de su patriarcado (1678-1702) no estuvo exento de problemas. Sus adversarios, los que no aceptaron la unión impuesta, recurrieron a los mismos métodos empleados por los católicos y en un cierto momento lograron

obtener un decreto del sultán que reconocía y apoyaba a su propio patriarca, único al que había que obedecer. No pocos de los unidos anteriormente pasaron de nuevo a los separados. Pedro Gregorio terminó sus días en la cárcel y se sospecha que su muerte fue por envenenamiento. El patriarcado católico quedó sin titular. Su historia solamente se renovará tras ochenta años de sede vacante. Es una nueva historia que comienza con un obispo de Alepo llamado Miguel Garweh. A finales de 1774 hizo profesión pública de fe católica y en 1780 fue reconocido como obispo de Alepo por el papa Pío VI. Sorprendentemente, en 1782, cuatro de los seis obispos jacobitas reunidos en sínodo lo eligieron patriarca, tras hacer ellos mismos profesión de fe católica. Fue confirmado por el papa Pío VI como patriarca de Antioquía en diciembre de 1783. Se rehizo así la línea de patriarcas siro-occidentales católicos, que perdurará hasta nuestros días, con residencia actualmente en Beirut. A partir de 1843 el patriarca siro-occidental católico fue reconocido como jefe civil de su comunidad por las autoridades turcas. Desde los mismos tiempos de Garweh se mantiene una doble jerarquía y una doble iglesia siro-occidental, pues los dos obispos que en el sínodo no consintieron en elegirlo como patriarca consagraron nuevos obispos y con ellos eligieron su propio patriarca, Matías, también sucedido ininterrumpidamente hasta el momento actual. El patriarca de la Iglesia Ortodoxa Siriaca de Antioquía, como actualmente se designa a sí misma la iglesia siro-occidental separada, tiene su sede patriarcal en Damasco.

4.4. Los armenios

Varias veces, durante el siglo VI, concilios armenios expresaron su disconformidad con la doctrina definida en el concilio de Calcedonia, aunque la rotura de la comunión con las iglesias de Roma y de Constantinopla no se consumase oficialmente hasta el año 607.

La derrota de los ejércitos bizantinos en la localidad armenia de Mantzikert, en el año 1071, permitió a los turcos seljúcidas devastar toda aquella región, obligando a buena parte de la población a emigrar en busca de una tierra en que poder gozar de una paz rara vez concedida por la historia al pueblo armenio. Se constituyó un nuevo reino armenio en la región de Cilicia y en las montañas del Tauro, la Armenia Menor, y en ella se asentó el *catholicosato* (patriarcado) de la iglesia armenia, con sede primero en Rumkale (1147-1293) y más tarde en la capital de la Cilicia, la ciudad de Sis (1293-1441). En la Armenia oriental, asolada por los seljúcidas, que-

daba casi en el olvido la que fue sede principal del *catholicos* de los armenios hasta el 484, la ciudad santa de Etchmiadzin («donde descendió el Unigénito»).

En la Armenia Menor u occidental, cruzados latinos y habitantes armenios se prestaban mutuo apoyo, generándose nuevos contactos entre cristianos occidentales y armenios tras un largo período de aislamiento de estos últimos, absorbidos por su lucha por la supervivencia. Los nuevos contactos condujeron a un acercamiento entre ambas iglesias. Varias uniones con Roma de los armenios de la Cilicia tuvieron lugar, con mayor o menor efectividad, en los siglos XII, XIII y XIV. El descontento creado entre los armenios de Tierra Santa por estas operaciones unionísticas llevó en 1311 al obispo armenio de Jerusalén Sarkis a declararse patriarca, creando así una nueva serie de alta jerarquía en su iglesia.

La Armenia Menor terminó cayendo en manos de los mamelucos de Egipto. Su capital Sis sucumbía en el año 1375. El *catholicosato* armenio vivió desde entonces años de dificultades y decadencia. Al *catholicos* Krikor (Gregorio) IX (1439-1446) algunos obispos, los monjes y el clero le exigieron, en 1441, que trasladase la sede primacial a Etchmiadzin. Krikor IX se negó y los obispos y el clero eligieron un *catholicos* de Etchmiadzin (Kirakos I de Virap, 1441-1443), duplicándose así el *catholicosato* de la iglesia armenia a partir de este momento y hasta nuestros días. Por si fuera poca la multiplicación de altas jerarquías, en el año 1461 se estableció un nuevo patriarcado armenio en Constantinopla, al que las autoridades turcas concedieron la jurisdicción religiosa y civil sobre todos los armenios del Imperio otomano. Sin embargo, el *catholicosato* de Etchmiadzin fue creciendo en importancia y prestigio y esa sede es considerada aún hoy como «la Apostólica Iglesia Madre» y centro preeminente de autoridad para todos los armenios.

La exigencia a Krikor IX de trasladar la sede a Etchmiadzin fue una reacción contra la unión con Roma, firmada en el concilio de Florencia por los legados plenipotenciarios de su antecesor Constantino (Constantino) VI, y aceptada por él al sucederle en 1439. No fue muy seguido por sus fieles en una unión que pronto quedó prácticamente olvidada.

La iglesia armenia católica de nuestros días proviene de la labor misionera promovida por religiosos de diversas órdenes occidentales, especialmente jesuitas, carmelitas y capuchinos. Ninguno de los *catholicosatos* o patriarcados armenios quedó excluido de la acción de los misioneros. La labor teológica estuvo facilitada por el hecho

de que el monofisismo de los armenios afectaba más a la terminología que al contenido. Baste recordar a este respecto alguna de las frases escritas por el *catholicos* Constandin (Constantino) I (1221-1267) en su profesión de fe enviada al papa Inocencio IV: «Nosotros hablamos de una naturaleza en vez de una persona, como vosotros decís de Cristo y también está bien dicho y lo aceptamos. Nuestra expresión de ‘una naturaleza’ es semejante a la vuestra y ambas se diferencian de las fórmulas heréticas» (Halfter y Schmidt, 2003, 133).

A finales del siglo XVII y principios del XVIII, los patriarcas armenios de Constantinopla, reconocidos por los turcos como cabeza de todos los armenios del Imperio otomano, siguieron una política de intransigencia contra sus connacionales católicos, política que las autoridades otomanas convirtieron en auténtica persecución. Los otros *catholicosatos* se mostraban más condescendientes y amigos del diálogo, pero las persecuciones de Constantinopla contribuyeron a inclinar a algunos obispos armenios católicos a conseguir un propio patriarca para que las autoridades turcas les concediesen independencia religiosa. Pareció darse la ocasión propicia en el año 1737, al quedar vacante en Siria la sede del *catholicosato* de Cilicia. No fue posible, porque esta vacante fue rápidamente cubierta. Los armenios católicos se decidieron entonces a doblar la jerarquía, nombrando un patriarca católico paralelo al separado. Ocurrió en el año 1740, y el elegido fue el arzobispo católico armenio de Alepo, Abrahán Ardzivian. Abrahán tuvo que consagrar obispos a tres sacerdotes armenios católicos, que, reunidos en sínodo juntamente con otros sacerdotes y representantes laicos lo eligieron a él patriarca. Recibió el palio en 1742 de manos del papa Benedicto XIV, tomando el nombre de Abrahán Bedros (Pedro) I.

La creación de esta nueva jerarquía eclesiástica armenia no produjo los efectos esperados de libertad. El nuevo patriarcado, fuertemente combatido por los no unidos, hubo de trasladarse al Líbano. Los católicos armenios tuvieron que esperar hasta 1831 para que su patriarca obtuviese de las autoridades otomanas el reconocimiento como patriarca independiente. Pío IX trasladó a Constantinopla la sede patriarcal armenia católica y allí permaneció hasta 1928, en que pasó a Beirut. Hoy en día, la dispersión a la que se ha visto obligado el pueblo armenio es tan grande que la iglesia armenia unida a Roma se halla también dispersa en multitud de parroquias, conventos y obispados esparcidos por todo el mundo.

La iglesia armenia no unida mantiene en la actualidad muy buenas relaciones con la iglesia de Roma.

4.5. Los *melquitas*

El origen de la iglesia melquita se sitúa principalmente en Antioquía y se debe precisamente a la fidelidad al concilio de Calcedonia de un determinado grupo de cristianos que no se adhirieron al grupo monofisita, mayoritario en Siria y Egipto.

En Siria, el monofisismo, como hemos señalado, triunfó y se organizó sobre todo a lo largo del siglo VI, pero esto no significó la desaparición de una serie paralela de patriarcas y de fieles sirios que continuaron defendiendo la doctrina cristológica definida en Calcedonia. Se mantuvieron estos últimos gracias al apoyo de los emperadores bizantinos, y ésta fue la causa por la que sus adversarios les atribuyeron el calificativo de «melquitas», es decir, «imperiales» o «imperialistas».

Desde el punto de vista étnico, del rito litúrgico y de la organización eclesiástica, monofisitas y melquitas no se diferenciaban. Solamente los grandes cambios políticos sufridos en la región y fuera de ella terminaron convirtiendo ambos grupos en dos iglesias bien diferenciadas. Primeramente fue la invasión persa en el año 614, y en el 638 la ocupación islámica. Los nuevos dueños apoyaron decididamente al grupo monofisita; el melquita, aunque deteriorado, siguió manteniendo su comunión con la iglesia ortodoxa representada por las iglesias de Constantinopla y por la de Roma. Las tornas cambiaron cuando los bizantinos reconquistaron Antioquía en el año 969. Entonces los favorecidos fueron los melquitas, y una de las consecuencias de tan importante protección fue la progresiva bizantinización de su rito y de su configuración eclesiástica, que no cesó ni al perder de nuevo Bizancio su dominio de la región en 1085. A finales del siglo XIII los melquitas formaban ya una iglesia siria, pero de rito bizantino.

No existían motivos doctrinales de separación de los melquitas con respecto a Roma. Sí existieron en cambio motivos para una separación jurídica o cisma desde el momento en que esta separación tuvo lugar entre las iglesias de Roma y de Constantinopla, a la que estaba ligada la iglesia melquita. Su rotura con Roma no fue inmediata. Ayudaron a que se consumase los cruzados, quienes en las regiones conquistadas a los musulmanes (1089-1291) prescindieron de la jerarquía eclesiástica melquita allí establecida, la sustituyeron por

otra latina y crearon un patriarca latino de Antioquía, obligando a los patriarcas melquitas a vivir exiliados en Constantinopla.

En 1291, con la toma de Acre por los mamelucos, quedaban destruidos los Estados francos en Oriente. Los melquitas de Siria que se libraron de la masacre o del cautiverio quedaron por fin aliviados de la presión ejercida contra ellos por los cruzados latinos, pero sus nuevos dueños los sometieron a destrucciones y persecución. Mejoraron las circunstancias con los turcos (1516), sin que ello supusiera una auténtica liberación. En circunstancias tan adversas, hubo algún patriarca melquita que estableció relaciones pacíficas con la sede romana. El patriarca Doroteo I estuvo representado en el concilio de Florencia y aceptó la unión allí promulgada (1439), aunque fue tan efímera como en todas las demás iglesias orientales.

A finales de 1623, capuchinos y jesuitas se instalaron en Siria y en 1626 los carmelitas se establecieron en Alepo. Los misioneros supieron ganarse la confianza del metropolitano melquita de Alepo, Melecio Keramé, y se extendió un movimiento de acercamiento a Roma. El patriarca Ignacio Atiyé entró en contacto con Roma por medio de los capuchinos. Su sucesor, en 1634, fue el citado metropolitano de Alepo, Melecio Keramé, que tomó el nombre de Eutimio. Envió un legado a Roma, pero cuando el legado volvió con una profesión de fe católica para que la firmase, Eutimio había sido depuesto por el bajá de Damasco. Su sucesor, un monje griego de Kios que tomó el nombre de Eutimio III, no estuvo unido a Roma. El siguiente patriarca, Macario III, escribió al papa en 1662, y en 1664 le envió su profesión de fe. No se sabe si llegó a consolidarse la unión. Le sucedió, tras algunas peripecias, Cirilo V, pero otra facción creó un segundo patriarca, un monje del monasterio de San Sabas llamado Procopio, que, al asumir el cargo en 1685, tomó el nombre de Atanasio III. Para afirmarse en su puesto, Atanasio creyó oportuno hacer profesión de fe católica y, apoyado por los franciscanos, obtuvo el reconocimiento y la confirmación de Roma en 1687. En un cierto momento ambos contrincantes llegaron entre sí a un acuerdo por el que Atanasio renunciaba al patriarcado y obtenía la sede de Alepo.

Los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII fueron años de avance del catolicismo entre el episcopado melquita, con conversiones personales mantenidas más o menos en secreto y sin romper exteriormente con el patriarca no unido. En 1684 enviaba a Roma su profesión de fe católica el arzobispo de Tiro, Eutimio;

en 1698 lo hacían Gregorio, metropolitano de Alepo, y Macario de Trípoli. El obispo de Baalbek, Partenio, se unía en 1701; también Silvestre, metropolitano de Beirut. En este mismo año, Eutimio, arzobispo de Tiro, fue constituido por Propaganda Fide administrador de todos los melquitas católicos dispersos por el patriarcado antioqueno que no tenían obispo propio católico. Eutimio realizó un intenso trabajo de propagación de la fe católica. También el cónsul francés trabajó por la unión y consiguió que el patriarca Cirilo V, durante años decidido adversario de dicho movimiento, enviase su profesión de fe católica a Roma en 1716. Se creaba así un conflicto para la autoridad romana, que había reconocido anteriormente como patriarca a Atanasio III. Como el comportamiento de este último era bastante ambiguo, Roma intentó hacerle renunciar. No lo consiguió y al fin se optó en 1718 por reconocer como único patriarca a Cirilo V, que lo fue hasta 1720, fecha de su muerte. Recuperó entonces el patriarcado Atanasio III, muerto en comunión con Roma en 1724.

Hasta ese momento habían existido luchas internas entre los diferentes aspirantes al patriarcado, y temporales y ambiguas uniones con Roma de algunos de ellos; tras la muerte de Atanasio III, se produjo la escisión definitiva en dos patriarcados melquitas, uno católico y otro que siguió en comunión con el patriarca constantinopolitano. Presbíteros y laicos reunidos en Damasco se apresuraron a elegir un nuevo arzobispo de su ciudad que, por el mismo hecho de serlo, era también el patriarca de todos los melquitas. La elección recayó en un católico de nacimiento y que había estudiado en Roma. Se llamaba Serafín Tanas y tomó el nombre de Cirilo VI. Casi al mismo tiempo, el patriarca de Constantinopla confirmaba como patriarca de los melquitas sirios a Silvestre, que había sido diácono de Atanasio III. Esta confirmación iba acompañada de la excomunión del patriarca católico Cirilo VI y del documento otomano en favor de Silvestre. Cirilo se vio obligado a abandonar Damasco y refugiarse en el Líbano. El papa Benedicto XIII lo reconoció como patriarca en 1729. A partir de estas fechas, las dos iglesias melquitas siguieron su propio camino. La unida a Roma tuvo que soportar la doble oposición de los melquitas no unidos y de las autoridades otomanas, que no le concedieron reconocimiento civil hasta 1848, durante el patriarcado de Máximo III Mazlum (1833-1855). Éste fue quien extendió su jurisdicción a los patriarcados de Jerusalén y de Egipto, donde habían emigrado buen número de melquitas católicos sirios.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Unión de Brest-Litovsk

Dos concepciones diferentes del mismo acto de unión

1. Todos estos [los obispos rutenos], iluminados sus corazones por la luz del Espíritu Santo, comenzaron a pensar cada uno y a tratar seriamente entre sí, con gran diligencia y prudencia, que ni ellos, ni las ovejas a ellos confiadas eran miembros del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, puesto que no estaban unidos al Sumo Pontífice, cabeza visible de la Iglesia y, por tanto, no podían recibir el influjo de la vida espiritual ni crecer en la caridad siendo así que estaban separados del que, según Dios, depende todo el cuerpo compacto y conexo [...] por lo cual, con prudente consejo y saludable deliberación establecieron entre sí y decretaron firmemente volver a su madre y madre de todos los fieles, la Iglesia Romana, volver al romano pontífice, vicario de Cristo en la tierra, pastor y padre común de todo el pueblo cristiano, tras un largo intervalo de más de ciento cincuenta años desde que los griegos fueron recibidos y reconciliados con la Iglesia por el papa Eugenio IV, de pía memoria, en el concilio general florentino. La citada deliberación y decreto la pusieron por escrito y la firmaron el arzobispo Miguel y los demás obispos anteriormente nombrados, con fecha de 2 de diciembre del año 1594, con lo que se obligaron todos a procurar la unidad y comunión con la Iglesia romana [...]

[Los] recibimos [al arzobispo metropolitano y demás obispos rutenos, juntamente con su clero y pueblo de la nación rutena o rusa bajo dominio del rey de Polonia y Suecia, Segismundo], unimos, adjuntamos, ligamos e incorporamos en el gremio de la Iglesia Católica y la unidad de la Sagrada Iglesia Romana, como miembros nuestros en Cristo y, para mayor muestra de nuestra caridad hacia ellos, por benignidad apostólica, permitimos, concedemos y toleramos a dichos obispos rutenos y clero que usen todos los ritos sagrados y ceremonias que, según lo instituido por los santos Padres griegos, usan dichos obispos y clero en los oficios divinos, en el sacrificio de la santa misa y en la administración de los demás sacramentos, con tal que no estén en contra de la verdad y la doctrina de la fe católica y no excluyan la comunión con la Iglesia romana.

(De la Bula *Magnus Dominus* de Clemente VIII del 23 de diciembre de 1595. Texto latino en *Bullarium Romanum* X, Torino, 1865, pp. 239-224.)

2. En el nombre de la santa, vivificante e individua Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Nosotros, los abajo firmantes, hacemos notorio que hemos reflexionado diligentemente sobre cómo es nuestra vocación y oficio conducir a la concordia y unión a nosotros mismos y al rebaño de ovejas de Cristo que Él nos ha confiado. Así nos lo ha enseñado Jesucristo nuestro salvador y tal enseñanza la ha sellado con su sangre. Es esto especialmente importante en es-

tos infelícísimos tiempos nuestros, en los que se insinúan entre los hombres muchas y variadas herejías por las que muchos se apartan de la fe cristiana verdadera y ortodoxa y abandonan nuestra ley y se apartan de la Iglesia de Dios y de su verdadero culto en la Trinidad.

Todo lo cual sucede no por otra causa que por nuestra disensión con los señores romanos. Siendo de un mismo Dios y como hijos de una misma madre, la santa Iglesia católica, estamos separados de ellos y así no podemos aprovecharnos unos y otros del mutuo auxilio y protección. Aunque roguemos a Dios asiduamente en nuestras oraciones por la unión en la fe, sin embargo, nunca nos hemos planteado seriamente cuándo y cómo realizarla entre nosotros, dirigiendo siempre nuestra mirada a nuestros superiores [el patriarcado de Constantinopla] y esperando que ellos empiecen a ocuparse de esta unión.

Pero esta nuestra expectativa de que sean nuestros superiores los que se ocupen de llevarlo todo a cabo disminuye cada día, no por otra razón que por estar ellos oprimidos bajo servidumbre de paganos [referencia a los turcos] de tal modo que, aunque quieran no pueden. Así que, por inspiración del Espíritu Santo, del que proceden las obras, no de los hombres, consideramos con inmenso dolor cuántos impedimentos para la salvación de los hombres se siguen de esta falta de unión de las Iglesias de Dios, unión en la que, empezando por Cristo salvador nuestro y sus santos apóstoles, perseveraron nuestros predecesores, aceptando un sumo pastor y primer obispo en la Iglesia de Dios aquí en la tierra, tal como consta claramente en cánones y concilios, y no otro que el santísimo papa romano. A él obedecían en todo. Y mientras esto se mantuvo en vigor uniformemente, siempre hubo en la Iglesia de Dios orden e incremento del culto divino. Así se consiguió que muy difícilmente los herejes pudiesen propagar sus depravados dogmas. Desde que empezó a haber muchos superiores que se arrogaban cada uno esa autoridad y potestad, estamos viendo a cuántas discordias y cismas ha llegado la Iglesia de Dios por culpa de la pluralidad de superiores. En esta situación, los herejes no hacen sino fortalecerse.

Por tanto, como no queremos cargar nuestras conciencias con el grave peso de mantener en peligro la salvación de muchas almas por culpa de estas discordias en la religión y los intentos de nosotros y nuestros predecesores en este particular quedaron interrumpidos, nos hemos propuesto con el auxilio de Dios confirmarnos y animarnos con este muto vínculo a proseguir en este negocio para conseguir que, como antes, podamos alabar y glorificar con una misma voz y un mismo corazón el venerable y magnífico nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo juntamente con nuestros queridísimos hermanos los señores romanos, permaneciendo bajo el mismo pastor visible de la Iglesia de Dios, a quien siempre se ha debido esta preeminencia.

Ante Dios nos hemos prometido mutuamente que en cuanto esté de nuestra parte, nos emplearemos todos en común y cada uno en particular con limpio y sincero corazón y con la diligencia necesaria y debida en semejante negocio, utilizando los medios convenientes, en promover entre

nuestros hermanos eclesiásticos y pueblo la unión y la concordia y llevarla a término con la ayuda de la gracia divina.

Para mayor estímulo nuestro y mayor compromiso y solicitud, hemos hecho el presente escrito que es testimonio de nuestra sincera y decidida voluntad de abrazar la unión y consenso con la Iglesia romana. Y Dios omnipotente, dador de todos los bienes y autor de la concordia, sea el conductor y el protector de este tan santo asunto, al que damos testimonio de nuestros corazones y de esta nuestra voluntad y lo firmamos de propia mano. Manteniendo a salvo, sin embargo, y observando en su totalidad las ceremonias y ritos del culto divino y de los santos sacramentos según la costumbre de la Iglesia oriental, con la corrección solamente de aquellos artículos que impidan la misma unión, de tal manera que todo se haga al modo antiguo, como fue mientras estuvo en vigor la unión.

Dado en el año del Señor 1594, día 2 de diciembre.

(Deliberación y decreto de los obispos rutenos del 2 diciembre de 1594. Texto latino en G. Hofmann, S.J., *Orientalia Christiana* III, pp. 137-139.)

2. Sobre la unión de los rumanos de Transilvania

Nosotros, los infrascritos, obispos, protopopes y popes de las iglesias rumanas damos a conocer a todos cuantos convenga, especialmente a la Región de Transilvania:

Teniendo presente la mutabilidad de este mundo engañoso y el origen e inmortalidad de las almas, a la que es necesario apreciar por encima de todo, libremente nos unimos con la Iglesia católica de Roma y nos confesamos miembros de esta Iglesia santa y católica de Roma por medio de este nuestro testimonio escrito, y deseamos vivir gozando de los mismos privilegios de los que gozan los miembros y sacerdotes de esta Iglesia santa, de los que Su Alteza el emperador y rey nuestro coronado nos hace partícipes por gracia de su decreto. Porque no queremos renunciar a esta gracia de Su Alteza, como corresponde a súbditos fieles suyos, presentamos este testimonio escrito tanto a Su Alteza como a la Región de Transilvania. Y, para mayor firmeza de este testimonio, lo firmamos de puño y letra. Dado en Balgrad (Alba Julia), el 7 de octubre de 1698.

(*Manifiesto de Unión*. Texto rumano en Nilles, 1885, p. 208.)

3. Sobre los problemas con Mar Abraham (Malabar)

[...] Y por eso pareció al Concilio que tornasse a ordenar todos sus clérigos, syn otras solemnidades más, que deziendo la forma de la consecración al modo romano, y applicasse la divina materia, supleno esta falta substancial con el mejor modo que se podía.

Mostróse también sempre muy contrario de nuestra lengua latina, y no podía sentir que se hablasse de la enseñar en la Sierra, y finalmente mostró

muy poca voluntad que se hyzisse ally seminario, ny que fuessen Padres con él como el Concilio ordenó que fuessen para ayudarle en la reformación de aquella christiandad, dando por escuza que no podía asentar syminario ny levar Padres consigo hasta hablar con el Arcidiano y clero, y con los christianos más principales de la Sierra. Mas en la verdad se entendió que él no tratava más que de alcançar honras y provechos, y bolvere con esso a su obispado y rierse de nosotros, y no tratar de ninguna cosa de lo que se le avya ordenado. Enfadáronse con esto grandemente los Prelados y Padres del Concilio, y por estas y por muchas otras cosas, que contra él se descubrieron, lo hoyeron por muy sospechoso en la fe, y en estima de herege y de sismático, aunque con palabras dezía que hera cathólico.

Y tratóse por duas cessiones en el Concilio se como tal se devía tener, y no lo hazer bolver a su bispado, mas assi por la palabra que le dieron, como porque se haría poco provecho con detenerlo aquí, y se echaría del todo a perder la esperança de ayudar aquella christiandad, y por otras razones muy graves se resolvió el Concilio a no le detener; mas pareció que en el mismo Concilio se le dyesse una reprehención grave por el Arçobispo de Goa, que es metropolitano y primás de la India, poniéndole delante todas las culpas que tenía, y amonestándole que se quizzise enmendar y guardar perfectamente lo que este Concilio ordenava, amenazándole que se quando bolviesse a su tierra no lo hizesse así, se procedería contra él en el Santo Officio como contra hombre sospecho en la fe y sismático. Con la qual reprehención quedó granmente atemorizado, y prometió grandes cosas y hizo huna abjuración pública en el Concilio, y hun prometimento solemne con juramento que guardaría buelto a su tierra todo lo que le ordenava el Concilio. Y dixo también que llevaría consigo Padres, mas no pareció que se le diessen entonces mas bolviesse a su obispado y, tratando con el Arcidiano y clero y principales de su tierra, los enbriasse a pedir de ahy porque luego se les enbriaran.

Y escrevióse al P. Jorge de Crasto, que hasta agora tuvo cuidado de la casa que teníamos en aquella Sierra, todo lo que passara, y que procurasse que, llegado allí el Arçobispo, mandasse a pedir los Padres, y se entendiesse mas interiormente qual era el ánimo del Arçobispo y de los christianos de la Sierra. Ha ocho o diez días que se fue, y aunque él es sobremodo floxo y descuidado, todavía parte por el temor, parte por sus entereces y parte con la diligencia que usaremos con él, puede ser que se redusga aquella tan estragada christiandad a meyores términos [...]

Y lo que todos aquí entendemos hes, que hasta se no govarnar esta christiandad por obispos latinos, o que sepan latín, y crearce en hun seminario nuevos clérigos, ny se quitarán las grandes ignorancias que ha en esta christiandad, ny se les podrá dar buen remedio, mas agora estaremos a ver con que saldrá agora que hes llegado a su tierra.

(De una carta del padre Alejandro Valignano al padre Claudio Acquaviva, general de la Compañía de Jesús, 17 de diciembre de 1585. Texto completo en J. Wicki, «Quellen zum 3. Provinzialkonzil von Goa [1585]», *Annuario Historiae Conciliorum* 5 [1973], pp. 382-407, Documento 3, pp. 396-400.)

4. Patriarcas latinos en las tierras del «preste Juan» (Etiopía)

Ayudaría para la reducción entera de aquellos reynos, así para los principios como para todo tiempo, que allá en Ethiopia hiziesen muchas escuelas de leer y scriuir, y otras letras, y collegios para instituyr la juuentud, y también los demás que lo abrán menester, en la lengua latina, y costumbres y doctrina xpiana., que esto sería la salud de aquella nación: porque estos, creziendo, tendrían affición á lo que al principio ubiesen aprendido, y en lo que le parecería exceder á sus mayores, y en breue caerían y se extinguirían los errores y abusos de los uiejos. Y si pareziere difícil entre los de aquel reyno, tan habituados á su modo de proceder, que los niños se instituyesen como deben, mírese si sería bien que el Preste embiase muchos dellos, de buenos ingenios, fuera de sus reynos, haziendo un collegio en Goa; y si pareziere, otro en Coimbra, y otro en Roma, y otro en Chipre por la otra parte del mar, para que con buena doctrina y cathólica, tornando á sus reynos, ayudasen los de su nación; y tomando amor á las cosas de la yglesia latina, tanto más firmes estarían en el modo de proceder della [...]

Aunque se tenga ojo al reduzirlos á uniformidad con la yglesia cathólica, uáyase suauemente, y sin hazer uiolencia á los ánimos, muy habituados en otro modo de uiuir; y procuren ser amados de los de la tierra, y tener auctoridad con ellos, conseruando la estimación de letras y uirtud sin perjuizio de la humildad, porque ellos tanto más se ayuden, quanto más estimaren aquellos de quienes se han de ayudar.

(*Recuerdos que podrán ayudar para la reducción de los reynos del preste Juan á la unión de la Yglesia y religión cathólica, embiados al P. Juan Núñez, de Ignacio de Loyola. Texto completo en MHSI 36 [MonIgn. ser. 10, t. VIII], Madrid, 1909, Apénd. 2, pp. 680-690.*)

5. Algunas ideas de Benedicto XIV sobre la unión con los orientales

Errada conducta de algunos misioneros:

Los misioneros latinos, en su cuidado y empeño por convertir a los orientales del cisma y el error a la unión y a la santa religión católica, suprimen el rito oriental o lo debilitan, e inducen a los católicos orientales a abrazar el rito latino.

Para no pocos misioneros latinos era piedra de escándalo observar que en las Iglesias orientales no existía la ley latina del celibato, y que, por tanto, había en ellas, también en las unidas con Roma, numerosos sacerdotes casados y con hijos. Benedicto XIV, en la misma encíclica, hace mención expresa de esta circunstancia y escribe:

Los romanos pontífices han considerado que eso de ninguna manera va en contra del derecho divino ni del natural, sino que es cuestión únicamente de prescripciones eclesiásticas, por lo que han considerado oportuno permitir esta costumbre vigente entre griegos y orientales para no dar ocasión

de rotura de la unión al pretender acabar con ella apelando a su autoridad apostólica.

A este mismo espíritu de respeto y apoyo a los ritos y costumbres de los cristianos orientales pertenece una de las conclusiones finales de su encíclica:

La sede apostólica ordena que se mantengan absolutamente sus antiguos ritos que no estén contra la religión católica o la honestidad, y no pide a los cismáticos que se reintegran en la unidad católica que abandonen sus ritos; solamente les exige que abjuren y condenen las herejías. Desea vehementemente que se conserven y no se destruyan sus diversas naciones y que todos sean católicos, no que todos se hagan latinos.

(De la encíclica *Allatae sunt*, de Benedicto XIV, del 26 de julio de 1755. Texto latino completo en *Codicis Iuris Canonici Fontes* II, Roma, 1928, n. 434, pp. 456-474.)

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, C.: *Alejo de Meneses, OSA, arzobispo de Goa (1595-1612). Estudio biográfico*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1992.
- Beltrami, G.: *La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione*, OrChr. 29, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1933.
- Buri, V.: *L'Unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, OrChr. 23, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1931.
- Bârlea, O.: «Die Union der Rumänen (1697 bis 1701)», en W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Karl Alber, Freiburg/München, 1963, pp. 132-180 y 394-423.
- Caraman, Ph.: *The lost Empire: the Story of the Jesuits in Ethiopia*, Sidgwick and Jackson Limited, London, 1985.
- De Medina, F. d. B., 1989: *Legación Pontificia a los Siroortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús*, OrChr.P. 55, 1989, pp. 125-167.
- De Vries, W.: «Nel quarto centenario della Chiesa cattolica caldea»: *La Civiltà Cattolica* 103/2 (1952), pp. 236-252.
- De Vries, W.: *Rom und die Pairiarcate des Ostens*, Karl Alber, Freiburg/München, 1963.
- De Vries, W.: *Ortodoxia y catolicismo*, Herder, Barcelona, 1967.
- Dupuy, B.: «L'Union de Brest jugée avec le recul du temps»: *Istina* 35 (1990), pp. 1749.
- Halfter, P. y Schmidt, A.: «Der römische Stuhl und die armenische Christenheit zur Zeit Papst Innozenz IV», *Le Muséon* 116 (2003), pp. 91-135.
- Hofmann, G.: «Ruthenica. I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen. II. Der Hl. Josaphat»: *OrChr.* III (1925), pp. 125-239.

- Karalevskij, C.: «Antioche», *DHGE* (Paris) 3 (1924), pp. 563-703.
- Lacko, M.: «Die Union von Uzhorod (1646)», en W. de Vries, *Rom und die Patriarcate des Ostens*, Karl Alber, Freiburg/München, 1963, pp. 114-131.
- Nilles, N.: *Symbola ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, 2 vols., Innsbruck, 1885.
- Ormanian, M.: *The Church of Armenia*, trad. del francés por G. Marcar Gregory, A. R. Mowbray & Co. Limited, London, 1955.
- Prundus, S. A. y Plaianu, C.: *Catolicism si ortodoxie româneasca. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Viata Crestina, Cluj-Napoca, 1994.
- Rousseau, D. O.: «Infructueux essais de rapprochement en Ethiopie au XVII^e siècle»: *Irénikon* 8 (1931), pp. 27-36.
- Santos, A.: «Francisco Ros, S.J., arzobispo de Cranganor, primer obispo jesuita de la India (1557-1624)»: *MisHisp.* 5 (1948-1949), pp. 325-393; 6, pp. 79-142.
- Senyk, S.: «Vicissitudes de l'Union de Brest au XVII^e siècle»: *Irénikon* 65 (1992), pp. 462-487.
- Soetens, C.: «Origine et développement de l'Église copte catholique»: *Irénikon* 65, pp. 42-62.
- Tacchi-Venturi, P., 1905: «Pietro Paez apostolo dell'Abissinia al principio del secolo XVII»: *La Civiltà Cattolica* 56/1 (1905), pp. 560-581.
- Vailhé, S.: «Antioche, patriarcats grec», *DTC*, I/2, Paris, 1909, pp. 1.399-1.416.
- Vosté, J. M.: «Mar Iohannan Soulaqa, premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome (m. 1555)»: *Angelicum* 8 (1931), pp. 187-234.
- Welykyj, A. G.: «Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1654», en *Mélanges Eugène Tisserant* III, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, pp. 451-473.
- Wicki, J.: «Die Konzilien der Kirchenprovinz Goa (1567-1895)»: *AHCon.* 13 (1981), pp. 155-269.

XIX

CRISTIANISMO E ILUSTRACIÓN. LOS INICIOS DE UNA NUEVA ERA

Antonio Domínguez Ortiz
Antonio Luis Cortés Peña

Por lo que respecta al binomio religión-Ilustración, hay que decir, de entrada, que nos encontramos con uno de los temas más espinosos y controvertidos a la hora de estudiar el siglo XVIII, hasta el punto de que su interpretación, en todo momento acompañada de la polémica, ha conocido cambios considerables a lo largo del tiempo, siendo particularmente sobresalientes y clarificadores los habidos en las últimas décadas.

No cabe duda de que la crítica a la Iglesia, a la religión y, en especial, a muchas de sus manifestaciones, fue en general uno de los puntos de partida —incluso de los más llamativos— de la Ilustración, así como que algunos de sus más destacados representantes no sólo estaban entre los agnósticos y deístas, sino que también pueden incluirse dentro del campo de un ateísmo militante y, a veces, agresivo. Estas circunstancias determinaron que tradicionalmente la centuria dieciochesca haya sido considerada, desde ópticas bien diferentes, como la etapa del triunfo de la incredulidad, lo que tendría su espectacular colofón con las actuaciones políticas derivadas de la Revolución francesa. Sin embargo, ya son pocos los que sostienen de forma plena esta visión restringida sobre aquella centuria; hoy en día, por el contrario, junto a la presencia de innegables manifestaciones ateas y materialistas, se acepta también un movimiento ilustrado religioso de variado signo e, incluso, la existencia de una ilustración católica, aunque todavía la aceptación plena de esta última encuentra algunas resistencias.

En cuanto al caso español, hay que señalar que la historiografía sobre el siglo XVIII fue, en gran medida, desde un primer momento

parcial y apasionada hasta llegar, en ocasiones, incluso al sectarismo. Así, los liberales se fijaron casi exclusivamente en aquellos aspectos de la Ilustración que consideraban antecedentes de sus planteamientos ideológicos, mientras que los sectores conservadores no han dudado en presentar la centuria de las Luces como una etapa de simple imitación servil de ideas foráneas, alejadas de nuestras tradiciones y costumbres. De este modo se ha podido escribir que con la adopción, debido a estas actitudes, de criterios maniqueístas «se promueve una tergiversación en la escala de los valores culturales, con las nefastas consecuencias que hasta ahora ha tenido para nuestra historiografía» (Abellán, 1981, 479); en la misma idea insistió años más tarde (1987) Teófanos Egido. No obstante, desde hace aproximadamente unas tres décadas, superada la estrecha visión del joven Menéndez y Pelayo —a pesar de contar, de forma más o menos manifiesta, con representantes recientes como Fernández de la Cigoña o Alberto de la Hera— se ha abierto una etapa en la que nuestros conocimientos sobre el XVIII alcanzan hitos cada día más serenos e importantes, que nos aproximan de modo progresivo a un mejor conocimiento de su verdadera realidad, por lo que se puede afirmar que, salvo las inevitables excepciones, predomina entre la historiografía reciente un acercamiento lúcido a nuestra centuria ilustrada, que ha dejado a un lado los flagrantes apriorismos presentes, con indeseada y excesiva frecuencia, en tiempos anteriores.

1. LOS ORÍGENES CRISTIANOS DE LA ILUSTRACIÓN

1.1. *¿Qué es la Ilustración?*

Antes de nada hay que preguntarse: ¿qué es la Ilustración? La respuesta dada por el filósofo prusiano Immanuel Kant, a la que tradicionalmente siempre se acude, no puede ser en apariencia más sencilla y, a la vez, más elocuente: «El fin de la minoría de la edad del hombre. El fin de su incapacidad para utilizar su razón sin la dirección de otro»; en otras palabras, esto suponía la conquista del hombre a ser un espíritu liberado del dogmatismo y de la autoridad. No obstante, lo cierto es que las divergencias interpretativas sobre el mismo concepto de Ilustración han sido una constante desde el mismo siglo XVIII hasta hoy, lo que habla de la complejidad del fenómeno y de las distintas posiciones que se han adoptado según las bases de partida con las que se ha analizado. Al margen de otras considera-

ciones, puede defenderse que la mentalidad ilustrada no supuso, en más de un aspecto, nada nuevo, ya que no pocos hombres del Humanismo renacentista, sin negar la importancia de la tradición y de la autoridad bien entendida, habían defendido la importancia de la razón, de la reflexión crítica y del pensamiento independiente. De hecho, el pensamiento ilustrado tenía precedentes en las etapas inmediatas, entre los que se encuentran los *libertinos* franceses, librepensadores, escépticos, la filosofía cartesiana y el panteísmo de Spinoza; entre los más próximos, sobresale la influencia de los deístas ingleses y de Locke, cuyos tratados sobre la tolerancia, el gobierno y el entendimiento humano ejercieron extensa y duradera influencia.

La novedad radicaba en que los ilustrados, además de profundizar en la crítica y en la defensa de su independencia intelectual, aspiraban a estar en la vanguardia de la lucha para crear un nuevo modelo de sociedad; es decir, que la denominada época de las Luces en realidad lo que aportaba, y desde luego no fue poco, era sobre todo un método más práctico y combativo de reflexionar sobre los problemas de la existencia y, a la vez, encararlos de un modo libre de prejuicios, utilizando sin cortapisas las posibilidades ofrecidas por la razón humana. Para ello no dudaron en enfrentarse a las poderosas fuerzas que, de un modo quizás más virulento desde la aparición de la Reforma protestante, se habían opuesto a las conquistas propiciadas por la libertad de pensamiento, para lo que no dejaron de recurrir a todo tipo de argumentos, de censuras y de excesos represivos, incluida la violencia.

1.2. *La polémica sobre el papel de los cristianos*

Era opinión tradicional bastante extendida, al menos entre las distintas escuelas historiográficas surgidas del liberalismo y del marxismo, que los orígenes del movimiento ilustrado hundían asimismo sus raíces en el calvinismo. Pero desde hace unas décadas esta visión ha sido revisada y/o criticada desde diferentes campos. Así, por citar un ejemplo importante, lo hizo Trevor-Roper en su artículo titulado precisamente «Los orígenes religiosos de la Era de las Luces», en el que apoyándose en Voltaire y Gibbon, niega con rotundidad el origen calvinista, resaltando, por el contrario, la influencia decisiva del cristianismo erasmiano y de diversos sectores del protestantismo. Porque, según el profesor Antonio Mestre a quien en gran parte seguimos en estas líneas, tanto Voltaire como Gibbon recurrían, para defender sus argumentos y diatribas, «a los autores del Humanismo,

especialmente a Erasmo, a los erasmistas tolerantes de finales del xvi (Lipsio, Casaubon, Thou, Sarpi, Grocio) y a los partidarios de la tolerancia religiosa de la segunda mitad del siglo xvii (Locke, Newton, Leibniz, Bayle, Leclercq)» (Mestre, 1993, 26-27). No se debe olvidar tampoco que el *pietismo* abrió camino a la *Aufklärung*, lo que sin duda dio unos rasgos propios al movimiento ilustrado alemán.

Así, pues, Trevor-Roper fue uno de los primeros que con mayor resonancia alzó su voz para resaltar la presencia de católicos y de protestantes de diversas iglesias entre los personajes más sobresalientes de distintos movimientos intelectuales que supusieron el paso previo a la Ilustración propiamente dicha; ahora bien, el historiador anglosajón precisó por otra parte que los citados espíritus inconformistas e inquietos no gozaban del beneplácito de los sectores oficiales de sus respectivas iglesias, por lo que no dejaban de ser mirados como sospechosos de heterodoxia, hasta el punto de sufrir en más de un caso la marginación, el rechazo e, incluso, la persecución por parte de sus propios correligionarios.

Otro de los estudiosos de tan polémica cuestión ha sido Georges Gusdorf, quien defiende que estos cristianos ilustrados no dudaron en atacar el cristianismo «oficial», anclado en un discutido pasado y rígidamente sostenido por los grupos más conservadores, generalmente apoyados por las jerarquías, tanto en el campo católico como en el protestante. Sin duda alguna, la crítica realizada a algunas de las manifestaciones externas de dicho cristianismo no puede considerarse como un testimonio de ausencia de religiosidad, acusación que durante mucho tiempo ha acompañado a las posturas sostenidas por aquellos hombres, hecho nada extraño ya que no han sido pocos los momentos históricos en los cuales «el que ataca las adulteraciones y los abusos, el que denuncia las mistificaciones y los absurdos eclesiásticos, incurre ante los mantenedores del orden establecido en la acusación de ateísmo» (Gusdorf, 1977, 53).

La actitud inmovilista de importantes sectores eclesiásticos ayudará a extender la opinión de una iglesia monolítica enfrentada al mundo de las Luces. A esto ayudará el hecho de que el nuevo cristianismo preconizado por creyentes ilustrados no es el que practica la mayoría de la población, sino una élite culta, ya que el fervor de las masas y el tipo de religiosidad en el que se mueven permanecen, con respecto al inmediato pasado, casi intactos en el siglo xviii; de hecho «las poblaciones, que seguían siendo en su mayor parte iletradas, no recibían más instrucción que el catecismo, y no se comprende en nombre de qué podrían haber discutido aquella única

enseñanza» (Gusdorf, 1977, 42), por lo que en dicho panorama era lógico que se mantuviese la religión tradicional entre amplias capas de fieles, pero no de todos. Resulta, pues, ineludible desear esa tópica idea de monolitismo, pues será en estos grupos cristianos, no bien integrados dentro de sus respectivas iglesias —por sus posturas críticas—, que sueñan con otro tipo de religiosidad y con unas estructuras eclesiásticas renovadas, en los que se originan una parte importante de los presupuestos necesarios que propiciaron el surgimiento y los primeros pasos de ese movimiento paneuropeo que terminó siendo la Ilustración.

Todo ello explica que el grado de colaboración de estos grupos con las iglesias oficiales fuese muy diverso, siendo imprescindible distinguir situaciones bien diferentes en el tiempo y en el espacio, así como en los diversos niveles eclesiásticos. En términos generales puede decirse que hubo más reticencias por parte de las altas jerarquías, sobre todo en la iglesia católica, hacia un movimiento que presentaba raíces muy secularizadas y en cuyo programa figuraban aspectos que no parecían compatibles con la ortodoxia, o, al menos, podían dar lugar a posturas contrarias a la misma, y entre cuyos defensores eran frecuentes quienes ejercían duras críticas contra variadas creencias tradicionales. Estos grupos cristianos con ideología ilustrada se manifestaban asimismo en contra de estructuras y modos eclesiásticos heredados del pasado y que consideraban incompatibles con el verdadero sentir del cristianismo. Además, hubo también una penetración bastante intensa de las ideas de la Ilustración en ciertos sectores del clero, hasta el punto de que algunos de sus miembros no dudaron en ponerse al frente de posturas que defendían no pocos principios preconizados por las corrientes de pensamiento ilustrado. En Francia, por ejemplo, aunque quizás de un modo un tanto excepcional en cuanto a su cuantía, fueron numerosos los integrantes del bajo clero que aceptaron la Revolución en sus inicios, algo en cierto modo coherente con una actitud que trataba de hallar un sentido nuevo al espíritu del cristianismo.

2. ILUSTRACIÓN Y ABSOLUTISMO

Dentro de este complejo contexto, los ilustrados no serán intelectuales que simplemente se muevan en el mundo del pensamiento o que a lo sumo, como en periodos pasados, sean autores de memoriales o de arbitrios que pongan en manos de los gobernantes, sino que aho-

ra son muchos los que tratan de intervenir activamente participando en las tareas de gobierno, lo que fue aceptado por no pocos rectores de los Estados de la época dando lugar a una etapa conocida como Absolutismo ilustrado.

2.1. *Los límites cronológicos*

Los límites cronológicos del fenómeno ilustrado son harto imprecisos; incluso el ritmo de su implantación fue diverso. No se pasó de la mentalidad tradicional al *espíritu de las Luces* por un cambio brusco; además, la cadencia del cambio fue diferente en las distintas zonas de Europa. Los signos más tempranos se pueden detectar hacia 1680-1690, aunque no sin estar acompañados de vacilaciones y altibajos. En aquella década tuvieron lugar hechos tan significativos como la segunda Revolución inglesa —la «Gloriosa»—, el final de la amenaza de los turcos sobre la Europa central, el descubrimiento de la gravitación universal por Newton y la publicación por Locke de las *Cartas sobre la tolerancia* y el *Ensayo sobre el gobierno civil de las naciones*; en Leipzig comenzaron a editarse las *Acta eruditorum*, primer periódico científico de difusión internacional. Todos éstos eran síntomas evidentes del nacimiento de una nueva mentalidad, pero no hay que olvidar que al mismo tiempo Luis XIV redoblaba las violencias contra sus súbditos protestantes y abolía el edicto de Nantes, Bossuet, en *La política sacada de las máximas de la sagrada Escritura*, daba un fundamento religioso al más rígido absolutismo, los católicos eran legalmente excluidos de toda función de gobierno en Inglaterra y, por no citar más aspectos concretos, las guerras, el hambre y la epidemia azotaban cruelmente a los pueblos europeos.

La terminación de la guerra de Sucesión de España, seguida de la muerte de Luis XIV (1715), señaló el afianzamiento de las características de una nueva época. El Siglo de las Luces era ya una realidad, al menos en naciones como Inglaterra y Francia; otras se encaminaban a él mediante etapas de transición y algunas lo intentaban, pero no pudieron asumir por completo las novedosas ideas en él preconizadas, precisamente por causa de factores de índole religiosa, dada la fuerza que en ellas seguían ejerciendo los sectores más conservadores —el caso de Macanaz en la España borbónica, bien es verdad que imbricado con claros factores políticos, es un buen ejemplo de estas situaciones—. Ahora bien se puede convenir que en general, mediado el siglo, el espíritu de la Ilustración domi-

naba ya en la mayoría de las cortes reales y principescas, en los centros de investigación, en los salones, cafés y tertulias. En cuanto al final, caben menos dudas que sobre la fecha de arranque: la Revolución francesa. Es cierto que la misma se nutrió del ideario de las Luces, sin embargo, el proceso de su evolución dio paso a unos desarrollos nuevos y, para algunos, imprevistos y no deseados. El *Siglo Ilustrado* fue, pues, más corto de lo que su nombre indica; recortado en sus dos extremos, fueron seis o siete decenios, tres generaciones más o menos las que concentraron su más genuino espíritu, aunque bien es verdad que su influencia, de forma más o menos intensa —de nuevo a tener presente los factores espacio y tiempo—, se iba a prolongar a lo largo de la época contemporánea, ya que no pocos de sus ideales fueron la base en la que se forjaría el liberalismo.

2.2. *Contexto político de la Ilustración*

Pero vayamos por partes y veamos en primer lugar, muy sucintamente, las circunstancias políticas en las que se movía el movimiento ilustrado.

El retrato robot de un soberano «ilustrado» es un príncipe que acepta los principios de la Ilustración y quiere ponerlos en práctica para lograr una mayor eficiencia del Estado en beneficio de éste y de los súbditos; considera que todo es reformable y mejorable. El temor a la innovación es sustituido por una creencia en la posibilidad de alcanzar un futuro mejor, no por un cambio súbito, sino por una paciente labor educativa y legislativa para la que necesita el concurso de colaboradores preparados, cultos, con estudios, en definitiva, intelectuales, que ya no serán, como en épocas anteriores, meros redactores de análisis críticos de la situación política y económica, sino que son invitados a participar en las tareas del gobierno. Esta unión de pensamiento y acción es la verdadera médula del absolutismo ilustrado.

El Estado absolutista del siglo XVIII tenía sus raíces en el Renacimiento, pero a través de los tiempos se había robustecido y había experimentado cambios, tanto en sus planteamientos teóricos como en sus realizaciones. Aunque continuaran empleándose las fórmulas y ceremonias religiosas, las monarquías estaban en trance de secularización; comenzaba a justificarse el absolutismo regio no por tratarse de una delegación divina, sino por la necesidad de que funcionara la máquina estatal, compleja y delicada, que se desorganizaría si fuera entregada al arbitrio de una multitud considerada menor de

edad y, por tanto, irresponsable. Esta teoría, hábilmente formulada en el siglo anterior por el inglés Thomas Hobbes como justificación del absolutismo de los Estuardo, se mezcló con otra de origen muy antiguo, la del contrato entre el soberano y sus súbditos; de orígenes medievales, había sido renovada por los escolásticos españoles del siglo XVI y revisada nuevamente, pero esta vez en plan secularista, por John Locke. De «El Estado soy yo» de Luis XIV a «El rey es el primer servidor del Estado» de Federico II, el tránsito no era difícil; bastaba con cargar el acento en lo que la función de rey tenía de servicio a la comunidad, que es justamente lo que diferenciaba al rey absoluto del monarca despótico, a quien se solía situar en paisajes exóticos, lejos de los confines de Europa, aunque dentro de ella hubieran podido hallarse algunos típicos ejemplares. No hay que olvidar que *absoluto* significaba, en la terminología de la época, que el monarca no estaba sometido a las leyes ordinarias, pero sí a las leyes morales y a los pactos establecidos tradicionalmente con los vasallos, mientras que al déspota se le solía identificar con el tirano que ejerce el poder, sin respeto a leyes ni derechos, según su particular arbitrio y para su exclusivo beneficio.

2.3. Relaciones Iglesia-Estado

El sometimiento de la Iglesia era otro factor esencial para la consolidación del Estado absoluto. En los países protestantes el problema en gran medida no existía; luteranos y anglicanos reconocían a los soberanos temporales como jefes de sus respectivas iglesias, y los calvinistas, a más de ser mucho más reducidos, habían perdido su antigua combatividad. En las naciones católicas el caso era bien distinto; las iglesias, a más de ser ricas e influyentes, tenían un nexo común: su dependencia del Sumo Pontífice, cuya autoridad en materia de dogma no se discutía; en cambio, sí había frecuentes conflictos con los poderes temporales en cuestiones disciplinarias y en todas aquellas de carácter mixto, como eran las relacionadas con el matrimonio, la familia, las costumbres, las prácticas supersticiosas, la educación, etc. Las relaciones entre un poder civil que reclamaba sus derechos en determinados asuntos religiosos y un poder religioso que intervenía constantemente en cuestiones civiles tenían que derivar inevitablemente en frecuentes disputas doctrinales e incidentes que perturbaban la normal colaboración entre ambas potestades.

Estas disputas venían de muy atrás; se las había intentado solucionar mediante la firma de concordatos entre los gobiernos y la

Santa Sede; Francia tuvo uno desde principios del siglo XVI; España, aunque había logrado determinadas concesiones pontificias, no firmó el primero hasta 1753. En ambos casos Roma reconoció a los reyes el derecho a nominar los más importantes cargos eclesiásticos, pero siguieron pendientes otras cuestiones, y así se explica, entre otros motivos, la persistencia en los esfuerzos de los monarcas por procurar que en los cónclaves fuesen elegidos pontífices adictos, no sólo porque el papa era un soberano temporal que reinaba sobre una parte de Italia, sino porque como jefe de la Iglesia gozaba de amplias facultades, prestigio y, sobre todo, gran influencia entre los súbditos de los países católicos. Uno de los puntos más conflictivos para el Pontificado lo ocasionó la guerra de Sucesión de España; Clemente XI, muy presionado por ambos pretendientes, reconoció al archiduque Carlos como rey, lo que motivó la reacción airada de Felipe V y afectó de modo muy negativo a las relaciones con Roma a lo largo de todos el reinado del primer Borbón español. El mayor control que cada día pretendían imponer los Estados fue causa de que los papas vivieran constantemente bajo el temor de que las disputas con las potencias seculares pudieran conducir a un cisma que arrancara naciones enteras a la obediencia de Roma como había sucedido en el siglo XVI; ello explica que de forma paulatina aceptaran muchas de las propuestas de los príncipes.

No habían faltado presiones y conflictos en las épocas anteriores, pero en el siglo XVIII la actitud de los Estados católicos con respecto a Roma se endureció por diversos motivos. Conforme avance la centuria, el poder civil de los países católicos presentará una dura batalla con el fin de controlar al máximo posible sus iglesias nacionales y, asimismo, conseguir mayores cotas de independencia en sus relaciones con Roma. Si a esta postura de los gobiernos añadimos las reticencias ante «lo eclesiástico» presente en una parte de sus súbditos —en particular la élite ilustrada—, se entiende que, a pesar de ser el siglo XVIII todavía una época sustancialmente religiosa, se perciba el avance irreversible hacia una desacralización de la sociedad, hacia un futuro en el que las iglesias —sobre todo la católica— van a desempeñar un papel muy distinto del que habían tenido hasta entonces. Por otra parte, el movimiento jansenista había ido perdiendo vigor como escuela teológica preocupada por los problemas de la gracia y la predestinación; en cambio, aumentó su hostilidad hacia las pretensiones de la Curia romana; muchos prelados, aunque no eran jansenistas, reclamaban más atribuciones y deseaban la reforma de la misma, a la que se acusaba de fomentar un centralismo

romano para beneficiarse económicamente de las muchas causas, nombramientos y pleitos que habrían podido resolverse con menos gastos y molestias en los países respectivos. La resistencia desde Roma y desde los sectores «ultramontanos» de los diversos países será tenaz y, no pocas veces, conseguirá salir triunfante; sin embargo, el final, más o menos lejano, traerá el triunfo de más de uno de los presupuestos sostenidos por la nueva ideología y la época contemporánea conocerá unas relaciones entre los poderes civiles y los eclesiásticos situadas en posiciones claramente distanciadas de las que habían predominado en épocas anteriores.

De momento las relaciones entre todos los países católicos y Roma se iban a desarrollar dentro del conflicto, manifestándose de forma diferente dentro de cada uno de ellos, según sus tradiciones o los argumentos que se utilizaron en apoyo de sus posturas. Veamos, con brevedad, algunos ejemplos.

2.3.1. El galicanismo

Después de que un monarca absoluto como Luis XIV, una vez alcanzado un punto culminante en su enfrentamiento con la Santa Sede, diera marcha atrás y se retractara de sus posturas galicanas debido a factores derivados de su política internacional, sólo era posible un enfriamiento en el clima de tensión y conflictividad entre ambos poderes. De ahí que, aunque en el siglo XVIII no desapareció el galicanismo, éste perdió parte de su fuerza, a pesar de que los jansenistas se habían aliado con él; no obstante, dos de los principios básicos galicanos siguieron estando presentes en las relaciones de la monarquía francesa con Roma, con variada intensidad según las circunstancias del momento: 1) el puesto privilegiado del rey francés que, como «Rey Cristianísimo», se sentía responsable ante Dios de la Iglesia en sus dominios; 2) la argumentación histórico-jurídica basada en las antiguas libertades de la iglesia galicana, según la cual los papas no debían dar ningún tipo de órdenes a los reyes franceses en los asuntos temporales, e incluso en los aspectos espirituales la autoridad de los pontífices en Francia no era ilimitada, sino que estaba sujeta a los cánones de los antiguos concilios. Esta referencia a la iglesia antigua y al conciliarismo desempeñó un papel importante en los lazos que unieron el galicanismo con los jansenistas y con los ilustrados católicos.

Todo ello no dejó de incidir en el hecho de que durante la Revolución francesa alcanzase particular trascendencia la influencia de

las ideas galicanas en la redacción de la Constitución civil del clero, si bien es verdad que dichas ideas se vieron aun claramente superadas en pro de la omnipotencia del Estado en esta materia, defendida por los revolucionarios.

2.3.2. El febronianismo

El febronianismo, en realidad una mezcla de episcopalismo y de iglesia de Estado, debe su nombre a Justinus Febronius (Febronio), seudónimo usado por el obispo auxiliar de Tréveris J. N. von Hontheim (1701-1790), al publicar en 1763 la obra básica del movimiento: *De statu Ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis*. Los principios fundamentales en ella contenidos no suponían una gran novedad; se recogían, en gran parte, las tesis del antiguo conciliarismo, atribuyendo a la totalidad de la Iglesia el poder de la infalibilidad, por lo que consideraba estrictamente necesario el concilio como máxima autoridad legislativa, en cuyas reuniones los obispos no eran simples consultores sino colegisladores con el papa. La convocatoria del mismo, aunque realizada por el pontífice, debía consensuarse con las iglesias locales e, incluso, con los soberanos temporales. Asimismo, la obra defendía, de acuerdo con la práctica de la iglesia primitiva, el método electivo como la vía apropiada para el acceso al episcopado, considerando iguales a todos los obispos, quienes debían tener la responsabilidad, sin reserva pontificia alguna, de nombrar todos los cargos de la iglesia local.

El libro de Febronio pretendía dar mayor relieve a las iglesias locales, para lo cual era totalmente necesario reducir los poderes de Roma, que habían salido muy fortalecidos del concilio de Trento. A pesar de tener un evidente sentido ecuménico, su doctrina alcanzó su mayor expansión y fuerza dentro de las tierras del Imperio, donde se mezcló con los complejos intereses político-religiosos que afectaban de un modo muy especial a los príncipes-obispos, quienes estaban frontalmente opuestos al papel desempeñado por los nuncios papales establecidos en Viena, Colonia y Lucerna, dado que en numerosas ocasiones asumían parte importante de los poderes episcopales. Estas protestas, que encontraron apoyo en las tesis defendidas por Febronio, llegaron a reclamar ante Roma la creación de una iglesia nacional alemana, algo que recordaba demasiado los primeros tiempos luteranos, creando la consiguiente alarma en la Santa Sede. El emperador, a pesar de sus claras diferencias con la cúpula romana, no apoyó esta actitud episcopal, ante el temor de que acce-

der a alguno de sus postulados fortaleciese aún más el poder político de la jerarquía episcopal de los dominios imperiales. Como era de esperar, la reacción de Roma ante unas demandas, consideradas casi como un auténtico movimiento revolucionario, fue radicalmente contraria a las mismas.

2.3.3. El josefinismo

Ahora bien, sería precisamente en las tierras patrimoniales de los Habsburgo vieneses donde se alcanzaron cotas máximas en estas tendencias conflictivas en las relaciones con Roma a lo largo de la centuria de las Luces. Allí surgió un movimiento, el josefinismo, que respondía plenamente a los principios del absolutismo ilustrado en cuanto a las relaciones con la Iglesia. Apareció en la Austria de María Teresa (1740-1780), aunque la auténtica actuación política de sus presupuestos se produciría especialmente en el periodo de José II (1765-1790), de quien toma su nombre. Su principal gestor fue W. A. von Kaunitz (1711-1794), el ministro reformista de larga duración (1753-1792), que dirigió la política religiosa austriaca, basada en el principio de que, salvo los asuntos puramente dimanantes del derecho divino, todo lo demás pertenece a la jurisdicción del poder civil, principio que llevó a la práctica de modo inflexible como prueban los más de 6.000 decretos promulgados sobre materia religiosa, número que habla por sí solo de la importancia que el poder político austriaco concedía al tema.

Desde 1770, el Departamento de Asuntos Eclesiásticos se encargó de la política en este campo, iniciada cinco años antes en los territorios italianos bajo el dominio de los Habsburgo con la gestión de los asuntos eclesiásticos por *Giunta economale*. Particular cuidado se tuvo en el control de las instituciones de enseñanza: ya en 1760 se había establecido el denominado «examen de Estado» como paso previo para acceder a cualquier tipo de estudios superiores; posteriormente, en 1783, se dispuso la creación de cuatro seminarios generales —situados en Viena, Budapest, Pavia y Lovaina—, así como un proseminario. Por otro lado, la antipatía de los ilustrados hacia la gran mayoría de las comunidades regulares radicaba, como en el resto de la Europa católica, no sólo en el hecho de la decadencia y relajamiento de muchas de ellas, sino porque el modo de vida monástico no cuadraba con su idea de lo que debía ser la Iglesia, concebida por ellos como una comunidad de fieles jerarquizada, dependiente del papa sólo en cuanto al dogma, y de la autoridad po-

lítica en lo referente a sus actividades temporales. Todo ello supuso la supresión de casi setecientos establecimientos de comunidades religiosas, no dedicadas a la enseñanza o a la asistencia benéfica (1781); sin embargo, igual que en los demás países católicos, el aprecio por el clero secular, particularmente por los párrocos, vistos como imprescindibles educadores del pueblo sobre todo en las zonas rurales, llevó a la reorganización de los obispados y a la creación de ochocientas nuevas parroquias, en las que sus titulares debían actuar casi como si fuesen funcionarios al servicio del Estado.

El papa Pío VI decidió viajar personalmente a Viena para frenar una avalancha reformista de tal envergadura, pero su visita (1782) no sirvió absolutamente para nada, y sólo el estallido de la Revolución francesa tuvo como consecuencia que cambiase el centro de atención del nuevo emperador, quedando en hibernación todos los proyectos que aún permanecían pendientes y que volverían a resurgir con fuerza con las oleadas revolucionarias del siglo XIX.

2.3.4. El regalismo español

España, que ha inaugurado nueva dinastía con la entrada del siglo y que pretende volver a incorporarse a las corrientes europeas, va a estar también presente en este frente de lucha; es cierto que con sus peculiaridades específicas, derivadas de su estructura social y, en gran parte, de la persistencia de la Inquisición, permanente espada de Damocles que se cernía sobre los reformistas más audaces; pero, sin ninguna duda, muchos de los políticos en el poder, apoyados por una gran parte de la muy incipiente y minoritaria clase intelectual, pretenderán poner ciertos límites a la casi omnipotencia de que gozaba la Iglesia en nuestro país.

Se acentúa por ello la política regalista anterior y toma vuelos más elevados; a pesar de la influencia de pensadores extranjeros en esta actitud, es imposible olvidar que es también un legado que los políticos del siglo XVIII recibieron de la tradición jurídica y monárquica española. La entronización de los Borbones mediante la guerra civil, conflicto en el que la Santa Sede adoptó una postura de reconocimiento del pretendiente austriaco, fue motivo más que suficiente para que las relaciones de la monarquía española con Roma pasaran por momentos difíciles que, de forma inmediata, desembocaron en la ruptura de las mismas. Los políticos regalistas consideraron llegada su hora y se dispusieron a no desaprovecharla, no dudando para llevar a la práctica sus proyectos en servirse de los

sectores religiosos antiultramontanos, que vieron en el monarca la principal fuerza en la que apoyarse para lograr las anheladas reformas eclesiásticas.

En un primer momento, la máxima aspiración de los regalistas era la obtención de la firma de un concordato que pusiese fin a muchos de los excesos que se llevaban a cabo en España por parte de la Curia romana; era una vieja aspiración a la que el Papado siempre había respondido con una rotunda negativa. Tras la guerra, los acuerdos de 1717 y, después, el fallido concordato de 1737 fueron más que otra cosa simples intentos que no satisficieron a nadie, ni a ultramontanos ni a regalistas. Conforme avanzaba el siglo, las quejas españolas por la actuación de Roma fueron en aumento, pero estas quejas encontraban siempre una respuesta negativa; Benedicto XIV adoptó una postura bien diferente a la de sus antecesores a la hora de tratar el tema y el resultado fue la firma de un verdadero concordato en 1753, con el que se logró uno de los principales sueños regalistas: abolir en España las reservas pontificias de tipo benéfico, convirtiéndose el monarca en patrón de todas las iglesias de sus dominios. El concordato fue, sin duda, una conquista de los regalistas, pero a la vez se consideró como una base para continuar la marcha hacia adelante; no olvidemos que, como escribió Olaechea, «a la hora de la realidad el regalismo de Fernando VI fue el de un niño de teta en comparación con el que ejercieron unos monarcas tan católicos como Luis XV y José II» (Olaechea, 1965, I, 15).

Un avance bien significativo en la actitud gubernamental se iba a producir con el reinado de Carlos III (1759-1788) con el intento de lograr un control de la iglesia española y de aumentar los frenos a la intervención romana en la misma. La política regalista, a pesar de los duros obstáculos con los que se tuvo que enfrentar y de su freno a lo largo de la última década, conoció tan formidable impulso que puede decirse que ocupó un primer lugar, por sus múltiples conexiones, en las preocupaciones de la minoría ilustrada. Era del todo lógico; la Iglesia, con, al menos, un 16,5 por ciento de la superficie cultivada en su poder y con su gran influencia sobre la masa de los fieles, era la institución que más fuerza detentaba dentro de la Monarquía y, por ello, la que más firmemente podía oponerse a los nuevos rumbos emprendidos por la administración. Ahora bien, un aspecto muy importante a tener presente es que el regalismo no suponía para muchos de sus defensores una lucha entre el poder civil y el eclesiástico, ya que sustentaban la teoría de que el rey también poseía un poder en asuntos eclesiásticos, emanado de Dios.

Para ellos, por tanto, el regalismo no era un conflicto Iglesia-Estado, sino una pugna de poderes dentro de la misma Iglesia, en el sentido no clerical del término.

A pesar de las disposiciones que desde su política regalista adoptaron los monarcas borbónicos, en especial Carlos III —por ejemplo las medidas tomadas para disminuir el volumen del clero o para frenar la potestad jurisdiccional de la Iglesia—, no se pudo borrar el juicio global negativo que los ilustrados europeos tenían de España; en el mismo predominaban los tintes sombríos, considerándola un país frailuno, oscurantista y fanático. Idea no del todo falsa, porque era cierto que la Inquisición, aunque reprimida, no estaba muerta, y que si bien una parte del clero había aceptado las nuevas corrientes en cuanto eran compatibles con la ortodoxia, otra parte, más numerosa, seguía aferrada a los posicionamientos tradicionales. De ahí que no fueran pocos quienes se opusieron a la política eclesiástica emprendida por los reyes hispanos del siglo XVIII:

La reacción contra el regalismo borbónico provendrá de frentes bien conocidos y coincidentes con la oposición al sistema de gobierno. Desde Belluga no será difícil constatar cómo los momentos más activos de antirregalismo coinciden —al margen de con otros factores estructurales— con los de presión económica, con intentos de erosionar el bien trabado sistema de exenciones clericales e inmunidades de todo tipo, de enflaquecer la alianza Inquisición-Roma, o con los acontecimientos, ya más decisivos, de la crisis finisecular, cuando el vacío de la muerte de un papa y la división provocada por las actitudes ante la Revolución francesa coadunen tantos elementos dispersos y fortalezcan de nuevo las filas de la reacción, que, tan contradictoria como comprensiblemente, no tardará en identificarse con el otrora denostado absolutismo regio (Egido, 1979, 141).

2.3.5. La cuestión de los jesuitas

Uno de los episodios más destacados de la historia religiosa del siglo XVIII fue la campaña antijesuítica, alentada por variadas fuerzas, muchas dentro del mundo eclesiástico, y protagonizada por los dirigentes de los distintos Estados católicos que los veían como los principales enemigos a abatir para conseguir sus proyectos que trataban de imponer su modelo de iglesia. Todavía hacia 1750, el poder de la Compañía de Jesús parecía incontrastable: además de su gran influencia en sectores situados en puestos claves de la administración y de los bienes que habían acumulado desde el siglo XVI,

poseía repartidos por las cuatro partes del mundo 25 casas profesas, 578 colegios —en los que se educaba lo más selecto de las clases altas y medias—, 60 casas de probación, 172 misiones, y contaba con 22.126 religiosos, de los cuales 10.594 eran sacerdotes. Sin embargo, la ofensiva de sus enemigos arreciaba; su principal argumento en la lucha emprendida consistía en convencer a los monarcas católicos de que eran un peligro para el Estado, dado el enorme poder que habían alcanzado y su dominio en el campo educativo.

Un atentado contra José I de Portugal permitió abrir una investigación para buscar a los inductores del mismo y dio ocasión al todopoderoso ministro Pombal para decretar la expulsión de los jesuitas (1759). Otro atentado contra Luis XV renovó en Francia los ataques contra la teoría del tiranicidio, que se suponía, falsamente, que era apoyada por la Compañía de Jesús. Sus más encarnizados enemigos eran los parlamentarios. Por eso, no se comprende cómo los jesuitas franceses pusieron en manos del Parlamento de París el pleito que el padre Lavalette sostenía en los tribunales ordinarios con sus acreedores por las pérdidas sufridas en unos cargamentos destinados a la colonia de la Martinica. El Parlamento a lo largo del proceso exigió la presentación de las constituciones de la Compañía, las declaró contrarias a las leyes del Reino, por lo que propuso la creación de un vicariato francés independiente del general de la Compañía, lo que fue rechazado por ésta. El resultado final, tras distintas vicisitudes, fue conseguir de Luis XV el decreto de expulsión (1764).

En cuanto a España, la oposición, larvada y callada, había esperado el momento oportuno para presentar batalla, y el momento llegó en 1754, reinando aún Fernando VI, cuando tras la caída del marqués de la Ensenada, debido a la política con respecto a la colonia de Sacramento, motivó también la retirada del confesorio regio del padre Rávago, jesuita. A partir de ahí la oposición antijesuítica fue obteniendo pequeñas victorias y preparando con cierta minuciosidad el golpe definitivo —por ejemplo, procurando que se nombrasen obispos contrarios a la Compañía—, que tendría lugar durante el reinado de Carlos III. El fuerte y definitivo ataque a los jesuitas fue propiciado por el denominado «motín de Esquilache» (primavera de 1766); la búsqueda de los responsables de los hechos ocasionó una *Pesquisa secreta* con la finalidad de hallar a los verdaderos culpables. Fue entonces cuando de un modo directo interviene uno de los personajes claves del problema, don Pedro Rodríguez

Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, a quien se encarga de llevar adelante las investigaciones, y que desde un principio sostuvo una postura opuesta a los seguidores de san Ignacio. La presencia de algunos de ellos entre los amotinados de Madrid incrementó las sospechas del fiscal, quien día a día se afirmó en la idea de que el motín había sido preparado por los jesuitas con el objeto de volver a colocar a Ensenada en el gobierno. Tras la presentación de un voluminoso dictamen presentado ante un Consejo extraordinario, preparado celosamente para la ocasión, y presidido por el conde de Aranda, sus miembros elevaron consulta a Carlos III exponiendo la conveniencia de llevar a efecto la expulsión de la Compañía de Jesús por considerarla dañina a los intereses de la Monarquía. El monarca finalmente procedió a firmar el decreto de expulsión el 20 de febrero de 1767, ejecutado mediante un plan perfecto y secreto con el fin de impedir la aparición de indeseados alborotos, entre los días 1 y 2 del mes de abril.

Siguieron medidas similares en Nápoles (1767), en Parma-Piacenza (1768) y en Malta (1769). Por último, Clemente XIV, en cuya elección como pontífice se barajó con intensidad el papel que al respecto podía desempeñar, fue presionado por las potencias borbónicas para que decretase la supresión de la Compañía, lo que consiguieron en 1773. Un residuo de la misma continuaría paradójicamente en Rusia y Prusia, en cuyas tierras sus soberanos no católicos, Catalina y Federico II, negaron el *exequatur* al breve pontificio, por lo que, aunque con la naturaleza de clero secular, los jesuitas se mantuvieron allí haciendo vida en común bajo la regla ignaciana hasta que consiguieron su posterior restauración en el mundo católico (1814).

3. LA IGLESIA CATÓLICA

3.1. *El papel de la jerarquía*

El Pontificado atravesó en el siglo XVIII un eclipse, al que contribuyó la escasa personalidad de una mayoría de sus representantes y el empuje de las teorías regalistas, que sirvieron de apoyo a que los soberanos consiguieran parcelas cada vez más amplias de autoridad sobre los eclesiásticos de sus territorios. Las elecciones papales seguían siendo muy influidas por las grandes potencias, pero frente a los cardenales regalistas servidores de la política de sus respectivos príncipes, se agrupaban los *zelanti*, deseosos de mantener la inde-

pendencia de la Iglesia y de elegir a los que consideraban más apropiados sin atender a las presiones políticas de los poderes seculares. Sus esfuerzos tuvieron escaso éxito. Puede decirse que los papas del siglo XVIII fueron, en general, mediocres, no destacaron por sus vicios ni por sus virtudes, su intervención en la política europea fue poco significativa e, incluso, dentro de la Iglesia su papel no dejaba de declinar.

Ya el primero de ellos, Clemente XI, atravesó grandes dificultades durante la guerra de Sucesión de España, puesto que, conforme avanzaron los acontecimientos bélicos, las perspectivas pontificias de neutralidad perdieron posibilidades de mantenerse. De este modo, la actuación de las tropas imperiales en territorios pontificios (1707) desencadenó la ira del papa y, posteriormente (1708), la presión sobre Roma del ejército del príncipe Enrique de Darmstadt con el fin de lograr que el reconocimiento por Clemente XI del archiduque como Rey llevaría la consternación y el temor a la corte pontificia hasta que el pontífice, tras la conquista de Nápoles por los austriacos, terminó por acceder a las pretensiones del archiduque (1709), lo que desembocó, como hemos visto, en la ruptura de relaciones por parte de Felipe V.

Esta situación creó una serie de problemas que Madrid trató de resolver mediante la publicación de un real decreto por el que, sin llegar al cisma, los obispos recuperaban la potestad que poseían «en momentos difíciles, de peligro e incomunicación con Roma». El asunto se presentaba con tal gravedad que Felipe V publicó una *Relación* para explicar las razones que habían motivado su drástica decisión, en la que se explicaban las medidas adoptadas contra la decisión tomada por el papa, entre ellas, la retirada de su embajador en Roma, la expulsión del nuncio en Madrid, el cierre de la nunciatura y la prohibición absoluta de enviar dinero a Roma. A pesar de la ruptura de relaciones y los quebrantos de todo tipo que la misma llevó al gobierno de la iglesia española no se produjo, sin embargo, ninguna defección significativa entre la jerarquía felipista; persistiría el filoborbonismo del episcopado castellano. No obstante, parece lógico pensar que no debieron de ser pocas las tensiones a las que se vieron sometidas las autoridades religiosas castellanas y las repercusiones que semejante estado de cosas llegarían a todo el clero, pues no en vano hubo un sector importante de partidarios de Felipe V contrario a la medida adoptada. Entre los que se destacó don Luis de Belluga, obispo de Cartagena-Murcia, quien redactó un célebre *Memorial* antirregalista en el que, sin disminuir un ápice su fervor por

el monarca, atacaba la política seguida en este terreno, culpando de la misma a los ministros que aconsejaban al rey.

Siguieron años llenos de dificultades, que sólo entrarían en vías de una deseada solución cuando el término del conflicto bélico, a partir de 1715, permitió el inicio de un acercamiento entre Roma y Madrid, aunque Felipe V nunca olvidó la actitud de Roma con motivo de la sucesión, lo que determinó que en realidad no se llegara a recuperar unas relaciones similares a las mantenidas tradicionalmente entre ambas cortes hasta el reinado siguiente.

Señalemos simplemente, por citar algunos ejemplos de la mediocridad antes mencionada, los pontificados de Clemente XIV y de Pío VI. El primero, a pesar de lo que le dictaba su fuero interno, fue incapaz de resistir las presiones de los monarcas católicos, apoyados por algunos sectores eclesiásticos, que le obligaron a suprimir la Compañía de Jesús. En cuanto a Pío VI, aunque tomó la iniciativa sin precedentes de hacer un viaje a Viena para tratar de conseguir de José II la paralización de sus reformas eclesiásticas, su fracaso fue clamoroso y tuvo que volverse con las manos vacías. Éstos son algunos de los hechos que demuestran sin lugar a dudas la pérdida de prestigio del Pontificado. Además, por si estas relaciones con los altos poderes civiles no fuesen suficiente motivo, se añadía la poca, por no decir ninguna, comunicación directa con la masa de los fieles, por lo que resultaba imposible despertar en ella la adhesión y los fervores de otras épocas.

El único pontífice que tuvo cierta notoriedad fue Benedicto XIV (1740-1758) y se debió a que, en alguna medida, actuó muy moderadamente como una especie de *papa ilustrado*, no dándole la espalda a los cambios de mentalidad que se estaban produciendo. Siguió una política conciliadora con los Estados católicos, de los que fue una muestra el ya citado concordato de 1753 firmado con Fernando VI; recomendó prudencia y moderación a la hora de incluir libros en el *Índice* y promovió reformas materiales en la ciudad de Roma y en los Estados Pontificios, todo lo cual le originó no pocos problemas con miembros destacados del gobierno de la Santa Sede.

En cuanto a los cardenales y, en general, al personal de la Curia romana, seguían llevando una vida mundana, lo que sin duda contribuía a un aumento de su desprestigio y a la cada vez menor consideración con que eran tratados por los representantes de los Estados católicos. No ayudaba tampoco a la buena imagen de la iglesia institucional en los distintos países hechos como el caso de que las altas prelaturas de Francia y de Alemania estuviese acapa-

radas por la nobleza de abolengo; así, entre el episcopado francés, era frecuente encontrar ejemplos como los Rohan y Talleyrand. Son casos típicos de prelados fastuosos, cortesanos, de vida lujosa, de costumbres nada recomendables, totalmente separados del bajo clero; y, en las tierras germánicas, no pocos prelados eran a la vez príncipes seculares, dueños de extensos feudos, algo que, por un lado, no beneficiaba su labor como pastores de sus iglesias y, por otro, despertaba el interés de las casas reales, que contemplaban la posibilidad, más o menos próxima, de incorporarlos a sus dominios. En España, sin embargo, la situación del alto clero era más satisfactoria gracias a la actuación derivada del patronato regio, que seguía una política de selección para el nombramiento de los obispos más rigurosa y que, además, no dejaba de vigilar su actuación.

3.2. Teoría y práctica religiosa

La querella jansenista no sólo no terminó sino que derivó por cauces cada vez más politizados. Jansenistas y regalistas coincidían en sus deseos de reducir al mínimo la autoridad del papa, pero en lo demás eran mayores los desacuerdos que las coincidencias. Sectores no despreciables del clero, de la nobleza y de la burguesía se habían afiliado al jansenismo movidos por exigencias de una moral austera y por un odio visceral a los jesuitas, acusados de corruptores de conciencias y de influir demasiado en la vida pública. Poco antes de morir, Luis XIV obtuvo de Clemente XI la bula *Unigenitus*, en la que una vez más se condenaban las tesis jansenistas, pero la querella se prolongó durante el reinado de Luis XV, a pesar de la utilización de medios de presión fortísimos para cualquier creyente, como rehusar la administración de los últimos sacramentos a quienes no aceptaban la bula; sin embargo, el jansenismo, en la mayoría de los casos dejando ya a un lado las tesis condenadas, alcanzó gran relevancia en las clases cultas de los países católicos, en los que sus partidarios hicieron esfuerzos meritorios para la depuración de la vida religiosa y la elevación del nivel formativo del estamento eclesiástico.

En Francia, su reducto más poderoso eran los Parlamentos, desde los que se desafiaba a la vez la autoridad del rey y del papa. En los Países Bajos, su patria de origen, el jansenismo seguía teniendo hondas raíces, e impregnaba el *Tratado de derecho canónico* de Van Espen, que, a pesar de la condena romana, tuvo larga difusión en las universidades católicas. La ruptura de los jansenistas

más exaltados se consumó con la elección de un obispo cismático en Utrecht, origen de un grupo disidente que aún existe. En Alemania ya hemos visto la importancia que en la concepción de lo que debían ser las relaciones Iglesia-Estado alcanzó una variante del jansenismo que tomó el nombre de *febronianismo*, por un discípulo de Van Espen, obispo de Tréveris. No fue el único caso, ya que, conectados con este complejo grupo de ideas que recibe el nombre común de jansenismo se hallan diversos movimientos y personajes italianos; el más influyente, el napolitano Pietro Giannone, cuya *Historia civil* le valió la excomunión por la virulencia de sus ataques contra el Pontificado. Aunque se generalizó en Europa la denominación de jansenistas para todos los que preconizaban un tipo de religiosidad más interior y personalizada, alejada de la parafernalia de la práctica cultural oficial y de las exaltadas expresiones de la religiosidad popular, así como para quienes defendían las regalías de los príncipes y los derechos de los obispos en detrimento de la Santa Sede, y para todos los enemigos de los jesuitas, ni en el josefismo austriaco, ni en la actuación de Pombal, ni en la política eclesiástica de los ministros de Carlos III había mucho de jansenismo en el sentido teológico de la palabra. Las disputas sobre la gracia y la predestinación habían quedado ya muy atrás, de ahí que más de un autor considere que ya en esta época no se deba hablar de forma generalizada de la existencia de verdaderos jansenistas.

Ahora bien, la vida eclesiástica y, sobre todo, religiosa de la mayoría de los fieles católicos discurría al margen de todas estas querellas. El clero parroquial, en general, cumplía con sus obligaciones pastorales, mientras que entre los eclesiásticos sin cura de almas seguía siendo frecuente que se ordenaran por motivos meramente económicos, por ejemplo, en Francia y en Italia eran abundantes los abates que, disfrutando los privilegios del estado clerical, llevaban una vida mundana, bien alejada de la que les correspondía por las órdenes recibidas.

Por otra parte, se iba extendiendo en amplias capas de la población la idea ilustrada de que los bienes eclesiásticos deberían servir no para alimentar una caridad indiscriminada, que se consideraba que sólo servía para fomentar la existencia de vagos y ociosos, sino utilizarse para satisfacer fines sociales concretos, como la asistencia a los auténticamente necesitados o la instrucción de las clases populares, bajo la vigilancia de las autoridades seculares. Es decir, comenzaba a ganar adeptos el apoyo a una Iglesia que, ade-

más de su labor pastoral, se convirtiese asimismo en un *servicio* para la comunidad. Dentro de tal modelo, los párrocos tenían una importancia fundamental, mientras que los eclesiásticos sin cura de almas y las congregaciones religiosas no desempeñaban ningún papel definido, por lo que habría que ir procurando su desaparición, y aunque ésta se intentase conseguir por medios moderados y pacíficos, como las limitaciones a la admisión de novicios, no dejaba de ser un precedente para una futura eliminación más radical que no habría de tardar mucho en producirse.

4. EL CRISTIANISMO ORTODOXO Y LAS IGLESIAS PROTESTANTES

4.1. *Las iglesias ortodoxas*

El cristianismo ortodoxo, salvo en algunos espacios y momentos concretos, no experimentó a lo largo de la centuria una evolución perceptible semejante a lo sucedido en la cristiandad occidental; sus comunidades no tuvieron, por tanto, la presencia de graves luchas internas ni de choques violentos con los poderes estatales. En los países de la Europa oriental sometidos al islam otomano, los cristianos, tolerados, aunque legalmente en situación inferior, veían en la defensa de su religión un evidente y sólido síntoma de identidad frente al poder dominante. En Rusia, la tradicional iglesia ortodoxa sí conoció importantes transformaciones debido a las reformas de Pedro el Grande, quien encontró en el clero de la misma una fuerte resistencia a los cambios que defendía; de ahí que para quebrantar su fuerza se vigilase estrechamente al clero, se persiguieran los sermones en los que se vislumbraba el menor síntoma de oposición, se aboliese el patriarcado y se le reemplazase por un Santo Sínodo, convertido desde su mismo nacimiento en verdadero instrumento de la voluntad real (1721). Tras las reformas, la iglesia oficial, bien sometida, no experimentó ninguna veleidad de independencia y los disturbios originados por los grupos no conformistas tuvieron una repercusión mínima. Una tarea nueva se ofreció a la iglesia rusa: la evangelización de las extensas regiones de Asia que los zares habían comenzado de modo sistemático a incorporar a su Imperio, y en estas grandes posibilidades misionales la iglesia contó plenamente con el apoyo y la colaboración estatal, ya que la cristianización formaba intrínsecamente parte de la labor de rusificación pretendida por los poderes civiles.

4.2. *Las iglesias protestantes*

El protestantismo, aunque sumergido también en el marasmo general de la vida religiosa en Europa, ofrecía más oportunidades de renovación. En altos niveles, la oposición al catolicismo se iba diluyendo; en general, no había, ni de una ni de otra parte, enfrentamientos ni persecuciones sangrientas. Es más, monarcas católicos reinaron en Sajonia y otros países protestantes sin que se produjeran incidentes; tampoco los hubo cuando los católicos de Silesia quedaron bajo el dominio de Federico de Prusia. Por el contrario, ya hemos visto cómo los jesuitas perseguidos encontraron apoyo tanto en Prusia como en Rusia por parte de príncipes como Federico II y Catalina II, a quienes las controversias religiosas les eran indiferentes. La colaboración entre eruditos de ambas religiones llegó a ser un hecho normal, de manera más especial en territorios en los que dominaba el protestantismo. Si la reunificación parecía imposible, dadas las posturas defendidas en los distintos campos, la convivencia pacífica terminó siendo una realidad en una gran parte de Europa.

Por otra parte, el único episodio renovador de cierta importancia protagonizado por el protestantismo en el siglo XVIII fue el movimiento metodista en Inglaterra, desencadenado por los hermanos John y Charles Wesley. Guarda cierta relación con el movimiento pietista de la Alemania barroca, con el que estuvieron en contacto a través de los Hermanos Moravos. También se aprecia una semejanza más lejana con el misticismo católico, y no es casual que una de las lecturas recomendadas por los Wesley a sus adeptos fueran los *Pensamientos* de Pascal, sin duda uno de los hitos de la espiritualidad moderna. Lo mismo que sus predecesores, los metodistas se declaraban insatisfechos con la religión oficial, su aspecto burocrático, sus riquezas, su alianza con el Estado; aspiraban a una comunicación directa del creyente con la divinidad, querían borrar las fronteras entre el eclesiástico y el seglar y, frente a la práctica de la iglesia anglicana, no admitían obispos. Los hermanos Wesley ejercían su apostolado a través de una intensa actividad sobre las masas. Celebraban reuniones en grandes espacios abiertos, pronunciaban pláticas y cantaban himnos; predicaban el mensaje de Cristo en un nuevo estilo, una religiosidad más personal y más intensa, que incluía no sólo la propia salvación sino la ayuda a los pobres, a los enfermos, a todos los que se sentían desgraciados. Este sentido social también fue un rasgo propio de este *Revival* (Restauración), cuyo espíritu, de algu-

na manera, parece ser que contagió a toda la sociedad inglesa; lo cierto es que, a fines del siglo XVIII, esta sociedad no era tan disoluta como la que a principios del mismo retrató Hoggart. A pesar de las diferencias que defendían los Wesley, nunca quisieron separarse formalmente de la iglesia anglicana; fue después de su muerte cuando se llegó a la separación (1795).

Por esas fechas finiseculares, los cambios que se estaban produciendo en la sociedad inglesa tuvieron pronto repercusiones en la legislación y, sobre todo, en el modo de entender y de vivir el hecho religioso. Progresaban las ideas de tolerancia y se despertó un intenso proselitismo que halló su cauce en el movimiento misionero; a su vez, éste se vio favorecido por la extensión del Imperio británico. Las Sociedades Bíblicas comenzaron a esparcir en todas direcciones millones de ejemplares de biblias traducidas a multitud de idiomas. Estos hechos, que arrancan del renacimiento religioso del siglo XVIII, alcanzaron su máxima expansión en el XIX.

En Francia, todavía en la primera mitad del siglo XVIII, hubo cierta agitación calvinista y duras represiones, sobre todo en el sur, donde, a pesar de las persecuciones y la emigración, seguían siendo numerosos. Entre 1730 y 1745, cuando ya la Inquisición española apenas pronunciaba ninguna condena a muerte, hubo en los dominios del rey de Francia pastores calvinistas ahorcados y centenares de fieles condenados a galeras; luego, aunque se dieron algunos casos aislados en los que persistía esta violenta actitud de intolerancia, la situación experimentó un cambio radical.

5. IDEOLOGÍA ILUSTRADA, RELIGIOSIDAD Y ATEÍSMO

5.1. *La ideología ilustrada*

La ideología ilustrada no formaba un conjunto coherente. Era más una actitud que un contenido concreto y cerrado. Los ilustrados creían en la razón y en el progreso humano, en la perfectibilidad del hombre, en la necesidad de impulsar los ideales que preconizaban mediante una acción gubernamental y una específica política educativa; en general, eran abiertos al diálogo y tolerantes, al menos en teoría, porque, en la práctica, no faltaron quienes se mostraron en más de una ocasión intransigentes y autoritarios a la hora de defender e implantar sus ideas; de ahí su apoyo al absolutismo monárquico, ya que consideraban que el soporte proporcionado por los monarcas

absolutos era el mejor sistema para hacer realidad sus proyectos y acabar con el oscurantismo. Aunque el predominio de la razón es uno de los rasgos más destacados de aquella época, hombres como Diderot o Jovellanos, por citar dos casos bien distintos, no se avergonzaban de emocionarse hasta derramar lágrimas. Ahora bien, dentro de esta actitud común, sus posicionamientos podían ser, y lo eran, muy diversos. Lo apreciamos con claridad en el campo religioso, ya que dentro de los distintos grupos ilustrados encontramos desde el ateísmo más militante a la religiosidad más sincera. El punto de convergencia de todos ellos estaba en el rechazo de todo aquello que estuviese dominado por un sentimentalismo irracional, lo que los conducía a la condena de los desbordamientos místicos y de las manifestaciones externas y aparatosas de la religiosidad popular, verdaderos pilares de la religiosidad barroca; era un modo de entender la espiritualidad que, desde algunos sectores religiosos, ha sido criticado viendo en dicha actitud frialdad, ausencia de calor humano y, por tanto, una religiosidad propia para sectores selectos e incapaz de suscitar entusiasmo y de seducir a las masas de fieles, llegando incluso a calificarla de burocrática.

Aquellos intelectuales ilustrados, de formación y procedencia variadas, dirigían sus críticas a las ideas, las costumbres y las instituciones con el fin de reformarlas y hacer más felices a los hombres. Esta crítica, en lo político y social, fue, en general, conservadora, y por ello gozó de la tolerancia e incluso el apoyo de muchos gobernantes. Fue mucho más radical en materia religiosa, y ello le valió la condena de la Iglesia, con variados efectos, según el grado de poder que tuviera en los distintos países. En un primer momento, los focos de irradiación de su pensamiento no podían ser las universidades, que seguían ancladas en la tradición, ni las academias oficiales, algo más abiertas pero respetuosas con la autoridad establecida. En Francia, y en menos medida en otros países, el principal medio de relación eran las reuniones privadas, los clubs, los salones de la aristocracia o de los grandes burgueses, que desde tiempo antes actuaban como verdaderos medios de comunicación, intercambio cultural y promoción social; la prensa escrita, en pleno desarrollo, les ofreció asimismo un medio eficaz de difusión.

Sería, no obstante, la publicación de la *Enciclopedia* su empresa más ambiciosa y la que más contribuyó a expandir sus ideas; de aquí su denominación habitual: *filósofos* y *enciclopedistas*. Su modelo fue la enciclopedia inglesa de Chambers, que había tenido gran éxito. La francesa fue concebida como una gran empresa a la vez comercial,

científica y de propaganda, y en todos los sentidos tuvo gran éxito a pesar de los obstáculos que encontró. Le dio el primer impulso el matemático D'Alembert, pero fue Diderot el que culminó la empresa. Los grandes nombres, o estuvieron ausentes o realizaron una contribución mínima; la mayoría de los colaboradores son poco destacados. No obstante, la empresa llamó desde el principio la atención por su novedad. Por primera vez se intentaba encuadrar una gran masa de hechos en un orden general y se daba importancia a las artes, los oficios y otros aspectos antes desdenados. En materia política los enciclopedistas eran prudentes y en los artículos teológicos tomaron precauciones, pero su orientación no podía engañar a nadie. Apenas aparecieron en 1751 los dos primeros volúmenes se ordenó su destrucción, que logró impedir el director de publicaciones Malesherbes. Nueva crisis en 1757, cuando un atentado contra Luis XV se atribuyó a la propaganda de ideas revolucionarias; esta vez pararon el golpe el primer ministro Choiseul y la Pompadour. Gracias a estas altas complicidades salió en 1765 el último volumen de los diecisiete del texto y en 1772 se completaron los once volúmenes de láminas. Más tarde se publicaron en Ámsterdam cinco volúmenes de suplementos y dos de índices. El éxito comercial fue rotundo: a pesar de su elevado precio tuvo cerca de cuatro mil suscriptores y se hicieron traducciones y adaptaciones en varios idiomas. Fue, por ello, su enorme irradiación ideológica lo que más contó a la hora de extender las ideas de la Ilustración en el espacio y en el tiempo.

No hubo fronteras para la expansión de las ideas filosóficas, pero sí se advierten diferencias considerables entre unos países y otros en cuanto a la forma y grado de aceptación. En España, tras un período intermedio en el que destaca la obra del benedictino Feijoo, autor del *Teatro crítico universal*, en el reinado de Carlos III se plantean cuestiones más candentes, aunque sin llegar, ni de lejos, al tono de los escritores franceses. Ejemplares de la *Enciclopedia* y algunas obras de los más conocidos autores penetraron, a pesar de la vigilancia de la Inquisición. El peruano Pablo de Olavide, protegido de Campomanes, director de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena, reunió una gran colección de libros franceses y el conde de Aranda mantuvo relación epistolar con Voltaire, pero estos eran casos aislados. La literatura que entonces se produjo no era revolucionaria, sino reformista, limitada fundamentalmente a la crítica de las ideas económicas, los privilegios de clase o el sistema educativo. Ataques contra la Monarquía y la Iglesia estaban totalmente prohibidos. Aún antes de

producirse la revolución, los últimos años del reinado de Carlos III señalan el reflujo de la tolerancia gubernamental hacia las nuevas ideas, ya que sectores religiosos conservadores terminaron por ganar la conciencia del soberano y lograron relentizar e, incluso, frenar muchas de las reformas proyectadas con anterioridad. Un síntoma de que no se podía llegar muy lejos fue la condena inquisitorial de Olavide, a pesar de que su volterianismo era más de forma que de fondo.

En Alemania el pietismo abrió camino a la *Aufklärung*, y este hecho marca profundas diferencias con el movimiento filosófico francés; ni frivolidad ni burlas antirreligiosas sino un esfuerzo por sacar a la nación alemana de la postración en que se hallaba y empalmar con la tradición anterior; en este aspecto fue grande la aportación de los filósofos Christian Wolf, discípulo de Leibniz, y Thomasius, el primero que en su cátedra de Leipzig rompió con la tradición de dictar las lecciones en latín y empleó el lenguaje alemán. La influencia francesa seguía siendo fuerte, pero estaba contrapesada por la inglesa y por la propia tendencia alemana de respeto a la autoridad. El engarce entre la *Aufklärung* y el *Sturm und Drang* (Tormenta e Impulso) que predominó en la segunda mitad del siglo lo simboliza Lessing mejor que ningún otro escritor. Su oposición a la Iglesia no derivaba de motivos nacionalistas sino de unos sentimientos parecidos a los de Rousseau. Claro precedente del Romanticismo, aquel movimiento, al que pertenecieron también Herder, Schiller y el primer Goethe, contemporáneo de Kant y de las obras juveniles de Beethoven, devolvió a Alemania un protagonismo intelectual que había perdido, dándole fuerza y brío a la cultura alemana a la hora de entrar en la época contemporánea.

5.2. Religiosidad, deísmo y ateísmo

A pesar de ciertos indicios de descristianización, la masa de la población seguía apegada a la antigua fe, pues frente a una tradición muy extendida que hablaba de un descenso de la religiosidad popular y de una fuerte pérdida de fieles en las distintas iglesias, es necesario matizar bastante estas afirmaciones. La realidad parece que era distinta a lo sostenido hasta hace poco por los más variados segmentos de la historiografía tradicional. Las últimas investigaciones sobre prácticas religiosas, sobre bibliotecas privadas y otros aspectos de las mentalidades han dejado patente que el XVIII fue, en conjunto, un siglo creyente, aunque no necesariamente ortodoxo; no sólo en las clases populares sino en las más elevadas y cultas ocupaba la

religión un gran lugar. Ahora bien, a pesar de ello, se percibe que a lo largo de aquella centuria hubo síntomas, y en ocasiones algo más, de *enfriamiento* espiritual y de laicización; lo revelan el descenso de vocaciones religiosas y otros indicios; así, algunos ejemplos que fácilmente pueden aumentarse, los barcos ya no llevaban todos nombre de santos o vírgenes, en los inventarios aparecen menos pinturas y libros de asuntos devotos, en las mandas funerarias disminuye el número de misas... No asistimos, pues, a una caída vertical del sentimiento religioso, pero sí al inicio de un descenso notable.

No había indiferentes ante el hecho religioso, y los que se mostraron francamente adversos no fueron muchos, aunque sí fueron numerosos los que intentaron racionalizar sus creencias, intentando mantenerse dentro del cristianismo, o renunciando a todo dogma, a toda religión positiva. Las fronteras entre ateos, naturalistas y cristianos eran muy fluidas, siendo muchas veces difícil clasificar a un autor que con frecuencia muestra matices muy diversos en su pensamiento. Los ateos *declarados* fueron muy pocos, y casi circunscritos a Francia y poco más; allí circularon copias manuscritas de escritos clandestinos como el *Ensayo histórico sobre los tres impostores* o el *Testamento* de Jean Meslier, un párroco rural que en vida no despertó ninguna sospecha y que dejó unos escritos de fuerte protesta social y religiosa. Helvecio y el barón D'Holbach fueron ateos notorios, y puesto que sus obras tuvieron lectores hay que pensar que no se trataba de personalidades aisladas, sino que el peso de la tradición probablemente frenaba otras manifestaciones públicas. En Italia y España, países de arraigado catolicismo y de estricta presión oficial y social, apenas pueden detectarse algunos casos aislados de ateísmo.

En los países protestantes se daban circunstancias más favorables, debido a la persistencia en el tiempo de choque de ideas y creencias diversas y el menor rigor de la censura. Inglaterra es considerada como el hogar del *deísmo*, nombre que designa tendencias diversas, aunque todas coincidentes en ciertos puntos. Unos teóricos: la crítica de los libros sagrados, la negación de los misterios, de los dogmas, de los milagros, la tendencia a reducir la religiosidad a la creencia en un Dios creador y una providencia que rige el mundo mediante leyes racionales. En cuanto a las orientaciones prácticas de los deístas se dirigían al rechazo de todo fanatismo, intransigencia e imposición por parte de las iglesias, en lo que no es difícil ver una reacción contra el atosigante moralismo puritano que se impuso en la época de la primera revolución y que

más tarde se vio incrementado por los principios llevados a las islas por los calvinistas franceses refugiados. Dentro de su tendencia general a disolver la religión positiva en la natural, los deístas ingleses forman un grupo heterogéneo en el que cada personalidad tiene rasgos propios. Después de Herbert de Cherbury encontramos, por ejemplo, a Dodwell, sacerdote anglicano expulsado de su cátedra por sus ideas político-religiosas. En 1742, mucho después de su muerte, se publicó, anónimo, un tratado suyo que, simulando ser una defensa del cristianismo, tenía, en realidad, por objetivo minar sus fundamentos. John Toland causó, al dar a luz en 1696 el *Cristianismo sin misterios*, un escándalo que se reprodujo dos años más tarde, al aparecer su *Vida de Milton*, en la que ponía en duda el canon de los libros del Antiguo Testamento. Él acuñó el concepto de *panteísmo*, aunque la idea era muy anterior y había encontrado hacía tiempo su máximo exponente en Spinoza.

Toland no era propiamente un panteísta sino un hombre que se debatía en las fronteras entre el cristianismo y el naturalismo, lo mismo que Bolingbroke, hombre de Estado de accidentada vida, y Shaftesbury, cuyas cartas aparecieron en 1708. Más radical fue el pensamiento de Tindal y Collins; las numerosas obras de Anthony Collins (1676-1729) aparecieron amparadas por el anónimo y provocaron respuestas tan numerosas como iracundas de parte de los anglicanos. En el *Discurso sobre el libre pensamiento*, los *Fundamentos y razones de la religión cristiana*, el *Esquema de las profecías* y otras, intentaba socavar las bases del cristianismo tradicional. A pesar del revuelo que produjeron estos y otros autores, su penetración en la sociedad no fue extensa ni profunda; en la segunda mitad del siglo XVIII el deísmo inglés se desvaneció, dejando sólo reliquias testimoniales.

En cambio, por las mismas fechas cobró gran vigor en Alemania y Francia. A Kant sólo se le puede llamar deísta si tomamos esta palabra en un sentido muy amplio y muy vago; con más propiedad se les podría llamar a Lessing y al rey Federico II de Prusia con su círculo cortesano, incluyendo a Voltaire. G. E. Lessing, dramaturgo y filósofo sajón, hijo de un pastor protestante, se apartó mucho de la ortodoxia luterana. Sus obras contienen un mensaje de tolerancia que alcanza su punto culminante en *Natán el Sabio*, una especie de canto a las raíces comunes de las tres grandes religiones monoteístas, notable también por lo que tiene de homenaje al pueblo judío, simbolizado en Natán. La publicación de un escrito de crítica bíblica muy radical de un casi desconocido H. S. Reimarus, bajo el título

lo de *Fragmentos de un desconocido* (1774), implicó a Lessing en una violenta polémica con los teólogos, que lo acusaban de enemigo del cristianismo, acusación que él nunca aceptó.

Francia, aunque oficialmente católica, ofreció una gama de escritores cuyas obras iban desde los confines de la ortodoxia hasta el más crudo y beligerante ateísmo, beneficiándose de una tolerancia *de facto* apenas interrumpida por algunas prohibiciones y leves sanciones. La Pompadour, todopoderosa favorita de Luis XV, y Malesherbes, que como director de la prensa y jefe de la censura tenía un extenso poder, actuaron en este sentido como eficaces protectores. A la mayoría de los filósofos y enciclopedistas hay que clasificarlos entre los deístas; los ateos puros, como los citados Helvecio y D'Holbach fueron escasos. Muchos en cambio, en el mundo intelectual, eran los que querían una reforma del cristianismo, o bien se atenían a la pura religión natural, concediendo, a lo sumo, a la cristiana un lugar privilegiado, pero no único, entre las positivas, tal como lo expresó Rousseau en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, muy reticente sobre la divinidad de Cristo y los evangelios, a pesar de las formas alambicadas en que, por prudencia, se expresó y que hace difícil penetrar sus verdaderos sentimientos. Lo mismo puede decirse de Fontenelle, cuya *Historia de los oráculos* va en el fondo más allá de una crítica de los misterios paganos. Buffon hizo caso omiso al redactar su *Historia natural* del relato bíblico de la creación, lo que en aquel tiempo suscitó cierto escándalo; pero, al menos exteriormente, se comportó como cristiano. Voltaire también actuó de manera ambigua, no sólo por prudencia sino porque creía en la *doble verdad*; convenía que el pueblo siguiera siendo religioso porque no era capaz de asumir ciertos principios cuya divulgación sería peligrosa. Con el tiempo se hizo cada vez más audaz en materia religiosa; fue un anticristiano militante, pero no un ateo; en su finca de Ferney dedicó una capilla al dios lejano de los deístas. Las sátiras y panfletos de Voltaire, extendidísimos, fueron un gran agente de descristianización, y no sólo en Francia, pues su fama fue universal. Su finca de Ferney estaba situada en la frontera con Suiza, adonde podía pasar en caso de peligro, pero nunca tuvo que hacer uso de esta precaución; por el contrario, su visita a París en vísperas de su muerte fue apoteósica, y esto dio la medida de cuánto habían bajado el poder y el prestigio de la Iglesia.

Es muy difícil saber por qué vías y en qué medida esta nueva mentalidad fue calando desde los estratos superiores y medios a

los inferiores. Parece indudable que la mayoría del pueblo francés seguía siendo sinceramente religioso en vísperas de la revolución. Lo demuestra, entre otras cosas, el alto consumo de literatura piadosa (19 reediciones del Kempis entre 1735 y 1789). Sin embargo, la aceptación de los nacimientos ilegítimos, la disminución de las mandas funerales, de las limosnas para misas y otros indicios hacen pensar que se estaba propagando muy lentamente en Francia un ambiente más secularista.

A pesar de contar con cierto apoyo oficial, la respuesta desde la ortodoxia fue insuficiente. A la prosa ágil de sus oponentes, los apologistas católicos contestaban con obras difusas, poco aptas para el lector de tipo medio, y no siempre sabían separar el dogma que debían mantener a toda costa del lastre que debían arrojar. Incluso el abate Bergier, el más prestigioso y difundido, creyó que debía refutar cualquier explicación puramente científica del origen del sistema solar. Esta tardanza en asimilar los avances científicos fue general en todos los países católicos. Sirva de ejemplo el consabido caso de que la obra fundamental de Galileo no fue sacada del *Índice de libros prohibidos* hasta bien entrado el siglo XIX, y, a pesar de que había bastante tolerancia, incluso en Roma, en cuanto a la enseñanza de la teoría heliocéntrica, Jorge Juan y otros sabios españoles preferían no tocar este tema por miedo a posibles complicaciones.

5.3. Masonería y esoterismo

El nacimiento y desarrollo de la masonería se relaciona a la vez con el gusto por lo secreto y lo maravilloso y con el ambiente de tolerancia que se iba imponiendo. Las fábulas acerca de su origen ya se han disipado, gracias a serias investigaciones de las que Ferrer Benimeli ofrece un resumen completísimo. Sus precedentes no están en el templo de Salomón ni en las pirámides de Egipto sino en las corporaciones de canteros y albañiles que usaban en su trabajo marcas especiales, símbolos relacionados con su oficio (el compás, la escuadra), formaban gremios y cofradías y se reunían en lugares especiales para discutir los procedimientos de construcción de los grandes edificios. Como todos los artesanos, tenían ciertos secretos profesionales que se comprometían a no revelar. En Alemania, tras la construcción de las grandes catedrales y los desastres de la guerra de los Treinta Años, estos gremios cayeron en una profunda decadencia, pero en Inglaterra se mantuvieron muy activos, en parte por la fiebre constructora que siguió al incendio de Londres.

El factor decisivo de transformación fue la costumbre introducida en Inglaterra y Escocia de admitir en estas corporaciones a miembros honorarios (*accepted free-masons*) que eran nobles, sacerdotes, funcionarios, médicos, etc. Unos llegaban atraídos por el gusto a las especulaciones geométricas, otros, para contar con un lugar secreto de reunión, pues en gran parte eran jacobitas, católicos, deístas, es decir, tenían opiniones político-religiosas perseguidas o, por lo menos, mal vistas por la generalidad. De ahí que las constituciones de 1723, a la vez que afirmaban el fondo básicamente cristiano de la masonería, suponían un ambiente de tolerancia entre todos los miembros de la misma. El comienzo de la masonería moderna, especulativa, desligada de toda actividad constructora, suele fecharse en 1717, año en que se federaron cuatro logias de Londres. Admitía los tres grados tradicionales en las corporaciones gremiales: aprendiz, compañero y maestro. Los masones escoceses inventaron otros nuevos, a la vez que se entregaban de lleno al ocultismo, suponían una filiación absurda y fantástica con los templarios y forjaban nuevos y espectaculares ritos.

Al llegar al continente, la masonería se mezcló de mil formas con la multitud de tendencias ocultistas y sociedades secretas, produciéndose una enorme confusión acerca de su naturaleza y fines. No pocos creyeron ver en ella una conspiración universal para derribar todo el orden existente. La primera condena oficial, por motivos políticos, fue la del gobierno holandés en 1738. Tres años después, Clemente XII pronunció la primera de las condenas oficiales procedentes del Pontificado, seguida de otras muchas, dictadas por autoridades civiles y eclesiásticas de diversos países. Fernando VI la prohibió en España, y su hermano Carlos renovó la prohibición, primero en Nápoles y luego como Carlos III de España, a pesar de que por aquellas fechas prácticamente no había masones en sus dominios. Sí fueron, en cambio, numerosos en Francia, donde la masonería tomó un tinte mundano. En sus reuniones, poco o nada secretas, se mezclaban los filósofos, los abates y los simples curiosos, se divertían con sus extrañas ceremonias, celebraban succulentos ágapes y pronunciaban discursos ensalzando la fraternidad universal. Cuando llegó la Revolución francesa unos se alistaron en sus filas y otros fueron víctimas de ella, o sea, que no hubo un comportamiento típicamente masón, y mucho menos una conspiración masónica para traer la revolución.

En Alemania la masonería arraigó con menos solidez. Federico II se mostró entusiasta en un principio, y luego decepcionado. La

masonería germana se mezcló con iluministas, rosacruces y esotéricos de todo tipo, sin construir un organismo bien estructurado ni exponer una doctrina bien definida. Sólo en el marco de esta vaguedad conceptual puede llamarse masones a católicos fieles y practicantes como el gran W. A. Mozart y el saboyano De Maistre, teórico de la teocracia y el poder absoluto.

Sectas efímeras hubo muchas. Los rosacruces, que se buscaban antecedentes fantásticos, creían que el hombre, mediante ritos secretos de iniciación, podía participar de la esencia divina. Los iluminados, fundados por Adam Weishaupt, se extendieron por Baviera y el oeste alemán como los rosacruces; se les atribuyeron intenciones políticas radicales, aunque nunca fueron más que unos centenares, pero estos gérmenes ayudan a explicar la acogida que luego tuvo en Alemania la Revolución francesa.

Aquel siglo que se jactaba de racionalista dispensó entusiasta acogida y grandes éxitos sociales a una serie de singulares personajes. Unos eran aventureros, vulgares charlatanes como Giuseppe Balsamo, siciliano, que se atribuyó el título de conde de Cagliostro, vendía un elixir de larga vida, adivinaba el provenir, estuvo mezclado en las intrigas de la alta sociedad francesa y en el escandaloso asunto del «collar de la reina» que tanto influyó en la impopularidad de María Antonieta. Se atribuía dotes de alquimista e intentó fundar una nueva orden masónica. Sus excesos y atrevimientos le llevaron a terminar su vida en los calabozos de la Inquisición romana.

Otros personajes merecen mayor estima y respeto a pesar de la singularidad de sus opiniones: Swedenborg, naturalista y místico sueco (1688-1772), comenzó publicando notables estudios sobre astronomía e historia natural, que luego abandonó por elucubraciones teológicas y bíblicas que hacen dudar de su equilibrio mental. Afirmaba que su obra *Arcana caelestia* le había sido dictada por los ángeles. Todavía hoy existen pequeños grupos protestantes que siguen sus doctrinas.

Lavater, pastor protestante, hijo de un médico de Zúrich, procedía del pietismo, del que se fue alejando para entrar de lleno en el ocultismo y la teosofía. Además de poemas espirituales que le valieron la amistad y estima de Goethe, escribió acerca de la *Fisiognómica*, ciencia de las relaciones entre cuerpo y espíritu, que halló bastante resonancia. Puede considerarse como un precedente de la frenología, si bien ésta insistía en la influencia de los factores orgánicos en el comportamiento humano y Lavater daba más importancia a los psíquicos.

Mesmer, médico alemán (1733-1815), valía menos que los anteriores como científico; estuvo más próximo al charlatanismo, aunque quizá por eso tuvo más resonancia y éxito en una sociedad que se apasionaba por las relaciones entre el mundo sensible y el espiritual. Su práctica médica, derivada de estudios sobre Paracelso y los astrólogos, hacía uso de un *magnetismo animal* que él decía era debido a un fluido que irradiaba cada ser viviente. Sus sesiones públicas, en las que verificaba curaciones que parecían milagrosas, son antecedente indudable del hipnotismo e incluso de los procedimientos del doctor Charcot para tratar el histerismo. Expulsado de Viena como sospechoso de brujería, y luego de París a instancias de la Academia de Ciencias, volvió a esta última ciudad y estuvo en relación con los más altos personajes de la Corte.

6. FILANTROPÍA Y TOLERANCIA

El concepto cristiano del hombre, así como el de los actos que éste realizaba, aunque en gran parte siguió vigente en sus líneas maestras, fue cambiando paulatinamente de sentido y, por tanto, dando un nuevo significado a las actividades de cada día. Quizás nada resulte al respecto tan elocuente como lo sucedido con la práctica de la *caridad*, que comenzó a ser suplantada por la *filantropía*; aquélla se basaba en un precepto divino y, por ello, estaba impregnada de un fuerte sentimiento religioso; ésta era contemplada sin embargo como una virtud natural que debía estar regida por la razón y dirigida al bien común. La limosna, en el sentido tradicional, que ya había sido cuestionada en el Renacimiento, fue ahora más duramente combatida y se propugnó, como alternativa positiva, la recuperación de los pobres para hacer de ellos seres útiles a la sociedad; esto llevó consigo la estatalización de la beneficencia, construyéndose enormes edificios para albergar a mendigos auténticos, mientras se enviaba a los haraganes a servir en las obras públicas o en el ejército. La puesta en práctica de esta política no se hizo en muchas ocasiones de un modo satisfactorio, por lo que, más veces de las deseables, los pobres no ganaron nada con estas transformaciones, debido a que el trato que recibieron en los establecimientos benéficos creados fue duro y cuartelario.

Dicho trato revelaba asimismo que la considerada antaño virtud de la pobreza, tan alabada por los santos y los escritores de religión, estaba en plena revisión; de ser visto como una encarnación

de Jesucristo, el pobre pasó a ser un personaje temido y peligroso, al que con frecuencia se le hallaba mezclado en actos delictivos, alborotos y revueltas. El miedo al pobre se encuentra latente lo mismo en las *workhouses* inglesas que en los hospicios construidos por los Borbones de España e Italia. Junto a esta actitud ante la pobreza, se produjo también un cambio en la misma concepción de la riqueza, ya que, si la pobreza de por sí no tenía sentido alguno, y si el ascetismo, la mortificación y la renuncia a los bienes de este mundo a su vez estaban perdiendo significado, no había por qué combatir el lujo, como habían venido haciendo los predicadores desde el púlpito y los gobiernos por medio de las *leyes suntuarias*. Para la nueva generación de economistas, prohibir o limitar el uso de los vestidos de seda, los coches de caballo y otros signos externos de riqueza era inconveniente por varios conceptos: atentaba a la libertad individual, perpetuaba las barreras estamentales prohibiendo a unos lo que se permitía a otros; y, lo que se esgrimía como argumento incontestable, perjudicaba a la industria, porque había gremios como los de sederos y joyeros que vivían precisamente del lujo.

Dentro de este mismo contexto que buscaba en las relaciones naturales del hombre, sin intervención de sentimiento religioso alguno, una convivencia social alejada de enfrentamientos y tensiones, los ilustrados preconizaron la bondad y la necesidad de la tolerancia, que ya había sido defendida con anterioridad, pero que ahora recibe un impulso decisivo. Lógicamente estas premisas tuvieron importantes repercusiones sobre las iglesias y la vida espiritual, pues supuso la defensa de la tolerancia religiosa de los Estados, en función de los principios de la religión natural, que ponía en plano de igualdad a todas las religiones, incluida la de los judíos, para los cuales se dictaron medidas de tolerancia en varios países. Todo ello tuvo como consecuencia el afianzamiento de una nueva conciencia religiosa que distinguía entre una religión natural y unas religiones históricas, lo que conducía a su vez a que se extendiera el concepto de la religión como compromiso personal con Dios sin dar excesiva importancia a las normas impuestas por las iglesias. Eran principios que tardarían en extenderse, pero que estaban llamados a alcanzar una amplia aquiescencia. Ahora bien, el proceso de su aceptación presentaría no pocos problemas, que se trasladarían a los siglos posteriores, pues, aunque la seguridad de estar en posesión de la verdad no es incompatible en teoría con el respeto hacia las opiniones ajenas, lo cierto es que en la práctica lo dificulta bastante. El creyente clásico, cristiano, musulmán o judío, no contaba la tolerancia entre

las virtudes de cumplimiento obligatorio; a lo más podía adoptar una actitud permisiva por bondad personal o por motivos políticos, muy necesarios en países donde convivían diferentes confesiones religiosas, como ocurría en Europa central. Se toleraba a los católicos en los Estados protestantes y viceversa, pero esa tolerancia no significaba en absoluto igualdad. Un católico, por ejemplo, era mal mirado en Prusia y, en general, no tenía oportunidades de alcanzar puestos sobresalientes en la sociedad; y lo mismo ocurría en Austria con los protestantes. En otras zonas de Europa la situación era aún peor; en Inglaterra los católicos estaban sometidos a una amplia serie de discriminaciones legales; los irlandeses tenían que pagar diezmos a la iglesia anglicana, a la que aborrecían; en Francia hasta mediados del siglo XVIII siguió la persecución contra los protestantes, y se dieron no pocos casos de condenas a muerte y a galeras; en España, Italia y Portugal siguió actuando la Inquisición.

Los progresos y la paulatina expansión de la idea de tolerancia religiosa son uno de los índices más claros de la sucesiva ampliación del ideario ilustrado. La *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1689) articulaba ya la argumentación que en el siglo XVIII desarrollarían otros muchos escritores y, con especial insistencia, Voltaire, uno de los grandes adalides de la misma. La respuesta de los gobiernos fue desigual; mientras en Holanda la convivencia de católicos, protestantes y judíos era ya un hecho antes de plasmarse en las leyes, en otros países tardó en producirse; el edicto de tolerancia de José II de Austria no se promulgó hasta 1782; concebido para los protestantes de sus Estados, se amplió al año siguiente a los judíos. El clima hacia el cambio de mentalidad en este terreno se percibe en el hecho de que incluso en aquellos países que tardarían en dar a la tolerancia religiosa sanción legal, las medidas represivas, aunque no se abandonasen del todo, iban perdiendo fuerza; tal sucedió en España, donde la Inquisición, aún activa en la primera mitad del XVIII, apenas pronunció dos o tres condenas capitales en la segunda mitad, suficientes para seguir imponiendo respeto, pero anunciadoras de la llegada de momentos bien diferentes.

Los pasos que se daban eran imparables. En Francia no sólo se dejó de perseguir a los hugonotes sino que uno de ellos, el banquero ginebrino Necker, fue la principal personalidad política durante la fase previa a la Revolución. Inglaterra permitió a los católicos el acceso al ejército y a la marina (1778), lo que poco después se extendería a Escocia (1793), y, antes, el gobierno británico concedió la tolerancia religiosa a los irlandeses (1784), aunque la medida no lle-

vó consigo el pleno ejercicio de los derechos civiles para los católicos; por otro lado, la presencia en Gran Bretaña de exiliados y emigrantes franceses, como consecuencia de la Revolución francesa, propiciaría asimismo la derogación de leyes contrarias al culto católico (1793), y no cabe duda de que la actitud de Pío VII negándose a la exigencia de Napoleón de participar en el bloqueo marítimo contra el Reino Unido (1811) contribuyó a contemplar de otro modo a los católicos y, por ello, a preparar la supresión casi total de la legislación contraria a los mismos (1828). Por citar otros casos: la Suecia de Gustavo III, que había visto acrecentarse su población católica por la inmigración, proclamó su tolerancia en 1789; y en Rusia, cuyo zar Pedro I había favorecido la llegada de artesanos alemanes, se garantizó el culto luterano.

Finalmente, resulta oportuno señalar que, en un ámbito de mayor amplitud, la influencia del espíritu ilustrado jugó un papel muy destacado en la formación de los primeros núcleos importantes del movimiento abolicionista frente a la esclavitud. Era un paso normal para una corriente de pensamiento, como la emanada de la Ilustración occidental, que hizo posible la *Declaración de los derechos humanos*.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Extracto de una carta de Diderot a su hermano, del 29 de diciembre de 1760*

Es impío exponer la religión a las imputaciones odiosas de tiranía, de dureza, de injusticia, de insociabilidad, incluso con el propósito de volver a traer a ella a los que desdichadamente se hubiesen apartado.

El espíritu no puede dar aquiescencia más que a lo que le parece verdadero; el corazón no puede amar más que lo que le parece bueno. La coerción hará del hombre un hipócrita si es débil, y un mártir si es valeroso. Débil o valeroso, sentirá la injusticia de la persecución y se indignará por ella.

La instrucción, la persuasión y la oración, tales son los únicos medios de extender la religión.

[...]

Si se pueda arrancar un cabello a quien piense de distinto modo que nosotros, también se podrá disponer de su cabeza, porque no hay límites a la injusticia. Será o el interés, o el fanatismo, o el momento o la circunstancia lo que decidirá el más o el menos.

Si un príncipe infiel preguntase a los misioneros de una religión intolera-nte cómo tratan a los que no creen, sería preciso que confesasen una cosa odiosa, o que mintiesen, o que guardasen un vergonzoso silencio.

Si vuestras opiniones os autorizan a odiarme, ¿por qué mis opiniones no me autorizarían a odiaros también?

Si gritáis: soy yo quien tiene la verdad de su lado, gritaré tan alto como vos: soy yo quien tiene la verdad de su lado; pero añadiré: ¡Y bien!, ¿qué importa quien se equivoca si vos o yo, con tal de que la paz reine entre nosotros? Si soy un ciego, ¿es preciso que golpeéis a un ciego en la cara?

Hay circunstancias en las que se está tan fuertemente convencido del error como de la verdad. Esto no puede ser recusado más que por quien nunca haya estado sinceramente en el error.

Si vuestra verdad me proscriba, mi error, que yo tomo por la verdad, os proscribirá.

Dejad de ser violento o dejad de reprochar la violencia a los paganos y a los musulmanes.

Cuando odiáis a vuestro hermano y predicáis el odio a vuestra hermana, ¿es el espíritu de Dios el que os inspira?

Cristo dijo: «Mi reino no es de este mundo»; y vos, su discípulo, queréis tiranizar a este mundo.

[...]

¿Cuál es la voz de la humanidad? ¿Es la del perseguidor que golpea, o la del perseguido que se queja?

Si un príncipe infiel tiene un derecho incontestable a la obediencia de su súbdito, un súbdito incrédulo tiene un derecho incontestable a la protección de su príncipe: es una obligación recíproca.

Si la autoridad se ceba contra un particular cuya conducta oscura no significa nada, ¿qué no emprenderá el fanatismo contra un soberano, cuyo ejemplo es tan potente?

¿Ordena la caridad atormentar a los pequeños y respetar a los grandes?

Si el príncipe dice que el súbdito incrédulo es indigno de vivir, ¿no es de temer que el súbdito diga que el príncipe incrédulo es indigno de reinar?

Ved las consecuencias de vuestros principios y temblad.

Ved, querido hermano, qué ideas he recogido y os envío como regalo de Navidad. Meditadlas y abdicaréis de un sistema atroz que no conviene ni a la rectitud de vuestro espíritu, ni a la bondad de vuestro corazón.

Operad vuestra salvación, rezad por la mía y creed que todo lo que os permitáis más allá es una injusticia abominable a los ojos de Dios y de los hombres.

(Extractado de «Carta a mi hermano», en D. Diderot, *Escritos filosóficos*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 251-256.)

2. Sátira ilustrada contra la hipocresía religiosa, obra de Juan Pablo Forner (finales del siglo XVIII)

¿Religión? Gran vocablo; compungidos mil devotos, besando el pavimento, las basílicas hinchon de gemidos.

Y cuando espero dellos un portento que avergüence a la incrédula caterva y de su fe levante el fundamento, con gesto ardiente y pertinacia acerba véolos perjurando a grandes gritos y acumulando usuras sin reserva. Quizás ya no se oponen los delitos al servicio de Dios, y tal vez éste pide en la religión sólo los ritos. Si no, ¿cómo es posible que se acueste en paz, porque una súplica murmura un juez de su república la peste? Así, un logrero suspender procura los rayos del Criador: dos velas bastan. ¿Roba? Para eso alumbrá a una pintura.

(Recogida en C. E. Corona Baratech, «La Ilustración», en *La España de las reformas. Hasta el final del reinado de Carlos IV*, vol. X-1 de *Historia General de España y América*, Rialp, Madrid, 1983, p. 49.)

3. Coplilla satírica contra el Papado que le costó a Tomás de Iriarte un proceso inquisitorial (finales del siglo XVIII)

Tuvo Simón una barca no más que de pescador, y no más que como barca a sus hijos la dexó. Mas ellos pescaron tanto y hizieron tanto doblón, que ya tuvieron a menos no mandar buque mayor. La barca subió a xabeque, luego a fragata llegó, creció a navío de guerra y asustó con su cañón. Mas ya viejo y roto el barco, de tormentas que sufrió, se va perdiendo en el puerto lo que va de ayer a hoy. Mil veces le han carenado y al cabo será mejor desecharle y contentarse con la barca de Simón.

(Archivo Histórico de la Compañía de Jesús [Granada], Cód. 24.)

Apenas, vuelvo a decirlo, oigo un sermón sin una invectiva contra las máximas del siglo ilustrado, contra la erudición de la moda, contra los filósofos del tiempo; que es decir, contra el ateísmo, y los ateístas, la incredulidad, y los incrédulos. Mas no me acuerdo de haber oído jamás en el púlpito una sola palabra contra la superstición. Con todo, la superstición es un delito contra la religión, igualmente que la incredulidad un vicio, que reduciéndola a meras exterioridades y apariencias la enerva, la destruye, y la aniquila con tanta más facilidad, cuanto hierde más la imaginación, tiene un acceso más fácil en los ánimos, y un apoyo más seguro en la ignorancia, y en la propensión de los más de los hombres a lo maravilloso. De manera, que si es un delito menos grave, es, a lo menos a mi entender, por esta causa incomparablemente más pernicioso. Más aun cuando esto no fuera así, hay sin embargo una razón, por la cual en nuestra península debiera en el día excitar con preferencia el celo de nuestros predicadores, y que debiera obligarlos a clamar sí contra la impiedad, pero también y con más frecuencia y vigor contra la superstición.

[...]

Al contrario [que los incrédulos], los supersticiosos se hallan por todas partes. No ya algún otro; pueblos enteros extienden ansiosamente su brazo para recoger al fin de la misa la bendición del sacerdote, que creen se les escapará sin este cuidado. Pueblos enteros corren a éste, o al otro santuario, obligados de la creencia en que están de que si no van en vida, serán precisados a ir después de muertos [...]

Los anteriores párrafos pertenecen al Discurso XLVI, que finaliza con la siguiente carta satírica:

Muy señor mío: Escribo a Vm. esta carta, porque o yo estoy endiablamente tonto, o todo el mundo lo está. Va para tres años que tienen cercado Gibraltar, y todo el mundo dice, que es imposible tomarle por la fuerza. Yo esto no acabo de comprenderlo, y antes me parece la cosa más fácil del mundo. A mí me parece que con diez mil hombres: ¿qué digo diez mil? La mitad me sobraba para tomarle en menos de una hora. Yo me fuera con ellos por el día y por el sol muy poco a poco hacia la plaza. Dispararían los ingleses de todas su baterías. Dejarlos que disparasen. Yo y mi gente seguiríamos con mucha pachorra, y sin hacer caso hasta llegar a la muralla. Llevaría una fuerte porción de escaleras, y sin decir agua va me encajaría dentro. Dicen que no llegaría hombre vivo a la muralla. ¿Hay tal cosa como ella? ¿No es una buena alucinación? ¿Pues había más que hacer cinco mil escapularios de Nuestra Señora del Carmen y ponerle uno a cada soldado? Estoy harto de oír a los predicadores que las balas no hacen daño a los que los llevan, y no sólo esto, sino que también lo he leído en un libro de letra de molde. Y aún me acuerdo de un ejemplo que trata de un soldado que arcabucearon, y toditas las balas se le cayeron a los pies sin hacerle daño ninguno, sólo porque llevaba uno puesto; que por eso dizque desde entonces,

cuando a alguno llevan a arcabucear, le registran antes, y se lo quitan si acaso lo tiene. Verdad es, que aunque en muchos sermones no he oído tal circunstancia, me parece que este libro decía que era menester tener fe; pero eso estaba compuesto con no llevar en mi ejército ningún regimiento de suizos, irlandeses, ni italianos, sino que todos fueran españoles rancios cristianos católicos apostólicos romanos. En fin, señor, esto me parece tan claro, que yo no sé cómo no se apoderan inmediatamente de la plaza, a no ser que no se les haya ocurrido esta especie. Publíquela Vm. por Dios, para que caigan del burro, y me den una buena brega a esos perrazos herejotes. Dios nuestro Señor guarde a Vm. muchos años. Olías, a 25 de noviembre de 1781.

(«El Censor» (1781-1787). *Antología*, Labor, Barcelona, 1972, pp. 81-86.)

5. Párrafos de un sermón portugués traducido al castellano e impreso en 1789

[...]

Arde todo el mundo, hermanos míos, arde; y las llamaradas despues de abrasar la tierra ya tocan en los Cielos. Hasta los Hereges, los Judíos y los Moros se escandalizan de la doctrina que por todas partes vá esta nueva impiedad esparciendo por las mugeres y niños, por los artesanos é ignorantes, por seculares y legos; al fin, por los que no saben responder, ni se atreven á impugnar, ó por los que gustan de ceder á la nueva doctrina por ser moda y convenir al apetito. Sabed, hermanos míos, que hablo por experiencia propia, y que mi corazon manifiesta el dolor reconcentrado en él por muchos años.

En vano se han opuesto los Soberanos del mundo, haciendo despedazar los libros impíos por mano de los verdugos: en vano fulminan censuras los Pastores de la Iglesia: en vano declaman los Oradores contra la Irreligion y la impiedad: en vano alegan los Teólogos los Santos libros, los Filósofos sus demostraciones, y los Historiadores mil hechos innegables: en vano se quieren oponer la virtud, la decencia y la luz de la razon; porque una oda elevada y sublime, una copla picante y armoniosa, un dístico satírico y envenenado, una historia falsa ó corrompida, pero escrita con gracia, bastan para rendir el corazon pervertido, y arrastrar el entendimiento ignorante y amigo de la libertad.

¿Quién habrá que ignore que todas estas injurias contra el Cielo, se atribuyen á los libros de Voltaire, de Rousseau, de Marmontél y otros muchos que todavía ocultan sus nombres? Al principio nos hace tomar estos libros una curiosidad que nos parecia inocente: la armonía del estilo, la gracia en los pensamientos, la frase nueva y delicada van insensiblemente encantando el juicio y el alma: aun á muchos que los leían, sólo con el fin de impugnarlos, á muchos que ya conocian su refinado y oculto veneno, á muchos á quienes desagradaban sus doctrinas, se les pegaban á las manos los libros, y no los podían soltar; tal era el encanto de su estilo. ¿Qué sucederá, pues, á

los que leen por una insaciable curiosidad, á los que van con descuidados pasos, pisando por un camino de Flores, sin ver el áspid hasta que sienten la mordedura? Estos libros al primer aspecto ofrecen solamente un título que quite los escrúpulos y mueva el apetito; poco á poco se va introduciendo con arte una irrisión graciosa, la que quanto mas gracia tiene se imprime mas en la memoria: despues para disfrazar la herida se van continuando con materia inocente, y doctrina sincera; mas ya el veneno ha entrado en el corazon, y quando se halla alguna blasfemia mas dura, ya no causa tanto horror. Entretanto empieza el alma á balancear dudosa hasta caer en el Scepticísimo, diciendo: *¿quien sabe?* y con este *quién sabe* va leyendo y estudiando, para salir de la duda: y ¿en dónde lee? no en los admirables libros que han salido á defender la Religion: no en el Evangelio, ó en la Historia Eclesiástica tratada con verdad y pureza, sino que estudian en los mismos libros impíos, los cuales poco á poco se declaran abiertamente, y el entendimiento queda perdido, el alma envenenada, el hombre embrutecido, y las pasiones dominantes y señoras. Este es el origen, los progresos y el término de esta general enfermedad, enfermedad á que asistí tomando muchas veces el pulso á esta especie de enfermos [...]

(Párrafos del sermón «Para el desagravio de Nuestra Señora, con ocasion de las blasfemias que contra ella profirieron las modernas heregías», en Theodoro de Almeyda, *Sermones del Padre D. —, de la Congregación de San Felipe Neri de Lisboa, de la Academia Real de las Ciencias, de la Sociedad Real de Londres, y de la de Vizcaya*, Imprenta Real, Madrid, 1789, III, pp. 214-216.)

6. Sobre la tolerancia religiosa

[...]

Puesto que me preguntáis mi opinión sobre la tolerancia recíproca entre los cristianos, responderé en pocas palabras que éste es el principal criterio de la verdadera Iglesia. En efecto, hay gente que se ufana de la antigüedad de los lugares y de los nombres de su culto o de su esplendor [...] y todos, en general, de la ortodoxia de su fe (pues todo el mundo se cree ortodoxo); todas estas cosas cosas y otras semejantes son más bien signos de la lucha de los hombres por el poder que signos de la Iglesia de Cristo. Quien posee todo eso pero está falto de caridad, de mansedumbre o de benevolencia hacia todos los hombres en general, incluso hacia los que no profesan la religión cristiana, no es aún cristiano [pues] la verdadera religión [...] no ha nacido para la pompa exterior o para la dominación eclesiástica o, en fin, para la violencia, sino para ordenar la vida de los hombres según la rectitud y la piedad. [...]

(Fragmento de J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 1689.)

- Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español III. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- Alberola, A. y Laparra, E. (coords.): *La Ilustración española*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1986.
- Alcaraz Gómez, J. F.: *Jesuitas y Reformismo. El padre Francisco de Rávaro (1747-1755)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1995.
- Barudio, G.: *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, Siglo XXI, Madrid, 1983.
- Callahan, W. J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989.
- Callaghan, W. J. y Higgs, D. (eds.): *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*, CUP, Cambridge, 1979.
- Châtellier, L. (ed.): *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, SVCE, Oxford, 2000.
- Cortés Peña, A. L.: *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Universidad, Granada, 1989.
- Cottret, B.: *Le Christ des Lumières. Jésus: de Newton à Voltaire (1680-1760)*, Cerf, Paris, 1990.
- Crahay, R. (dir.): *La Tolérance civile (Actes du colloque internationale, Mons, 1981)*, Editions de la Université de Mons, Bruxelles, 1982.
- De la Hera, A.: *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Rialp, Madrid, 1963.
- Domínguez Ortiz, A.: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Ariel, Barcelona, 1976.
- Domínguez Ortiz, A.: *Las claves del despotismo ilustrado, 1715-1789*, Planeta, Barcelona, 1990.
- Duchhardt, H.: *La época del absolutismo*, Alianza, Madrid, 1992.
- Egido, T.: «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en R. García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España IV*, A. Mestre Sánchez (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979, pp. 123-249.
- Egido, Teófanos, 1987: «La religiosidad de nuestros ilustrados», en *Historia de España XXXI-I. La época de la Ilustración. El Estado y la Cultura (1759-1808)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- Ferrer Benimeli, J. A.: *Masonería, Iglesia e Ilustración*, 4 vols., FUE, Madrid, 1976 ss.
- Gusdorf, G.: *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*, Verbo Divino, Estella, 1977.
- Herr, R.: *España y la revolución del siglo XVIII*, Aguilar, Madrid, 1971.
- Kant, I.: *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004.
- Koeppel, Ph. (dir.): *Papes et papauté au XVIII^e siècle. (Actes du colloque franco-italien, Chambéry, 1995)*, Paris, 1997.

Laparra, E. y Pradells, J. (eds.): *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1991.

López, F.: «La historia de las ideas en el siglo XVIII: concepciones antiguas y revisiones necesarias»: *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII 3* (1975), pp. 3-18.

López, F.: «Aspectos específicos de la Ilustración española», en *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo*, Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, pp. 32-30.

Mestre Sanchís, A.: *Despotismo e Ilustración en España*, Ariel, Barcelona, 1976.

Mestre Sanchís, A.: *La Ilustración*, Síntesis, Madrid, 1993.

Olaechea, R.: *Las relaciones hispanorromanas en la segunda mitad del siglo XVIII: la Agencia de Preces*, 2 vols., CSIC, Zaragoza, 1965. [Edición facsímil de 1999, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.]

Olaechea, R.: «Política eclesiástica del gobierno de Fernando VI», en el volumen colectivo *La época de Fernando VI*, Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981.

Plongeron, B.: *Théologie et politique au siècle des Lumières, 1770-1820*, Droz, Genève, 1973.

Pomeau, R.: *Voltaire et son temps*, 2 vols., Fayard, Paris, 1995.

Puigvert i Solá, J. M. (ed.): *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo, Girona, 2000.

Rosa, M.: *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Herder, Roma, 1981.

Rosa, M.: *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio Editori, Venezia, 1999.

Saugnieux, J.: *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, Presses Universitaires, Lyon, 1985.

Taveneaux, R.: *Jansenisme et politique*, Armand Colin, Paris, 1965.

Trousson, R. (dir.): *Voltaire et les droits de l'homme. Textes sur la justice et sur la tolérance*, Caldoc, Bruxelles, 1994.

Venturi, F.: *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino, 1969 ss.

Vovelle, M.: *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, Seuil, Paris, 1978.

VV.AA., *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Antonio Luis Cortés Peña

AA.VV., 1982: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Dehoniane, Napoli, 1982.

Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, 3 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1979-1981.

Aldea, Q., Marín, T. y Vives, J. (dirs.): *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, 5 vols., CSIC, Madrid, 1972-1987.

Álvarez Santaló, L. C. y Cremades Griñán, C. M.^a (eds.): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna II*, Universidad de Murcia, 1993.

Andrés Martín, M.: *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols., BAC, Madrid, 1976-1977.

Andrés Martín, M.: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid, 1994.

Artigas-Menat, G.: *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, H. Champion, Paris, 2001.

Bataillon, M.: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1966.

Bercé, I.-M.: *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVII^e au XVIII^e siècles*, Hachette, Paris, 1976.

Bossy, J.: *Christianity in the West, 1400-1700*, University Press, Oxford/New York, 1985.

Bouza, F.: *Locos, enanos y hombres de placer*, Temas de Hoy, Madrid, 1991.

Bouza, F.: *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Akal, Madrid, 1998.

Bouza, F.: *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Abada, Madrid, 2003.

Burke, P.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1991.

Cantimori, D.: *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1984.

Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid, 1978.

Chartier, R.: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1995.

- Châtellier, L.: *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
- Chaunu, P.: *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550)*, Fayard, Paris, 1975.
- Christin, O.: *Les yeux pour le coire. Les Dix Commandements en images. XVI^e-XVII^e siècles*, Seuil, Paris, 2003.
- Cortés Peña, A. L.: *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Universidad de Granada, 2001.
- Davis, N. Z.: *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et resistences au XVI^e siècle*, Paris, 1979.
- De Certeau, M.: *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI a XVII)*, ed. de C. Ossola, Olschki, Firenze, 1989.
- Delumeau, J.: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973.
- Delumeau, J.: *La Reforma*, Labor, Barcelona, 1967.
- Delumeau, J.: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión: siglos XIII al XVIII*, Alianza, Madrid, 1992.
- Deregnacourt, G. y Poto, D.: *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e*, Ophrys, Paris, 1994.
- Dickens, A. G.: *Reformation and Society in sixteenth-century Europe*, Thames and Hudson, London, 1977.
- Ditchfield, S.: *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservetation of the particular*, CUP, London/New York, 1995.
- Dué, A. y Laboa, J. M.: *Atlas histórico del cristianismo*, San Pablo, Madrid, 1998.
- Egido, T.: *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma, 1517-1648*, Planeta, Barcelona, 1991.
- Egido, T.: *Las reformas protestantes*, Síntesis, Madrid, 1992.
- Eisenstein, E.: *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Akal, Madrid, 1994.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Evans, R. W.: *La monarquía de los Habsburgo (1550-1700)*, Labor, Barcelona, 1089.
- Fernández Albaladejo, P., Martínez Millán, J. y Pinto Crespo, V. (coords.): *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- Fliche, A. y Martin, V.: *Historia de la Iglesia*, vols. XVII-XXI, Edicep, Valencia, 1974-1978.
- Fraguito, G.: *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Fróis, L.: *Europa Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI*, ed. de R. D'Intimo, CNCDP, Lisboa, 1993.
- García Villada, Z.: *Historia eclesiástica de España*, 5 vols., Razón y Fe, Madrid, 1929-1936.
- García-Villoslada, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, dirigido por A. Mestre Sanchís, BAC, Madrid, 1979.
- García-Villoslada, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España III/1-2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, volúmenes dirigidos por J. L. González Novalín, BAC, Madrid, 1980.
- García-Villoslada, R. y Llorca, B.: *Historia de la Iglesia católica III. Edad Nueva*, BAC, Madrid, 1976.
- Gélis, J.: *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e-XXX^e siècles*, Fayard, Paris, 1984.
- Genet, J.-Ph. y Vincent, B. (eds.): *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986.
- Geremek, B.: *La piedad y la borca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Altaya, Barcelona, 1997.
- Hazard, P.: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988.
- Hermann, Chr.: *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique*, Casa de Velázquez, Madrid, 1988.
- Hilaire, Y.-M. (dir.): *Histoire de la pauvreté*, Tallandier, Paris, 1996.
- Jedin, H. (dir.): *Manual de Historia de la Iglesia*, 10 vols., Herder, Barcelona, 1980-1990.
- Jedin, H., Latourette, K. S. y Martin, J. (eds.): *Atlante universale di storia della Chiesa. Le Chiese cristiane ieri e oggi*, Piemme-Libreria Editrice Vaticana, Casale Monferrato, 1991.
- Kléber Monod, P.: *El poder de los reyes: monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Alianza, Madrid, 2001.
- Laplanche, F.: *Bible, sciences et pouvoirs au XVII^e siècle*, Bibliopolis, Napoli, 1997.
- Lenzenweger, J. et al. (dirs.): *Historia de la Iglesia católica*, Herder, Barcelona, 1989.
- Leonard, É.: *Histoire général du protestantisme*, 3 vols., PUF, Paris, 1961-1964.
- Lévillain, Ph. (dir.): *Dictionnaire historique de la paupeté*, Paris, 1994.
- Llorca, B. y García-Villoslada, R.: *Historia de la Iglesia católica III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648)*, BAC, Madrid, 1987.
- Lortz, J.: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1987.
- Lortz, J.: *Historia de la Reforma*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1963.
- Lutz, H.: *Reforma y Contrarreforma*, Alianza, Madrid, 1992.
- Mandrou, R.: *De la culture populaire aux XVII^e au XVIII^e siècles*, Imago, Paris, 1075.
- Maravall, J. A.: *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1975.
- Martínez Ruiz, E. (dir.): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosos en España*, Actas, Madrid, 2004.
- Martínez Ruiz, E. y Suárez Grimón, V.: *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna I*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995.
- Mayeur, J.-M., Pietri, Ch. y L., Vauchez, A. y Venard, M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. VII: De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, 1994; VIII: *Le temps des confessions (1530-1629/1630)*, 1992, Desclée, Paris.

Millet, O.: *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Slatkine, Genève, 1992.

Morgado García, A.: *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, 1999.

Muchembled, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (xv^e-xviii^e siècles). Essai*, Flammarion, Paris, 1978.

Muchembled, R.: *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, 1988.

Muchembled, R.: *Sociétés et mentalités dans la France moderne*, A. Colin, Paris, 1990.

Neveu, B.: *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales a l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli, 1993.

Portús, J. y Vega, J.: *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, FUE, Madrid, 1998.

Russo, C.: *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Guida, Napoli, 1984.

Savignac, J.-P.: *Historia de la Iglesia II. La Iglesia en la Edad Moderna*, Palabra, Madrid, 1989.

Schatz, K.: *Los concilios ecuménicos*, Trotta, Madrid, 1999.

Schulte van Kessel, E. (ed.): *Women and Men in Spiritual Culture, xiv-xviiith Centuries. A Meeting of North and South*, Netherlands Government Publishing Office, Den Haag, 1986.

Scribner, R. W.: *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation*, Clarendon Press, Oxford, reed. 1994.

Smolonsky, H.: *Historia de la Iglesia moderna*, Herder, Barcelona, 1995.

Tafari, M.: *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades, arquitectos*, Cátedra, Madrid, 1995.

Taveneaux, R.: *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, 2 vols., SEDES, Paris, 1980.

Tenenti, A.: *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna, 1978.

Tenenti, A.: *La formación del mundo moderno*, Crítica, Barcelona, 1985.

Teruel Gregorio de Tejada, M.: *Vocabulario básico de historia de la Iglesia*, Crítica, Barcelona, 1992.

Verdoy, A.: *Síntesis de historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Universidad de Comillas, Madrid, 1994.

Vizuete Mendoza, J. C.: *La Iglesia en la Edad Moderna*, Síntesis, Madrid, 2000.

Von Greyertz, K. (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Allen and Unwin, London, 1984.

Von Pastor, L.: *Historia de los papas desde fines de la Edad Media*, 39 vols., Gustavo Gili, Barcelona, 1910-1961.

Vovelle, M.: *Ideología y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985.

Zagheni, G.: *Curso de historia de la Iglesia III. La Edad Moderna*, San Pablo, Madrid, 1997.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abdicho, patriarca: 802s., 813s.

Abellán, J. L.: 145, 832, 873

Abrabanel, I.: 230

Abraham de Sancta Clara: 491

Abrahán Ardzivian de Alepo: 820

Abrahán Bedros (Pedro) I: 820

Acarie, *Madame*: 491

Acevedo, J. B. de: 261

Acquaviva, C.: 213, 219, 827

Acton (Dalberg-Acton, J.), Lord: 246

Adalberón de Laón: 371

Adriano VI (A. de Utrecht), papa: 202, 255s., 396, 697

Agia, M.: 745

Agrícola, M.: 127

Aguilar, marqueses de: 476

Agulhon, M.: 455

Agulló, M.: 657

Agustín de Hipona: 48, 60, 72, 97s., 122, 141, 320, 557s., 560, 756

Akidyan, A.: 816s.

Alba y Aliste, conde: 526

Albani, familia: 465

Albert, A.: 240

Albert, familia: 344

Alberti, L. B.: 608, 687, 693

Albertino: 240

Alberto de Austria (archiduque): 343

Alberto de Brandeburgo: 126

Alberto de la Madre de Dios: 717

Alberto de Magdeburgo: 99

Alberto de Maguncia: 126

Alcalá, Á.: 232

Aldea, Q.: 259, 588

Aldobrandini, familia: 469

Aleandro, J.: 75, 79, 107s., 110, 198

Alejandro, rey: 381

Alejandro VI (R. Borja), papa: 38s., 194, 254, 395, 466

Alejandro VII (F. Chigi), papa: 466, 553, 571, 585, 710, 806, 817

Alejandro VIII (P. Ottoboni), papa: 392, 465, 555

Alfonso de Alcalá: 196

Aliaga, L. de: 251s., 261

Almazán, marqués de: 674

Almeida, G. de: 666

Almeyda, Th. de: 872

Alonso de Cartagena: 61, 89, 230s.

Alonso de Madrid: 199

Alonso de Santa Cruz: 71, 87

Alonso de Santo Tomás: 655

Alonso de Zamora: 196

Altamira, condes de: 476

Althusius, J.: 294

Alvares, F.: 807

Álvarez, B.: 85

Álvarez de Abreu, D.: 745

Álvarez Santaló, L. C.: 89, 592, 602, 607, 609, 616, 631, 634, 676

Álvarez de Toledo, F.: 71, 135, 257, 339s.

Álvaro de Córdoba: 57s., 192
 Ames, W.: 294
 Ammannati, B.: 700
 Amsdorf, N.: 129s.
 Ana de Austria: 527, 778
 Ana Bolena: 171
 Andrade, D. de: 718
 Andreas, J.: 137
 Andrés Martín, M.: 50, 78, 588
 Andrés de Oviedo: 808
 Andrónico II: 787
 Ángela de Foligno: 60, 537
 Anghel, A.: 797
 Anjou, duque de: 341s., 348s., 362
 Antonello de Messina: 685
 Antonino de Florencia: 278, 281
 Aracil, A.: 623, 634
 Aragón, A. de: 253
 Arama: 230
 Aranda, conde de: 847, 856
 Arbiol, A.: 506
 Arce, R. J. de: 265
 Arce y Reynoso, D. de: 237, 251,
 253, 261s.
 Arcipreste de Hita: 191
 Argan, G. C.: 709, 737
 Argüelles, A.: 265
 Arias Montano, B.: 86, 196, 259,
 665, 707
 Aristóteles: 66, 97s., 286, 546, 609,
 696
 Arminius, J.: 159
 Arnaud, A.: 525
 Aron, P. P.: 799
 Asam, hermanos: 726
 Atanasio, obispo: 792, 797ss., 812
 Atanasio III (Procopio), patriarca:
 822s.
 Atanasio de Premisla: 792
 Attin, capitán: 362
 Augusto de Sajonia: 402
 Aumale, duque de: 362
 Aurogallo, E. P.: 129, 144
 Austria, dinastía: 392ss., 553
 Ávalos, G. de: 672
 Avendaño, D. de: 745
 Averroes: 44, 372
 Avilés (v. Menéndez de Avilés, P.)
 Azevedo: 258
 Azpilcueta, M. de: 293s.

Azuni, M.: 290

Bach, J. S.: 421, 583
 Bails, B.: 727
 Balsamo, G.: 863
 Baltimore, lord: 771s.
 Báñez, D.: 77, 557
 Baranyi, L.: 796, 797
 Barberini, familia: 467, 469
 Barberini, F. (v. Urbano VIII)
 Barbo, P.: (v. Paulo II)
 Barlaam, metropolitano: 796
 Baronio, C.: 245
 Barrachina, V.: 634
 Barrientos, L. de: 230
 Barrio Gozaló, M.: 483s.
 Bartolomé de Medina: 77, 85, 90
 Bascio, M. de: 199, 218
 Basilio II: 789
 Basin: 240, 496
 Bataillon, M.: 196, 199, 703
 Batiffol, P.: 653, 672
 Bautista, F.: 736
 Baxandall, M.: 683, 688
 Baxter, R.: 294
 Bayle, P.: 579s., 834
 Bazin, G.: 727
 Beata de Piedrahita (o del Barco de
 Ávila): 70, 72, 81
 Beda, N.: 79
 Beethoven, L. van: 857
 Belarmino, R.: 215, 434
 Bellini, G.: 689, 701
 Bellori, G. P.: 715
 Belluga, L. de: 845, 848
 Beltrami, G.: 804, 829
 Beltrán, F.: 264
 Beltrán de Heredia, V.: 81, 89
 Benavente Motolinía, T. de: 87,
 740, 746
 Benedicto XIII, papa: 465s., 823
 Benedicto XIV, papa: 289, 312,
 564s., 812, 814, 820, 828s.,
 844, 849
 Benevolo, L.: 708
 Benito de Nursia: 60
 Bentham, J.: 290
 Bergier, N. S.: 861
 Berington, J.: 246
 Bermudes, J.: 807

Bernabé de Palma: 72, 82
 Bernáldez, A.: 233
 Bernard, C.: 240
 Bernardino de Feltre: 198, 281
 Bernardino de Laredo: 72, 79, 199
 Bernardino de Siena: 59s., 192, 278s.
 Bernardo de Claraval: 54, 60, 72,
 521, 566, 634
 Bernini, G. L.: 695, 710, 712ss.
 Berruguete, A.: 704
 Berthold de Henneberg: 379
 Bertrán, F.: 461
 Bérulle, P. de: 472, 496
 Besme: 362
 Bethlen, G.: 796
 Beza, T. de: 155s., 351, 406
 Bialostocki, J.: 683, 737
 Bibago, A.: 230
 Biel, G.: 98s.
 Bivar, R. de: 82
 Blanco Vila, L.: 641
 Bloisio, L.: 199
 Blumenberg, H.: 646, 677
 Bobadilla, N.: 200
 Bocaccio, G.: 47
 Bodenstein, A.: 117
 Bodin, J.: 326
 Boecio, S.: 60
 Böhm, H.: 448
 Böhn, J.: 46
 Bolingbroke, H. St. J.: 859
 Bolset: 406
 Boncompagni, familia: 467
 Bonifacio VIII, papa: 33, 250, 266,
 526
 Bonifaz, Q.: 264
 Bora, C.: 121
 Borbón, dinastía: 157, 344, 389,
 839
 Borghese, C. (v. Paulo V)
 Borghese, familia: 467
 Borgia, C.: 39s.
 Borgia, familia: 39, 383
 Borgia, L.: 39
 Boris Gudonov: 359
 Borja, F. de: 730, 744
 Borja (Borgia), R. cardenal: 36, 38,
 259, 383, 583
 Borromeo, C.: 214s. 221, 416,
 494s., 532, 678, 699, 718, 726

Borromeo, familia: 469
 Borromini, F.: 713s.
 Bort, J.: 719
 Bosch, H. (El Bosco): 703
 Bossuet, J.-B.: 390, 392, 554, 574,
 582, 836
 Bossy, J.: 188
 Boticcelli, S.: 691
 Boucher, J.: 351
 Bouza, F.: 620
 Bracciolini, P.: 682
 Braganza, duque de: 666
 Bramante: 43, 692, 694s.
 Brant, S.: 703
 Bray, G. de: 158
 Brébeuf, J. de: 777
 Bremond, H.: 537
 Brentano, L.: 277, 300
 Briçonnet, G.: 67
 Brígida de Suecia: 56, 192, 537
 Britannus, R.: 661
 Broedersen, N.: 290
 Bronzino: 697
 Brown, J.: 717, 737
 Brueghel, P.: 703
 Bruno, G.: 578
 Bucero, M.: 284, 388
 Budé, G.: 78
 Buenaventura, san: 54, 60, 72
 Buffon, conde de: 860
 Bullinger, H.: 284, 317
 Bulteau: 289
 Buonarrotti, M. Á.: 43, 212, 691,
 693, 695s., 700s., 711, 714,
 733s., 737
 Buoninsegni, T.: 292
 Burckhardt, J.: 59, 89
 Buri, V.: 811, 829
 Burke, P.: 50, 421, 434, 436, 451,
 703
 Busch, J.: 191
 Butzer (Bucero), M.: 125, 133, 135,
 152s., 173, 284, 388
 Caballero, F.: 89
 Cabeza Rodríguez, A.: 479
 Cabrera, M. de: 642s.
 Caesar, Ph.: 294
 Cagliostro, conde de: 863
 Calasanz, J. de: 445

- Calatayud, A. de: 507
 Calatrava, J.: 732
 Calderón, R.: 261
 Calderón de la Barca, P.: 604
 Cali, M.: 707, 737
 Calixto III (A. Borja), papa: 18, 36, 279
 Calmet, dom: 491
 Calvert, G.: 772
 Calvesi, M.: 692
 Calvino (Cauvin), J.: 128, 131, 151ss., 161, 173ss., 185, 200, 204, 209, 285s., 300s., 339, 388, 393, 402s., 405s., 416, 420, 453, 515, 518, 556, 644, 651, 653, 795s., 833, 854
 Cambiaso, L.: 707
 Camerino, duquesa de: 218
 Camillis, J. J. de: 794
 Camilo de Lelis: 441
 Camos, M. A. de: 676
 Campeggio, cardenal: 170
 Campeggio, familia: 468
 Campeggio, L.: 468
 Campo, D. de: 664
 Campomanes, conde de: 264, 847, 856
 Canisio, P.: 434, 489
 Cano, A.: 717s., 721
 Cano, M.: 77s., 82s., 86, 89, 201, 207, 215
 Capistrano, J.: 59, 192
 Capreolo, J.: 76
 Carafa, familia: 465, 469
 Carafa, G. P.: (v. Paulo IV)
 Caramuel, J.: 561, 713
 Carandini, S.: 596, 607, 616, 634
 Caravaggio, P. da: 714s., 721s., 724
 Carena: 240
 Carlomagno: 626
 Carlos, archiduque: 262, 839
 Carlos, príncipe de Gales: 519
 Carlos I de Inglaterra (Estuardo): 403, 519, 660
 Carlos I/V: 71, 75, 89, 102s., 108s., 111ss., 141s., 145, 157s., 174, 202, 204ss., 241, 255ss., 322s., 328s., 331, 333s., 369, 396, 413, 691, 693, 703, 705
 Carlos II de España: 562
 Carlos II de Inglaterra: 358, 409, 725, 773
 Carlos III de España: 264, 399, 412, 727s., 730, 753, 767, 844ss., 851, 856s., 862, 873
 Carlos VII de Francia: 375
 Carlos VIII de Francia: 59
 Carlos IX de Francia: 345s., 351, 362
 Carlos IX de Suecia: 355
 Carlos XI: 502
 Carlos el Temerario: 380
 Carneiro, M.: 808
 Caroli, P.: 198
 Carpaccio, V.: 689
 Carracci, Agostino: 714s.
 Carracci, Annibale: 714s.
 Carracci, L.: 714s.
 Carranza, B.: 82s., 89, 174, 242, 250, 257s.
 Carranza de Miranda, S.: 196
 Carrel: 289
 Carrillo, cardenal: 193
 Carrillo, F.: 669
 Carrillo y Acuña, P.: 483
 Carroll, J.: 776
 Cartagena, A. de: 61s., 89, 230s.
 Carvajal y Mendoza, L. de: 674
 Casas y Novoa, F.: 719
 Casaubon, I.: 834
 Casiano, J.: 60
 Castagna, familia: 465
 Castalión, S.: 406
 Castellion, S.: 154ss.
 Castillo, A.: 673, 677
 Castillo, J. del: 82
 Castillo de Bobadilla, J.: 249, 260
 Castro, A. de: 207, 241s.
 Castro, P. de: 568s.
 Catalina de Aragón: 170s., 174, 204, 207, 331
 Catalina de Bolia: 199
 Catalina de Borbón: 518s.
 Catalina de Cristo: 545
 Catalina de Foix, reina de Navarra: 42
 Catalina de Médicis: 344, 362
 Catalina de Rusia: 847, 853
 Catalina de San José: 530
 Catalina de Siena: 537, 540
 Catarino, A.: 207, 699
 Cátedra, P. M.: 673, 677
 Catón: 278, 285
 Cavalca, D.: 60
 Cavalcanti, T. V.: 301, 317
 Cayetano (T. de Vío), cardenal: 76, 78, 81, 102, 215, 292, 296
 Cayetano de Thiene: 199
 Cazalla, M. de: 82, 257
 Cazalla, J. de: 73
 Cecil, W.: 175
 Celaya, J. de: 77
 Cellarius, A.: 9
 Cellini, B.: 707
 Chambers, E.: 855
 Champagne, Ph. de: 722
 Champlain, S.: 776s.
 Charcot, J.-M.: 864
 Chartier, R.: 674, 677
 Chastel, A.: 696, 737
 Châtellier, L.: 413, 459, 462, 873
 Châtillon, familia: 157
 Cherbury, H. de: 579, 859
 Chigi, familia: 469
 Choiseul, E.-T, duque de: 856
 Christin, O.: 365, 644
 Chumacero, J.: 259, 398
 Churriguera, J. B.: 719
 Cicerón: 64, 88
 Cimber, L.: 363
 Cioara, S. de la: 799
 Cipolla, C. M.: 648
 Cirilo, monje: 812
 Cirilo V, patriarca: 822s.
 Cirilo VI (S. Tanas), patriarca: 823
 Ciruelo, P.: 196
 Cisneros (v. Jiménez de Cisneros, F.)
 Claris, P.: 260
 Clavius, Chr.: 213
 Clemanges, N. de: 191
 Clemente, J.: 351
 Clemente VII (J. de Medicis), papa: 132, 199, 202s., 218, 256, 653, 807
 Clemente VIII, papa: 258, 466, 518, 557, 790, 811, 824, 829
 Clemente IX, papa: 465
 Clemente X, papa: 466, 627
 Clemente XI, papa: 465, 561, 839, 848, 850
 Clemente XII, papa: 465, 862
 Clemente XIII, papa: 465, 794, 812
 Clemente XIV, papa: 794, 847, 849
 Clenard (Clenardus), N.: 641s.
 Clímaco, J.: 60, 199
 Cobos, F. de los: 252
 Cocleo, J.: 133
 Coello, C.: 707
 Colet, J.: 65
 Coligny, familia: 157
 Coligny, G. de: 345s., 348, 361
 Colonna, familia: 36
 Collins, A.: 859
 Collinson, P.: 421
 Commynes, Ph. de: 295
 Concina, D.: 290
 Condé, dinastía: 157, 344
 Confucio: 563s., 585
 Consobrinus, J. (João Sobrinho): 293
 Constandin (Constantino) I: 820
 Constandin (Constantino) VI: 819
 Constantino: 29
 Contarini, G.: 59, 75, 79, 133, 198, 200
 Contreras, J.: 190, 233, 276
 Conz: 119
 Cordeses, A.: 85
 Cornaro, familia: 712
 Corneille, P.: 575
 Coronel, P.: 196
 Correggio, L.: 203, 697, 715
 Corsini, familia: 465
 Cortés, G.: 47
 Cortés, H.: 220
 Cortese, G.: 198
 Corvino, M.: 382
 Cosseins: 362
 Cossío, J. M. de: 583
 Costes, H. de: 517
 Cotton, J.: 294
 Cranach el Viejo, L.: 699
 Cranevelt, F.: 658
 Cranmer, Th.: 171s., 174
 Crasto, J. de: 827
 Crehuades, J. N.: 619, 621
 Creswell, J.: 652
 Cristián II de Dinamarca: 382
 Cristián III de Dinamarca: 127
 Cristián IV de Dinamarca: 355
 Cristina de Suecia: 553, 710

- Crockaert (*Bruselensis*), P.: 76s.
Cromwell, O.: 358
Cromwell, Th.: 171s., 403
Cuesto: 207
Cuevas, D. de: 89
Curtius, E. R.: 685
Cusa, N. de: 37, 56, 67, 191, 198
Cyrano de Bergerac: 579
- D'Ailly, P.: 191
D'Alembert, J.-B.: 856
D'Amboise, cardenal: 198, 376
D'Estouteville (cardenal): 375
D'Etampes de Valençay, F.-A.: 528
D'Holbach: 438, 858, 860
Da Cortona, P.: 711, 716
Da Fabriano, G.: 699
Da Sangallo, G.: 686
Da Vinci, L.: 686, 692
Dandeleit, Th.: 695, 737
Danjou, F.: 363
Dante Alighieri: 47, 372
Dantiscus, J.: 649
David, J.-L.: 730s.
David, patriarca: 816
David II (Labna Dengel): 807
De Coligny, almirante: 345, 348, 361
De Guisa, cardenal: 351, 362
De l'Hôpital, M.: 344
De la Tour, G.: 722
De Maistre, J.: 863
De Rochefoucauld, familia: 480
Dederoth, J.: 192
Dedieu, J.-P.: 262, 276
Del Castagno, A.: 691
Del Piombo, S.: 697
Del Sarto, A.: 697
Delaunay, M.: 351
Delfín, G.: 194
Delumeau, J.: 22, 29s., 187s., 419ss., 423, 432, 436, 438s., 444, 452, 458, 489
Della Francesca, P.: 688, 691
Della Porta, G.: 213, 711
Della Robbia, familia: 690
Della Robbia, L.: 689
Della Rovere, F. (v. Sixto IV)
Della Rovere, G.: 38, 40
Denck, J.: 169
- Denis de Marquemont: 532
Descartes, R.: 219, 650
Deza, D. de: 76, 78, 81, 193, 251, 254
Di Giorgio, F.: 686
Di Maio, R.: 188
Diana, A.: 561
Díaz, F.: 230
Díaz de Montalvo, A.: 230
Diderot, D.: 730s., 855s., 867s.
Diego de Cádiz: 435, 576
Diego de Guzmán, M.: 660
Dientzenhofer, C.: 726
Dientzenhofer, K.: 726
Díez Borque, J. M.: 594, 596ss., 603s., 634
Dionisio Areopagita: 57, 60, 67
Dionisio el Cartujano: 60, 191
Dodwell, H.: 859
Döllinger, I. von: 246
Domenichini, D. de: 191
Domenichino: 715
Domiciano: 710
Domingo de Guzmán: 671
Domingo de Silos: 487, 670
Domínguez Ortiz, A.: 13, 21, 39, 44, 232s., 247, 259, 592, 634, 873
Donatello: 47, 689s.
Dorléans, L.: 351
Doroteo I, patriarca: 822
Drugeth, familia: 792
Du Chesnay, B.: 477
Ducas, D.: 196
Dudley, J.: 173
Dumas, A.: 346
Dumoulin, Ch.: 288, 318
Duns Escoto, J.: 52, 98s., 293, 566
Duplessis-Mornay, Ph.: 351
Duprant, canceller: 376
Dupuy, B.: 790, 829
Durán, P.: 260
Durero (Dürer), A.: 683, 698s., 737
Dutari, J.: 460
Dutertre (Thorentier), J.: 288
Duvergier de Hauranne, J.: 558s.
- Eck, J.: 102s., 107, 111, 133, 151, 284, 287
Ecken, von der: 111
- Eckhart, J.: 56, 198
Eduardo VI de Inglaterra: 135, 160, 173ss., 331
Edwards, J.: 775
Egas, E.: 705
Egidio (Juan Gil): 74
Egido, T.: 17s., 50, 145, 416, 418, 420, 424ss., 433, 435, 449, 462, 832, 845, 873
Egmont, conde de: 339
Eguía, M. de: 74, 82
Eimeric, N.: 228, 243s., 276
Eisenstein, E.: 642, 650, 665
Eiximenis, F.: 21, 60
El Greco: 702, 707s.
Eliano, J. B.: 810s.
Elizabeth de Brandenburgo: 519
Elton, G. R.: 182s., 185
Elliott, J.: 717
Emiliano, J.: 199
Emiliani, G.: 218
Engels, Fr.: 119
Enguera, J. de: 255
Enrique, duque de Guisa: 334, 347, 350s., 362
Enrique II de Francia: 145, 147, 328, 334s., 338, 344
Enrique III de Francia: 158, 247, 341, 346ss., 350s., 674
Enrique III de Lorena: 518
Enrique IV de Castilla: 241
Enrique IV de Navarra: 158, 259, 351ss., 358, 491, 518, 527
Enrique VII de Inglaterra: 170
Enrique VIII de Inglaterra: 41, 43, 75, 123, 133s., 169-173, 174, 181s., 199, 202ss., 331, 333, 374, 424, 534
Enrique de Brunswick: 165
Enrique de Darmstadt: 848
Enrique de Susa (cardenal Hostiensis): 280, 371
Enríquez, M.: 741
Ensenada, marqués de la: 846s.
Erblande, familia: 480
Eric de Brunswick-Calenburg: 519
Escobar, M. de: 537, 542
Escobar, padre: 562
Escudero, J. A.: 232
Espina, A. de: 192, 231, 241
- Espinosa, B. de: 240, 242
Espinosa, D. de: 253, 258, 741
Esquilache, marqués de: 846
Estevan y Cervera, J.: 632
Estuardo, dinastía: 175, 358, 404s., 838
Eudes, J.: 491
Eugenio IV, papa: 282, 787, 810, 824
Eurípides: 546
Eutimio (Kios) III, patriarca: 822
Eutimio de Alepo: 822
Eutimio de Tiro: 822s.
Evenett, H. O.: 187
- Fabro, P.: 200
Fachinetti, C.: 260, 398
Fagiolo dell'Arco, M.: 591, 593, 634, 711, 714, 737
Fancelli, D.: 704
Farel, G.: 67, 152s.
Farnesio, A.: 159, 324, 341ss., 352, 466
Farnesio, familia: 40, 465, 467
Fasilidas, emperador: 809
Febronio, J. (J. N. von Hontheim): 426, 841
Febvre, L.: 91, 188, 438
Federico II, emperador: 246
Federico II de Prusia: 359, 838, 847, 853, 859
Federico III, emperador: 377
Federico V: 401
Federico Guillermo de Prusia: 582
Federico del Palatinado, rey de Bohemia: 355
Federico el Sabio: 100, 102s., 108s., 114, 126
Feijoo, B.: 856, 874
Felipe II: 396s., 399, 413, 462, 487, 514, 520, 577, 651, 654, 701, 703, 705ss., 737, 739, 741, 780s.
Felipe III: 489, 520, 527, 529, 537, 542, 632, 652, 717
Felipe IV: 398, 411s., 489, 519, 537, 569ss., 586, 667
Felipe V: 399, 839, 848s.
Felipe de Hesse: 388
Fénelon, F.: 574
Feria, P. de: 759

- Fernández de Guadalajara, P.: 192
 Fernández de la Cigüña, F. J.: 832
 Fernández de Navarrete, J. (Navarrete el Mudo): 707
 Fernando de Austria: 131
 Fernando I de Habsburgo: 135s., 334s., 392
 Fernando II de Alemania: 392
 Fernando III, rey: 629
 Fernando VI: 264, 844, 399, 614, 844, 846, 849, 862, 874
 Fernando VII: 265
 Fernando el Católico (ver también Reyes Católicos): 34, 40ss., 71, 232, 254s., 322, 383, 395, 443, 739, 874
 Fernando de Estiría, archiduque: 354ss.
 Fernando María de Baviera: 395
 Ferrer, V.: 29, 60, 192, 231, 873
 Ferrer Benimelli, J. A.: 861, 873
 Ficino, M.: 65, 686
 Figueroa, L. de: 719
 Filelfo, F.: 64
 Fiorentino, R.: 697
 Fischer von Erlach, J. B.: 726
 Fisher, J.: 123, 172
 Fisher, R.: 65
 Fitz-James, J.: 325
 Fliche, A.: 586
 Focher, J.: 743
 Fontana, D.: 709s., 713, 736
 Fontenelle, B. de: 579, 860
 Forner, J. P.: 868
 Foscolo, U.: 727
 Fossombrone, L.: 199
 Fossombrone, R.: 199
 Foucault, M.: 703
 Fouquet, J.: 683
 Fox, R.: 176, 772
 Foxe, J.: 642s., 647
 Fra Angelico: 688
 Francisco I de Francia: 44, 67, 79, 134, 152, 157, 202s., 205, 247, 322, 328s., 374s., 383, 519, 554
 Francisco de Asís: 55, 60, 218
 Francisco Javier: 200, 220, 721
 Francisco de Ocaña: 73
 Francisco de Paula: 192
 Francisco de Sales: 453, 457, 491, 496, 516s., 532, 574, 576, 650
 Francke, A.: 582
 Frank, S.: 169
 Fregoso, cardenal: 198
 Frémyot de Chantal, J. F.: 532
 Freud, S.: 692
 Fróis, L.: 641
 Fuente, A. de la: 86
 Fuentesalce, A. de: 254
 Fugger, familia: 100, 162, 284
 Fulaifil, A.: 812
 Fumaroli, M.: 709, 715, 722, 737
 Gabriel VII, patriarca: 810
 Gabriel VIII, patriarca: 811
 Gadamer, H.-G.: 592
 Gaguin, R.: 65
 Gaismair, M.: 162
 Gaitte, A. J.: 289
 Galatino, P.: 75
 Galawdewos (Asnaf-Sagad o Claudio): 807
 Galileo Galilei: 213, 861
 Galligans, abad de: 260
 Gallogay, Lord: 325
 García, F.: 806
 García, P.: 806
 García Bernal, J. J.: 605s., 610, 612s., 628, 634
 García Cárcel, R.: 225, 233, 276, 677
 García de Mora, M.: 230
 García-Villoslada, R.: 67, 89, 589, 873
 Garcilaso de la Vega: 61, 254
 Gardiner, S., obispo de Winchester: 172
 Garin, E.: 50, 507, 683
 Garrisson, J.: 364, 589
 Garweh, M.: 818
 Gascoigne, T.: 191
 Gastón de Foix: 42
 Gattinara, M.: 132
 Gaulli, G. B.: 716
 Geiler, J.: 192
 Genovesi, A.: 290, 438
 Genoveva, santa: 729
 George, Ch. H.: 286, 317
 Germanicus, H.: 113
 Gerson, J.: 56, 60, 191, 289, 375, 391, 430
 Ghiberti, L.: 198, 689s.
 Ghislieri, M. (v. Pio V)
 Giannone, P.: 851
 Gibbon, E.: 833
 Giberti, J. M.: 75
 Gibonays, J.-A. de la: 289
 Gil, G.: 196
 Gil de Hontañón, R.: 704
 Gil de Viterbo: 199
 Gilmont, J.-F.: 644, 662, 677
 Giordano, L.: 707
 Giorgione: 692, 701
 Giotto di Bondone: 583s.
 Giuliani, V.: 537
 Godofredo de Buillon: 626
 Goethe, J. W. von: 583, 857, 863
 Gomar, F.: 159, 581
 Gómez de Castro, A.: 194
 Gómez García, P.: 591s., 596, 598, 634s.
 Gómez de Mora, J.: 717
 Gómez-Moreno, M.: 703
 Gonzaga, E.: 205
 González, J.: 639
 González, T.: 562, 644
 González García, M.: 667, 644
 González de Mendoza, cardenal: 193, 249
 González-Quevedo, S.: 61s., 89
 Gordon, general: 361
 Goubert, P.: 445
 Goya, F. de: 730
 Goyeneche, marqués de: 719
 Gracián, J.: 545, 654
 Graciano: 65
 Grajal, condes de: 476
 Grajal, G. de: 86
 Grandier, U.: 216
 Granello, N.: 707
 Grassi, O.: 213
 Gregorio, san: 60, 547
 Gregorio VII, papa: 371
 Gregorio IX, papa: 227, 234, 819
 Gregorio X, papa: 787
 Gregorio XIII, papa: 214, 218, 243, 258, 298, 386, 466, 803, 811, 815
 Gregorio XIV, papa: 466
 Gregorio XV, papa: 465, 569
 Gregorio de Alepo: 823
 Greiffenklau, R. von: 118
 Greuze, J.-B.: 731
 Grey, J.: 173, 331
 Griffin, C.: 661, 678
 Grillando, P.: 240
 Grocio, H.: 294, 408, 581, 834
 Groethuysen, B.: 434
 Grootte, G.: 55s., 66, 197
 Grudé de la Croix du Maine, F.: 674
 Grünewald, M.: 699
 Gudiel, L.: 411
 Guercino: 716
 Guerrero, P.: 207
 Gui, B.: 228
 Guigues II: 60
 Guillermo de Orange: 339ss., 348, 358, 407
 Guillermo de Saint-Thierry: 60
 Guillermo Tell: 148
 Guisa, dinastía: 158
 Guisa, duque de: 334, 347, 350s., 362
 Guisa, M. de: 160
 Gumiel, P.: 196
 Gusdorf, G.: 834s., 873
 Gustavo III de Suecia: 867
 Gustavo Adolfo de Suecia: 355
 Gutemberg, J.: 642, 648
 Guyon, *Madame*: 542
 Haan, I.: 729
 Habsburgo, dinastía: 94, 119, 126, 134, 148, 162, 167, 353ss., 380, 392ss., 398, 480, 490s., 552ss., 580, 842.
 Haendel, G. F.: 583
 Halfter, P.: 820, 829
 Halkin, L. E.: 50, 63, 90
 Hannover, dinastía: 405
 Harmenszoon (Arminio), J.: 581
 Haro, L. de: 194, 254, 282
 Harpins: 199
 Hasday Crescas: 230
 Hayderin Barbarroja: 134
 Haydn, H.: 188
 Hayyim ibn Musa: 230
 Hazard, P.: 438, 579

- Heath, arzobispo: 534s.
 Heckscher, E.: 294
 Hefler: 198
 Helvecio (Helvetius), C. A.: 438, 858, 860
 Henneberg, B. von: 21, 379
 Hennebicq, L.: 277
 Henriette Marie de Borbón: 519
 Hera, A. de la: 832, 873
 Herbert de Cherbury: 579, 859
 Herder, J. G.: 857
 Hermosilla: 729
 Hernando de Talavera: 21, 193, 255
 Herp, E.: 56
 Herrera, A. de: 196
 Herrera, J. de: 706
 Hesiodo: 623s.
 Hessen, F.: 118, 126, 132, 134, 150, 165
 Highet, G.: 685
 Hilario de Poitiers: 67
 Hillgarth, J. N.: 255
 Hinojosa, A. de: 673
 Hobbes, Th.: 326, 838
 Hofmann, G.: 790, 826, 829
 Hofmann Omán, M.: 167
 Hoggart, R.: 854
 Hohenzollern, dinastía: 402
 Homero: 612, 635
 Hong Sieu-ts'iwan: 361
 Hooch, P. de: 724
 Horacio: 64
 Horn, conde de: 339
 Hortigas, padre: 460
 Hubmaier, B.: 167
 Hugo de Balma: 54, 60, 72
 Hugo de San Víctor: 60, 72
 Huizinga, J.: 56, 90, 683
 Hunyade, J.: 382
 Hurtado Izquierdo, F.: 719, 737
 Hurtado de Mendoza y Vergara, D.: 649
 Hus, J. de: 91s., 103, 109, 111
 Hutten, U. von: 94, 103s., 109, 118s., 418
 Hutter, J.: 167

 Ignacio de Antioquía: 67
 Ignacio Atiyé, patriarca: 822
 Ignacio de Loyola: 74, 77, 82, 85, 196, 200, 219s., 257, 429, 716, 721, 762, 807, 828
 Ildelfonso de Toledo: 708, 736
 Illescas, D. de: 260
 Illyricus, F.: 137
 Inguanzo, P. de: 265
 Inocencio IV, papa: 820
 Inocencio VIII (G. B. Cybo), papa: 38, 48, 193, 254
 Inocencio IX, papa: 466
 Inocencio X (G. B. Pamphili), papa: 260s., 466, 553, 571, 710, 714
 Inocencio XI (B. Odescalchi), papa: 283, 291, 466, 555, 562, 573
 Inocencio XII (A. Pignatelli), papa: 465, 469, 562, 572
 Inocencio XIII (M. Conti), papa: 465
 Iriarte, T. de: 869
 Isaac de Nínive: 60
 Isabel I de Inglaterra: 160, 171, 174, 176, 325, 332, 339, 342, 357, 403, 409, 417, 504, 534
 Isabel Clara Eugenia, infanta: 343, 352
 Isabel la Católica: 69, 265, 322, 383, 395, 443, 534, 704
 Isabel de Portugal: 540
 Isidoro de Kiev: 789
 Isidro el Labrador: 721

 Jacobo II de Inglaterra: 325, 358, 405
 Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra: 176, 332, 353, 403, 426, 651, 660
 Jacobo de la Vorágine: 60
 Jagellones, dinastía: 381
 Jaime, rey: 632
 Jakusith, A.: 793
 Jakusith, J.: 793
 Jan de Leiden: 513
 Jansenio (Janssens), C.: 420, 558s.
 Jarry, E.: 586
 Jedin, H.: 187, 211, 225, 413, 433
 Jerónimo, san: 60, 122, 198
 Jiménez de Cisneros, F.: 69
 Jiménez de Cisneros, G.: 192
 Jiménez Monteserín, M.: 262
 Joaquín de Fiore: 72
 Johnston, P.: 455, 462
 Jonás, metropolitano de Moscú: 789
 Jorge, caballero (Lutero): 114
 Jorge II de Inglaterra: 503
 Jorge III de Inglaterra: 504, 730
 Jorge de Cristo: 804
 Jorge Rákoczi I: 796
 Jorge de Sajonia: 97, 165, 181
 Jorge de Sajonia (Leipzig): 97, 102
 José I de Portugal: 846
 José II de Austria: 394, 444, 842, 844, 849, 866
 José II, patriarca: 787
 José III, patriarca: 815
 José Antonio de San Alberto: 745
 José de Gálvez: 767
 José de Sigüenza: 665
 Jovellanos, M. G. de: 264s., 446, 855
 Juan, J.: 861
 Juan, duque: 134, 164
 Juan I de Castilla: 57
 Juan II de Castilla: 383
 Juan II de Portugal: 807
 Juan III de Portugal: 807
 Juan X Drugeth: 793
 Juan XI, patriarca: 810
 Juan XIV, patriarca: 811
 Juan XVII: 812
 Juan de Albret, rey de Navarra: 42
 Juan de Austria: 340s.
 Juan de Ávila: 74, 77, 86, 656
 Juan de Capistrano: 192
 Juan de Dios: 441, 656
 Juan Federico, príncipe de Schwarzburg-Rudolstadt: 126, 130
 Juan de Guadalupe: 57, 71
 Juan Hormizdas: 815
 Juan de Leyden: 167s.
 Juan de la Cruz: 70s., 81
 Juan de la Puebla: 57, 59, 193
 Juan de los Angeles: 84
 Juan de Olmillos: 73
 Juan Pablo II, papa: 202
 Juan Sulaqa, patriarca: 813s.
 Juan de Vergara: 82, 196
 Juana de Arco: 375
 Juana de Austria, princesa de Portugal: 520, 657
 Juana de la Cruz: 70s., 81, 537
 Juanes, J. de: 704
 Julio, II, papa: 34, 40ss., 65, 94, 254s., 375s., 381, 691, 694ss., 700
 Julio III (G. M. del Monte), papa: 202, 206s., 466, 813
 Julia Farnesio: 466
 Juni, J. de: 704
 Juvenal: 64

 K'ang-hi, emperador: 564
 Kamen, H.: 431, 589
 Kant, I.: 583, 832, 857, 859, 873
 Karlstadt (A. Bodenstein): 102, 117, 129, 162
 Kaunitz, W. A. von: 842
 Kempis, T. de: 55s., 60, 64, 198, 861
 Keyser, H. de: 724
 Kilburne, W.: 660
 Kino, E.: 769
 Kirakos I de Virap: 819
 Kircher, A.: 709
 Knox, J.: 160, 173, 447, 534
 Kolakowski, L.: 169, 589
 Kollonich, L. C. von: 798
 Kosoviski, G.: 793
 Krikor (Gregorio) IX, *catholicos*: 227, 234, 819
 Krump, B.: 181

 La Bruyère, J. de: 287
 La Salle, J. B. de: 445
 Labonne: 362
 Ladero Quesada, M. Á.: 26, 50
 Laínez, D.: 200s., 207, 209
 Lalemant, Ch. de: 777
 Lamennais, J.-M. de: 459
 Lang, J.: 89
 Laplanche, F.: 651
 Las Casas, B. de: 740, 755, 763
 Las Casas, D. de: 255
 Laski, J.: 173
 Latimer, R.: 174
 Laud, W., arzobispo de Canterbury: 404
 Lavalette, padre: 846
 Lavater, J. C.: 863
 Le Brun, Ch.: 722

- Le Bras, G.: 439, 462
 Le Nobletz, M.: 457
 Lea, H. Ch.: 237, 251, 257, 275s., 515
 Lecorreur: 288s.
 Lefèvre d'Étapes, J.: 66s., 79, 198
 Leibniz, G. W.: 582, 834, 857
 Lejarza, F. de: 59, 89
 Lemaire: 289
 Lemos, condes de: 476
 León X (G. de Médicis), papa: 554, 694
 León XI (A. de Médicis), papa: 557
 León XIII: 806, 812
 Leoni, P.: 706s.
 Leopoldo I, emperador: 562
 Lerma, duque de: 520
 Leroy: 728
 Lessing, G. E.: 857, 859s.
 Lessio, L.: 279, 283, 293s.
 Leto, P.: 37
 Ligorio, A. M.^a de: 452
 Lippay, J.: 793
 Lipsio, J.: 299, 324, 650, 834
 Llaguno y Armiola, E.: 737
 Llorca, B.: 67
 Llull, R.: 67, 198
 Loaysa, J. de: 255
 Locati: 240
 Locke, J.: 358, 438, 658s., 833s., 836, 838, 866, 872
 Lois de Monteagudo, D.: 729
 Loisel, A.: 515
 Lombardo, P.: 65, 76, 97, 215
 Lombardo, T.: 691
 Lope de Vega, F.: 530, 547, 549, 604
 López, J.: 644s., 647
 López, S.: 265
 López de Ayala, P.: 61
 López de Carvajal, B.: 41
 López de Haro, D.: 194
 López de Salinas: 193
 López Vela, R.: 252
 López de Zúñiga, D.: 196
 Lorena, Cl. de: 722
 Lorena, dinastía: 158, 344
 Lorenzana, inquisidor: 722
 Lorenzetti, A.: 684
 Lorenzetti, hermanos: 683
 Lorenzo de San Nicolás: 717
 Lorenzo el Magnífico: 44, 691
 Lorenzo Villanueva, J.: 265
 Lores Mestre, B.: 614, 635
 Lortz, J.: 416, 422, 433s., 440, 443
 Lothar, M.: 116
 Lotto, L.: 697
 Loyseau, Ch.: 326
 Lubac, H.: 187
 Luca, G. de: 298
 Lucas, J. Th.: 633
 Lucía de Narni: 71, 75
 Luciano: 65
 Luciano III, papa: 227
 Luder, H.: 95
 Ludovico el Moro: 38
 Lugo, J. de: 298
 Luis IX de Francia: 389
 Luis XII de Francia: 34, 40, 42s., 198, 375
 Luis XIII de Francia: 355s., 458, 480, 491, 496, 519, 538
 Luis XIV de Francia: 158, 325s., 358s., 390s., 432, 526, 528, 554s., 560, 836, 838, 840, 850
 Luis XV de Francia: 491, 727, 729, 844, 846, 850, 856, 860
 Luis de Granada: 74, 83s., 86, 650, 668, 671, 676
 Luis de León: 86, 253
 Luisa de la Ascención: 542
 Luisa de Marillac: 532
 Luján, P. de: 657
 Lutero, M.: 10, 44, 67, 79, 81, 91s., 106s., 133s., 137, 139s., 144s., 147s., 153, 155, 160s., 196, 199, 201s., 204, 208s., 211s., 217, 274, 283s., 294, 329, 387, 399s., 402, 405, 416, 418, 420, 423s., 433s., 440s., 450s., 458, 499s., 513, 518s., 567, 582, 644, 649, 651, 698s., 720, 795
 Mabillon, dom: 491, 577
 Macanaz, M. de: 263, 836
 Macario III, patriarca: 822
 Macario de Trípoli: 823
 Machet, G.: 375
 Maderno, C.: 695, 712
 Madonna, M. L.: 714, 737
 Maffei, S.: 290
 Mahoma: 274
 Maigrot, C.: 585
 Maillard: 192
 Mair, J.: 77
 Malatesta, familia: 40
 Mâle, É.: 709, 708
 Malesherbes, Chr. G. de: 856, 860
 Malvezzi, A. B.: 650
 Mande, E.: 56
 Manetti, G.: 608
 Manrique de Lara, J.: 256, 258
 Mansfeld, conde de: 134
 Mantegna, A.: 689
 Mantua, duque de: 724
 Manuel el Afortunado de Portugal: 383
 Manz, F.: 166
 Maqueda, G.: 533
 Maquiavelo, N.: 326
 Mar Abdicho: 803
 Mar Abraham: 802-804, 826.
 Mar José: 802s.
 Mar Tomás: 806
 Marat, J.-P.: 731
 Maravall, J. A.: 592, 604s., 635
 Marcela de San Félix: 530, 547, 549
 Marcelo II (M. Cervino), papa: 202, 207, 466
 Marco Aurelio: 709
 Marcos, N.: 197
 Marcos V, patriarca: 811
 Margarita de Angulema: 519
 Margarita de Austria: 520
 Margarita de la Cruz: 520
 Margarita de Navarra: 79
 Margarita de Parma: 207, 330, 338
 Margarita de Valois: 346
 María, emperatriz: 794, 799, 842
 María, infanta: 519
 María Antonieta de Francia: 863
 María de la Encarnación: 777
 María Estuardo: 160, 175
 María Fadrique: 526
 María de Guisa: 160
 María de Jesús de Ágreda: 538, 542ss.
 María Magdalena de Pazzi: 75, 537, 540
 María de Médicis: 519
 María de Santo Domingo: 70, 537
 María Teresa de Austria: 519
 María Teresa, emperatriz de Austria: 794, 799, 842
 María Tudor: 174s., 331s., 534
 Mariana, J. de: 295
 Mariana de San José: 529
 Marias, F.: 705, 738
 Marie de Beauvilliers: 527
 Marin-Darbel, G. E.: 317
 Marina, J. A.: 601, 635
 Marina de Escobar: 537, 542
 Marqués de Santillana: 61
 Marsilio de Padua: 372
 Martín de Braga: 29
 Martín V: 693
 Martín de Valencia: 71, 87
 Martínez, F.: 231
 Martínez, J.: 586
 Martínez Bisbal, J.: 667
 Martínez Burgos, P.: 738
 Martínez Cantalapiedra, M.: 86
 Martínez Dávila, J. P.: 265
 Martínez Díez, G.: 267
 Martínez Medina, F. J.: 589, 738
 Martínez Millán, J. L.: 251, 253
 Martínez de Prado, J.: 587
 Martínez Silíceo, J.: 201, 256
 Martínez de Osma, P.: 76
 Masaccio: 688
 Masini, M.: 240
 Massillon, J.-B.: 526
 Mata Carriazo, J. de: 87
 Mateo de Cracovia: 191
 Mathijs, J.: 167s.
 Matías, archiduque: 341
 Matías, patriarca: 818
 Matías de Habsburgo, emperador: 354, 392
 Matilde, santa: 60
 Maunoir, J.: 459
 Mauricio de Nassau: 159, 343, 581
 Mauricio de Sajonia: 134s., 206, 334
 Maximiliano I, emperador: 40s., 43, 101s., 379s.
 Maximiliano II, emperador: 207, 393
 Maximiliano de Baviera, duque: 354s.

- Maximiliano Emmanuel: 395
 Máximo III Mazlum, patriarca: 823
 Mayor, J.: 293
 Mazarino, cardenal: 390, 491, 560
 Mazzacane, L.: 596, 635
 Mckenzie, D.: 658
 McLuhan, M.: 643s.
 Mecaloon, J. J.: 596
 Medici, familia: 38, 42s., 199, 557, 686
 Médicis, Catalina de: 207, 344, 362, 397
 Médicis, Cosme de: 37
 Médicis, María de: 519
 Medina, B. de: 77, 85
 Medina, J. de: 292
 Medioli, F.: 545
 Melanchton, F.: 116, 123, 132s., 135, 137, 144, 156, 203, 284, 399, 501, 698
 Mendes, A.: 809
 Mendieta, Jerónimo de: 746
 Mendieta, Juan de: 663
 Mendoza, B. de: 350
 Mendoza, Q.: 240
 Menéndez de Avilés, P.: 741
 Menéndez y Pelayo, M.: 832
 Meneses, A. de: 804
 Mercado, T. de: 261, 295, 302, 312
 Mercuriano, E.: 85
 Merici, A.: 216, 532
 Merlin: 362
 Meslier, J.: 579, 858
 Mesmer, F. A.: 864
 Messía de la Cerda, R.: 610s., 613, 624ss., 630s., 635
 Mestre, A.: 833s., 874
 Mexía, V.: 516
 Micu Klein, I.: 799
 Miguel, infante de Portugal, Castilla y Aragón: 657
 Miguel, S. T.: 546, 671
 Miguel VIII Paleólogo: 787
 Miguel Ragoza, metropolitano de Kiev: 790
 Millet, O.: 644
 Miltizt, K. von: 106
 Milton, J.: 641, 859
 Minardi, A.: 200
 Minas: 808
 Mira, B.: 634
 Mira, G.: 633
 Mohács: 795
 Molina, L. de: 215, 293, 295, 556s.
 Molinos, M. de: 542, 572-574, 582, 588
 Mombaer, J.: 56, 60
 Monegro, J. B.: 707
 Monluc, B. de: 345
 Montaigne, M. de: 518
 Montañés: 720
 Monte, G. M. del (Julio III): 202, 205ss., 466, 813
 Monterrey, conde de: 411, 476
 Montesinos, A.: 755
 Montesquieu: 438
 Montmorency-Damville, duque de: 348
 Montmorency Laval, F. de: 778
 Moñino, J., conde de Floridablanca: 264
 Morales, L. de: 704
 Moreno Navarro, I.: 462, 593, 595, 611, 635
 Morganti, R.: 47
 Moro, T.: 50, 65, 162, 169, 171s., 291, 331
 Morone, cardenal: 133, 199, 207
 Moya de Contreras, P.: 273ss.
 Mozart, W. A.: 863
 Müntzer, Th.: 119ss., 147, 162ss., 180s., 185, 215, 418, 448
 Murcia de la Llana: 663
 Murillo, B. E.: 571, 577
 Murillo Velarde, P.: 745
 Murner, Th.: 151
 Naja, M. de la: 644
 Namatallah, patriarca: 816
 Napoleón Bonaparte: 265, 357, 867
 Narbona: 260
 Nebrija, E. A. de: 74, 196
 Necker, J.: 866
 Nepomuceno, J.: 453, 726
 Neri, F.: 220, 561, 714, 721, 872
 Nerón: 326, 695
 Netanyahu, B.: 228, 230ss., 276
 Neumann, B.: 726s.
 Nevers, duque de: 363
 Newcastle, duque de: 502
 Newton, I.: 834, 836, 726
 Nicolás II (G. de Bourgogne), papa: 371
 Nicolás V (T. Parentucelli), papa: 36, 375, 380, 385, 608, 687s., 693
 Nicolás de Cusa: 37, 56, 67, 191, 198
 Nidhardo, J. E.: 587
 Niéremberg, J. E.: 645ss., 659
 Nilles, N.: 830
 Niño de Guevara, F.: 261
 Nithard: 262
 Noailles, cardenal: 289
 Nobili, R.: 220
 Nunes Barreto, J.: 807s.
 Núñez, H.: 196
 Núñez, J.: 828
 Núñez Rodríguez, M.: 592, 635
 Oberman, H. A.: 113, 145
 Ochino, B.: 75
 Ockham, G. de: 52s., 93, 391
 Oestreich, G.: 188s.
 Olaechea, R.: 844, 874
 Olavide, P. de: 264, 856s.
 Oldenbarnewelt, J. van: 159
 Olier, J.-J.: 472
 Olin: 188
 Olivares, conde-duque de: 253, 398, 412
 Olivares, J. de: 88
 Olmillos, J. de: 73
 Olsavsky, obispo: 794
 Oropesa, A. de: 230s.
 Orozco, A. de: 77, 84
 Orozco, E.: 709, 712, 738
 Orsini, familia: 36, 40
 Ortiz, F.: 73, 88, 196
 Osanna di Mantova: 75
 Ostolaza, B. de: 265
 Osuna, F. de: 72s., 77, 79, 82, 86, 88, 196, 199
 Ottononi, familia: 465, 555
 Ovando, J. de: 743
 Ovidio: 64, 715
 Pablo de Santa María: 231
 Pablo de Tarso: 54, 107, 141, 180, 387, 541, 709
 Pacioli, L.: 686, 732
 Pacheco, A.: 207, 251, 261
 Pacheco, F.: 720
 Pacheco y Osorio, R.: 664
 Páez, P.: 808s.
 Palafox y Mendoza, J. de: 673, 730, 749
 Palencia: 231
 Paleotti, G. cardenal: 214, 699
 Palladio, A.: 702, 735
 Panofsky, E.: 690
 Paracelso: 864
 Páramo, L. de: 245, 258
 Parampil, A.: 806
 Parampil, T.: 806
 Pardo, M.: 196
 Paredes, A. V. de: 660
 Parente, L. P.: 301, 317
 Parentucelli, T. (v. Nicolás V, papa)
 Párix, J.: 20
 Parmigianino: 697
 Partenio de Baalbek: 823
 Partenio Petrovich, P.: 793
 Pascal, B.: 559, 562, 584s., 853
 Pastor, L.: 37s.
 Pastore, S.: 249
 Patte, P.: 727
 Paulo II (P. Barbo), papa: 37, 40, 192
 Paulo III (A. Farnesio), papa: 134, 202ss., 218, 256, 465s., 807
 Paulo IV (G. P. Carafa), papa: 174, 199, 202, 204, 207, 218, 257, 465, 801
 Paulo V (C. Borghese), papa: 259, 466s., 557, 559, 805
 Paulo de Zamora: 663
 Pazzi, M.^a M. de: 75, 537, 540
 Pedraza, P.: 614, 619ss., 635
 Pedro I de Rusia: 820, 867
 Pedro de Alcántara: 199, 728
 Pedro de Córdoba: 763
 Pedro Gregorio, obispo: 817s.
 Pedro de Lerma: 196
 Pedro Lombardo: 65, 76, 97, 215
 Pedro de Santiago: 193
 Pedro de Villacreces: 55, 57, 193
 Pegnitzer, J.: 21
 Peltrie, *Madame* de la: 777
 Penn, W.: 172, 772s.
 Peña, F.: 240, 243

- Peña, M.: 678
Peralada, condes de: 476
Peralta, N.: 666
Peretti, familia: 467
Pérez, A.: 260s.
Pérez, J. B.: 668
Pérez, T.: 547
Pérez de Ayala, M.: 61
Pérez de Guzmán, F.: 61, 230
Pérez de Oliván, A.: 196
Peri, G. D.: 294, 297
Perouas, L.: 443
Perrenot, A. de: 338
Perrin, J. B.: 153
Pestalozzi, H.: 583
Peter, K.: 432
Petit-Radel, J. F.: 728
Petitot, J.: 78
Petrarca, F.: 47, 90
Petri, O.: 127
Pfeiffer, H.: 165
Piccolomini, E. S. (v. Pío II)
Piccolomini, familia: 469
Pico della Mirandola, G. F.: 44, 48, 59, 203
Picquet, F.: 816
Pignatelli, familia: 465
Pimentel, D. de: 259, 398
Pinto Crespo, V.: 241, 462
Pío II (E. S. Piccolomini), papa: 36, 320, 693
Pío III (F. Todeschini Piccolomini), papa: 40
Pío IV, papa: 466, 802, 810, 814
Pío V (M. Ghislieri), papa: 465s., 469, 531, 567, 739, 741
Pío VI, papa: 818, 843, 849
Pío VII, papa: 867
Pío VIII, papa: 815
Pío IX, papa: 565, 820
Pío XI, papa: 806
Piranesi, G.: 728
Pitágoras: 48, 686
Plantin, Chr.: 723
Platón: 48, 686, 696, 732
Pole, R.: 75, 174, 198, 207
Policarpo de Esmirna: 67
Pollaiuolo, P.: 690
Pombal, marqués de: 846, 851
Pompadour, *Madame*: 856, 860
Pompeio, conde de: 465
Ponce, M.: 254
Ponce de la Fuente, C.: 74
Pons Fuster, F.: 547
Pontormo, J.: 697
Ponz, A.: 736
Portocarrero, P. de: 253, 258
Portoghesi, P.: 709, 738
Poussin, N.: 721s.
Pozzo, A.: 716
Prats, F.: 254
Preclin, E.: 586
Previtali, G.: 683
Prierias, S.: 101
Prodi, P.: 50, 188, 211, 225, 413
Prosperi, A.: 211, 226, 249, 678
Pseudo-Aeropagita, D.: 54, 60, 67
Púbol, barones de: 476
Pufendorf, S.: 294
Pulgar, H. del: 231
Putter, J. St.: 187, 211
Quesnel, P.: 425, 433, 561
Quintiliano: 64
Quiñones, F. de: 75, 199, 220, 653, 671s.
Quiroga, cardenal e inquisidor: 253, 258, 666
Rabelais, F.: 438, 703
Radewins, F.: 56
Rafael Sanzio: 43, 692, 694s., 715, 722
Raimundo de Capua: 58, 192
Rainaldi, C.: 710
Rákóczy, familia: 792
Rákóczy, J.: 796
Ramírez de Prado, L.: 674
Ramírez de Villaescusa, D.: 194
Ramos Bejarano, G.: 637
Rancé, A.-J. de: 577
Ranke, L. von: 187
Raulin, J.: 192
Rávago, F. de: 264, 846, 837
Ravitch, N.: 480
Reader, M.: 191
Regalado, P.: 57
Reimarus, H. S.: 859
Reinhard, W.: 189s., 211, 225s., 413
Rembrandt: 725
Reni, G.: 715s., 721
Requesens, L. de: 340
Retz, cardenal de: 391
Reuchlin, J.: 128, 651
Revah, D.: 233
Revett, N.: 728
Reyes Católicos: 21, 30, 50, 57, 68, 87, 170, 193s., 228ss., 254, 265, 338, 383s., 399, 442, 657, 690, 694, 704, 779
Rezzonico, familia: 465
Riario, P.: 37
Ribera, J. de: 258, 572, 721
Ricardo de San Víctor: 60, 67
Ricci, M.: 220, 641
Rico, F.: 66, 90
Richelieu, cardenal: 356, 358, 390, 491, 560, 722, 777
Richer, J.: 426
Riego, M.: 483
Riesco de Llerena: 265
Río Barredo, M.^a J. del: 618, 634
Ripoll, C.: 265
Rivadavia, condes de: 476
Rivadeneyra, A. J. de: 745
Rizzi, F.: 235
Robertson, H. M.: 301
Robles Salcedo, B. de: 639
Rodolfo II de Habsburgo: 322, 354
Rodríguez, A.: 85
Rodríguez, C.: 810
Rodríguez, S.: 200
Rodríguez, V.: 729
Rodríguez Becerra, S.: 461, 595, 635
Rodríguez Campomanes, P.: 846
Rodríguez de Fonseca, J.: 193s.
Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A.: 711
Rodríguez de la Flor, F.: 594, 635, 708
Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E.: 47, 583
Rogers, Th.: 294
Rohan, familia: 480, 850
Rojas, F. de: 665
Rojas, J. de: 240
Rojas y Sandoval: 86, 654
Rolevnik, W.: 417
Romano, G.: 697
Roover, R. de: 297s., 300, 317
Ros, F.: 803ss., 830
Rosa de Lima: 540
Rospigliosi, familia: 465
Rossellino, B.: 693
Rousseau, J.-J.: 857, 860, 871
Roussel, G.: 198
Rubens, P. P.: 723s.
Rubín de Ceballos, general: 264
Rudbeck, familia: 502
Rudolf, C.: 719
Ruiz, M.: 637s., 658, 660
Ruiz de Alcaraz, P.: 73, 257
Ruiz de Padrón, A.: 265
Ruiz-Domenec, J. E.: 592, 635
Ruskin, J.: 689
Ruysbroeck, J. van: 29, 56, 67, 198
Sabatini, F.: 728s.
Sadaletto, J.: 75, 198
Sagad III o Seltán Sagad (Susenyos): 807, 809
Sahagún, B. de: 746, 758
Saint-Cyran (v. Duvergier de Hauranne, J.)
Sajonia, duque de: 97, 100ss., 123, 126, 165, 181, 356
Sala, G.: 666
Salas, J. de: 674
Salazar, L. de: 55, 57, 60
Salazar y Frías, A. de: 253
Salazar y Salinas, L. de: 57
Salmerón, A.: 200, 207, 209, 646
Salzillo, F.: 720
San Vicente, J.: 806
Sánchez, L.: 663
Sánchez de Arévalo, R.: 191
Sánchez de Toledo, J.: 232
Sánchez Cotán, J.: 721
Sánchez Lora, J. L.: 47, 90, 548, 583
Sandoval, B. de: 251, 261
Santa Cruz, cardenal de: 653, 671
Santander, padre: 576
Santoyo, P. de: 57
Sarai, B.: 799
Sarbaloux: 362
Sarkis de Jerusalén: 819
Sarmiento de Acuña, D.: 674
Sarpi, P.: 245s., 260, 834
Sasso, F.: 811
Saumaise, Cl.: 288

Saverio, F.: 220
Savonarola, J.: 38s., 47s., 58s., 71,
75, 80, 86, 90, 192, 424, 691,
697
Scaccia, S.: 298
Scaligero, J.: 261
Scavizzi, G.: 698, 738
Scribner, B.: 455, 462s.
Schiller, Fr.: 857
Schilling, H.: 138, 145s., 189, 211
Schmidt, A.: 820, 829
Schoonhoven, J. de: 56
Schwenkfeld, G.: 169
Sebastiani, J.: 806
Secondo Curione, C.: 75
Segismundo Vasa: 355, 358, 791,
824
Seidel, S.: 199
Sem Tov: 230
Semelier, padre: 289
Séneca, J. A.: 152, 299
Sentmenat, R. de: 260
Seripando, G.: 75, 199, 207, 217
Serra, J.: 770s.
Serrano de Vargas, J.: 657
Servet, M. (Miguel de Villanueva):
154ss., 185, 406
Settis, S.: 701
Seymour, E.: 173
Seyringer, N.: 192
Seznec, J.: 685
Sfondrati, familia: 467
Sforza, A.: 38
Sforza, M.: 42, 44
Sforza, familia: 380
Shaftesbury, Lord: 859
Shakespeare, W.: 287, 579
Sieckingen, F. von: 118s.
Siena, A. de: 296
Sigüenza, padre: 250, 703, 707
Siloé, D. de: 705
Silva, B. de: 195, 534
Silva, J. de: 745
Silvestre de Beirut: 823
Simancas, padre: 240, 243s.
Simó, padre: 572
Simon, M.: 185
Simón Bar Mama: 813
Simón Dehna: 813
Simons, M.: 168

Sisebuto: 231
Sixto IV (F. della Rovere), papa: 37,
231, 233, 237, 254, 265, 566,
690, 704
Sixto V (F. Peretti), papa: 258, 288,
465s., 469, 709s., 713, 724, 735,
811
Sluter, Cl.: 684
Smith, A.: 294, 317
Sobieski, J.: 322, 359
Sócrates: 65
Solórzano Pereira, J. de: 745
Sombart, W.: 277
Soreth, J.: 193
Soto, D. de: 77s., 292, 294, 296
Soto, P. de: 207, 215
Sotomayor, A. de: 251, 253, 259,
261, 666
Soufflot, J.-G.: 729
Sousa, A. de: 240
Spagnolo, B.: 193
Spalatin, G.: 110, 115s.
Spener, F. J.: 269
Spener, Ph.: 582
Speroni, S.: 665
Spinola, A.: 355
Spinoza, B.: 578, 833, 859
Standock, J.: 65, 79, 198
Staufen, dinastía: 371
Staupitz, J.: 97, 99
Stefani, G.: 593s., 635
Stuart, J.: 728
Sturm, G.: 109
Suárez, F.: 215, 535, 557
Suárez de Figueroa, C.: 670
Suárez de Gamboa, J.: 663s., 667s.
Suso, E.: 56, 198
Svebilus, familia: 502
Swedenborg, E.: 863
Tafari, M.: 608, 610, 618, 681, 689,
738
Talavera, H. de: 21, 193, 255
Talleyrand, Ch.-M.: 850
Tamerlán: 812
Tanner, M.: 542
Tapié, V.-L.: 538
Tarabotti, A.: 526, 544s.
Tarasovich, B.: 793
Tasso, T.: 650

Tauler, J.: 56, 198
Taveneaux, R.: 420, 589, 874
Tavera, J. de, inquisidor: 256
Tawney, R. H.: 277, 300
Tejero, E.: 197
Tellechea, J. I.: 89s., 195, 573, 588
Tenenti, A.: 24s.
Teodoro de Beza: 406
Teófanos de Jerusalén: 791
Teófilo, metropolitano: 789, 796s.
Terencio: 64
Teresa de Jesús (Teresa de Cepeda):
84, 90, 219s., 429, 528, 540,
549, 654, 671, 721
Tetzl, J.: 100s.
Thomasius, Chr.: 857
Thomassino, L.: 289
Thorentier, padre: 288
Thou, J. A.: 834
Tibaldi, P.: 707
Tiepolo, G.: 726
Tindal, M.: 859
Tintoretto: 697, 702
Tiziano: 697, 701
Tobar, J. de: 476
Toland, J.: 438, 859
Toledo, F. de: 741, 744, 756
Toledo, J. B. de: 706
Tomás de Aquino: 52, 54, 62, 65,
83, 215, 279, 291s., 535, 566
Tomás de Celano: 55
Tomás de Kempis: 55s., 60, 198
Tomás Miguel, S.: 671
Tomás y Valiente, F.: 251, 677
Tomás de Vio (*v.* Cayetano, carde-
nal)
Tomé, N.: 719, 736
Todeschini Piccolomini, F. (*v.* Pio III)
Torquemada, J. de: 192, 241
Torquemada, T. de: 230, 254s.
Torre, R. della: 298
Torre Farfán, F. de la: 627s., 630,
634
Torres Naharro, B. de: 604
Tovar, B. de: 82
Trajano: 709
Trastámara, dinastía: 383
Trejo, A.: 250
Trevor-Roper, H.: 833s.
Troeltsch, E.: 277

Trolliet: 406
Tronson, L.: 449
Tudor, dinastía: 332
Turgot, barón de l'Aulne: 290
Ubertino de Casale: 60
Uccello, P.: 691
Uceda, D. de: 257
Ulloa, A. de: 753, 768
Ungot, M.: 21
Urbano IV (J. Pantaléon), papa: 632
Urbano VII (G. B. Castagna), papa:
465
Urbano VIII (M. Barberini), papa:
259s., 299, 466, 553, 559, 571,
588, 710
Urdanoz, T.: 88
Valdés, A.: 132
Valdés, F. de: 83
Valdés, J. de: 73, 75, 79s., 196
Valdés Leal, J. de: 577
Valera, A. de: 230s.
Valignano, A.: 220, 804, 827
Valla, L.: 59, 64, 80, 86, 116, 247,
694
Valois, dinastía: 328, 333, 389
Valtodano, inquisidor: 242
Van der Goes, H.: 685
Van der Meulen (Molanus), J.: 699
Van Espen, B.: 423, 850s.
Van Eyck, J.: 685
Van Eyck, hermanos: 684
Van Houdt, T.: 300, 318
Vanini, L.: 578
Vasa, dinastía: 359, 382, 400
Vasa, G.: 127
Vasari, G.: 682, 688
Vasco de Gama: 800
Vasco de Quiroga: 763
Vatable, F.: 67
Vázquez, G.: 215
Vázquez, M.: 253
Vázquez del Mármol, J.: 664s., 668
Vega, C. de: 644, 670
Vela, M.^a: 536
Vélez de Guevara, L.: 604
Vergara, J. de: 82, 196
Vergerio, P. P.: 75
Vermeer, J.: 724

Veronés: 697, 700, 702, 732
 Vicente de Paúl: 435, 441s., 452,
 472, 491, 532
 Vico, A. de: 717
 Vico, G.: 667
 Vieira, padre: 432
 Vignate, A. de: 240
 Vignola, G.: 711
 Vignon, C.: 729
 Villacreces, P. de: 55, 57, 193
 Villadiego, G. de: 240s.
 Villagrasa, F. de: 668
 Villanueva, J. de: 253, 261
 Villanueva, T. de: 196
 Villarroel, G. de: 745
 Villegas, A. de: 656
 Villena, L. A. de: 734
 Virgilio: 64
 Visconti, familia: 41, 380
 Vitoria, F. de: 76ss., 88, 293
 Vitruvio, M.: 682, 686
 Vives, J. L.: 65, 257, 291, 516, 658
 Voltaire: 265, 438, 458, 575, 579,
 650, 725, 833, 856, 859s., 866,
 871, 873s.
 Vouet, S.: 722
 Vries, W. de: 814, 829s.
 Vrye, T. de: 191

 Walpole, H.: 502
 Wanegffelen, Th.: 459, 463
 Weber, M.: 277, 300
 Weisbach, W.: 709
 Weishaupt, A.: 863
 Wesley, Ch.: 853
 Wesley, J.: 177, 775
 West, B.: 730
 Wicki, J.: 827, 830
 Wiclif, J.: 91s., 111, 169, 373s.
 Wilson, Th.: 288, 294
 Williams, G. H.: 169, 186
 Williams, R.: 176, 772
 Wittelsbach, familia: 126, 394, 480
 Wittkower, R.: 686
 Wolf, Chr.: 857
 Wolsey, Th.: 170s., 374
 Wren, Chr.: 725

 Ximénez de Préxano: 82

 Yañez, P.: 587

 Zaccaria, A. M.^a: 199, 218
 Zapata, A. de: 250, 253, 259, 261
 Zarri, G.: 537, 548
 Zerbolt de Zutphen, G.: 59, 197
 Zhao, R.: 301, 317
 Zimmermann, D.: 727
 Zizendorf, L. de: 169, 582
 Zuccaro, Z.: 707
 Zumárraga, J. de: 763
 Zumel, F.: 557
 Zúñiga, J. de: 261
 Zurbarán, F. de: 721
 Zurita, J.: 258
 Zutphen, G. de: 60
 Zwilling, G.: 129, 162
 Zwinglio, U.: 127, 148ss., 153, 166,
 177, 204, 209, 331, 418, 440,
 698

COLABORADORES

León Carlos Álvarez Santaló, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla.
Fernando Bouza, catedrático de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid.
Juan Calatrava, profesor titular de Historia de la Arquitectura de la Universidad de Granada.
Antonio Luis Cortés Peña, profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Granada.
Antonio Domínguez Ortiz, de la Real Academia de la Historia de Madrid.
Teófanos Egido, catedrático jubilado de Historia Moderna de la Universidad de Valladolid.
Ricardo García Cárcel, catedrático de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona.
Bernat Hernández, profesor asociado de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona.
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Granada.
José Luis Mora Mérida, profesor titular de Historia de América de la Universidad de Sevilla.
Doris Moreno Martínez, coordinadora de Extensión Universitaria del Centro Asociado de Terrassa de la UNED.
Arturo Morgado García, profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Cádiz.
Fernando Negro del Cerro, profesor asociado de Historia Moderna en la Universidad Carlos III de Madrid.
Josep Palau i Orta, Universidad Autónoma de Barcelona
Marco Penzi, École des Hautes Études et Sciences Sociales, París.
Rafael M. Pérez García, profesor titular de IES, doctor en Historia.
Isabel Poutrin, maître de conférence de la Universidad de París XII.

José Javier Ruiz Ibáñez, profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Murcia.

Manuel Sotomayor Muro, catedrático emérito de Historia de la Iglesia de la facultad de Teología de Granada.

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Introducción: Antonio Luis Cortés Peña</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	15
I. LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD: <i>Antonio Luis Cortés Peña</i>	17
1. La cristianización de la sociedad	17
1.1. Una continuada religiosidad	17
1.2. Anhelos de reforma	19
2. La herencia medieval	24
2.1. La Iglesia institucional	24
2.2. Desencuentros y tensiones	26
3. La lucha contra una mentalidad pagana	29
4. Presupuestos para la ruptura de una Iglesia unificada	32
5. La actuación del Pontificado	35
Apéndice documental	45
1. Religión y folklore en Franconia	45
2. Secretos astrológicos para labradores	46
3. La iconoclastia de Savonarola	47
4. La búsqueda de síntesis de Pico della Mirandola	48
5. Religiones de los utopianos	49
<i>Bibliografía</i>	50
II. PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y MOVIMIENTOS ESPIRITUALES EN EL SIGLO XVI: <i>Rafael M. Pérez García</i>	51
1. El orden teológico hacia 1500	51
1.1. Continuidad y crisis	51
1.2. Teología escolástica y teología mística	53
1.3. Panorama de la espiritualidad a fines de la Edad Media	55
2. Espiritualidad para todos: implicaciones sociales de la espiritualidad en el Renacimiento	61
3. Tendencias espirituales (1500-1560)	63

3.1. El Humanismo cristiano en el norte de Europa	63	12. La paz	135
3.2. La espiritualidad en la Europa meridional	67	13. La confesionalización	136
4. Renovación teológica y reivindicación escolástica	76	Apéndice documental	139
5. Un periodo de crisis y conflicto	79	1. Lutero, Controversia sobre el valor de las indulgencias: las noventa y cinco tesis	139
6. La espiritualidad en tiempos de la Contrarreforma. Hacia una espiritualidad barroca. El caso español	84	2. El descubrimiento o «la experiencia de la torre»	140
Apéndice documental	87	3. Conclusión del discurso en la Dieta de Worms (1521) ...	141
1. Mujer, experiencia mística y profecía	87	4. Postura de Lutero ante la «guerra de los Campesinos» (1525)	142
2. Asociación de las componentes visionaria, milenarista, profética, mística y apostólica en la espiritualidad franciscana	87	5. Lutero, su Biblia y el idioma alemán moderno	144
3. Divulgación y práctica de la oración de recogimiento en la mística franciscana	87	<i>Bibliografía</i>	145
4. Concepción escolástica de la teología y su gestión	88		
5. ¿Qué es el alumbradismo? El fantasma creado por los teólogos escolásticos para negar el conocimiento espiritual ..	88		
<i>Bibliografía</i>	89		
III. LUTERO Y EL LUTERANISMO: <i>Teófanés Egidio López</i>	91		
1. La sensibilidad religiosa	91	IV. LAS REFORMAS PROTESTANTES: <i>Teófanés Egidio López</i>	147
2. El papa y el Imperio	93	1. El proyecto de Zwinglio	147
3. Martín Lutero y el comienzo de la Reforma	95	2. Calvino y los calvinismos	151
3.1. La formación de Lutero	95	2.1. Juan Calvino	152
3.2. La reforma de la teología antes que la de la Iglesia	97	2.2. La iglesia de Ginebra	152
3.3. Las noventa y cinco tesis sobre las indulgencias	99	2.3. Los disidentes. Castellion y Servet	154
3.4. El proceso contra Lutero	101	2.4. Expansión del calvinismo	156
4. Los escritos programáticos	103	3. Las reformas marginales	161
5. La Dieta de Worms y la consagración de Lutero	108	3.1. Profetas y soñadores	162
5.1. La escenografía y la publicística	109	3.2. Tomás Müntzer y su alianza eterna	163
5.2. Los discursos	110	3.3. Anabaptistas y espirituales	166
5.3. Mitificaciones	112	4. La iglesia anglicana	169
6. La soledad fecunda e impaciente	114	4.1. Orígenes políticos del conflicto entre el rey y el papa ..	169
7. Desórdenes y clarificaciones	117	4.2. El cisma de un rey católico	171
7.1. Inquietudes en Wittenberg	117	4.3. Calvinismo y recatolización	173
7.2. La revuelta de los caballeros	118	4.4. Isabel I y el anglicanismo	174
7.3. La «revolución» de los campesinos	119	Apéndice documental	177
8. Lutero y el Humanismo: ruptura con Erasmo	121	1. Las 67 tesis de Zwinglio	177
9. Expansión y organización de la Reforma	125	2. Ordenanzas eclesíásticas de la iglesia de Ginebra (1541) ..	179
10. Las iglesias luteranas	128	3. Proclama de Tomás Müntzer a los ciudadanos de Allstedt	180
10.1. Las verdades y los instrumentos	128	4. Acta de Supremacía de Enrique VIII	181
10.2. Administración de la Iglesia	130	5. Acta de las «Seis fustas»	182
11. La confrontación: del diálogo a la guerra	131	6. Los «Treinta y nueve artículos» del anglicanismo (1563) ..	183
11.1. Dietas y coloquios	131	<i>Bibliografía</i>	185
11.2. Confrontaciones bélicas	133		
11.3. La muerte de Lutero	134	V. REFORMA Y CONTRARREFORMA CATÓLICAS: <i>Ricardo García Cárcel y Josep Palau i Orta</i>	187
		1. El problema de los nombres	187
		2. La Reforma católica	191
		2.1. La reforma cisneriana	193
		2.2. La reforma eclesíástica fronteriza con el protestantismo	197
		2.3. De la renovación espiritual a la Compañía de Jesús ..	199
		3. El concilio de Trento	201

4. La reafirmación de la ortodoxia y la renovación pastoral ..	212	Apéndice documental	302
5. Las nuevas órdenes y congregaciones religiosas	217	1. Decretal sobre los cambios de 1571, comentada por	
Apéndice documental	221	Tomás de Mercado	302
Extracto de la XIII sesión del concilio de Trento (11 de oc-		2. <i>Vix pervenit</i>	312
tubre de 1551)	221	<i>Bibliografía</i>	317
<i>Bibliografía</i>	225		
VI. LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA: ¿DESCUBRIMIENTO O NUEVA CREACIÓN?:		VIII. LA EDAD DEL ABSOLUTISMO CONFESIONAL: LAS GUERRAS DE RELI-	
<i>Doris Moreno Martínez</i>	227	CIÓN: <i>José Javier Ruiz Ibáñez y Marco Penzi</i>	319
1. Los antecedentes: la Inquisición medieval	227	1. Introducción: Antecedentes y características generales del	
2. Los orígenes de la Inquisición española. Los argumentos		periodo de las guerras de religión	319
del debate Netanyahu	229	2. Las primeras guerras de religión: de la aparición de la Re-	
3. El redescubrimiento	234	forma a la paz de Cateau-Cambrésis	328
3.1. De la itinerancia al sedentarismo. La creación de los		3. Europa en el periodo de las guerras de religión	335
distritos inquisitoriales	234	4. El siglo XVII	353
3.2. De los inquisidores medievales al complejo aparato bu-		5. Epílogo	359
rocrático de la Inquisición española	237	Apéndice documental	361
3.3. De los manuales medievales a la tratadística moderna.		1. Asesinato del almirante Coligny y comienzo de la matan-	
La reactualización jurídica, la legitimación del poder in-		za de San Bartolomé (1572)	361
quisitorial	240	2. Prefacio del edicto de Nantes (mayo de 1598)	363
4. La novedad	246	<i>Bibliografía</i>	364
4.1. La ambigüedad jurisdiccional	246		
4.2. Una vida institucional a caballo entre Madrid y Roma		IX. EVOLUCIÓN DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO: <i>Fernando Ne-</i>	
254		<i>gredo del Cerro</i>	367
Apéndice documental	265	1. Introducción	367
1. Bula de Sixto IV de 1478	265	2. Las relaciones Iglesia-Estado antes de la Reforma	370
2. Instrucciones de Torquemada a los inquisidores (diciem-		2.1. Preliminares	370
bre de 1484)	267	2.2. Inglaterra	373
3. Instrucciones de Torquemada a los inquisidores (enero		2.3. Francia	374
de 1485)	271	2.4. El Sacro Imperio	377
4. Edicto de fe	273	2.5. Regiones fuera del Imperio	381
<i>Bibliografía</i>	276	2.6. La península Ibérica	382
		2.7. El Papado	385
VII. EL CRISTIANISMO Y LOS ORÍGENES DEL CAPITALISMO: <i>Bernat Her-</i>		3. La irrupción de la Reforma y sus consecuencias: la necesi-	
<i>nández</i>	277	dad de replantearse las relaciones Iglesia-Estado	386
1. Planteamientos iniciales de la Iglesia sobre la usura	278	3.1. Consideraciones previas	386
2. La iglesia bajomedieval y los montes de piedad	281	3.2. Las relaciones Iglesia-Estado en el mundo católico ...	389
3. La segunda Escolástica, la Reforma y las doctrinas econó-		3.2.1. Francia	389
micas	282	3.2.2. El Imperio	392
4. La reconsideración de la usura en la alta Edad Moderna ..	288	3.2.3. La monarquía hispánica	395
5. Otras discusiones económicas de la segunda Escolástica ...	291	3.3. Las relaciones Iglesia-Estado en las sociedades protes-	
5.1. La defensa de la propiedad privada	291	tantes	399
5.2. El tratamiento del precio justo	292	3.3.1. Los electores alemanes y el mundo escandinavo	399
5.3. Dinero, moneda y fiscalidad	294	3.3.2. El caso británico	402
5.4. Las ferias de cambio y sus operaciones	295	3.3.3. Los Estados calvinistas. El ejemplo holandés ..	405
6. Conclusiones	299	4. Conclusión	409

Apéndice documental	409
1. Extracto del Acta de Tolerancia inglesa (1689)	409
2. Extracto del concordato de Bolonia (1516)	410
3. Dificultades de la monarquía católica en su relación con Roma: dos ejemplos de tiempos de Felipe IV	411
<i>Bibliografía</i>	412
X. RELIGIOSIDAD INSTITUCIONAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR: <i>Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz</i>	415
1. Dios y el hombre: a imagen y semejanza	415
2. Religión y Estado: percepciones del pueblo	422
3. Una sociedad creyente y ordenada	425
4. ¿Una sociedad sumisa? El camino del conformismo	431
5. El mundo del laico: riqueza de propuestas	434
6. Modelos de vida cristiana para laicos	439
7. De arriba abajo: propuestas pastorales	444
8. De abajo arriba: pervivencia de la piedad popular	447
9. El siglo XVIII: nuevos enfoques religiosos	451
Apéndice documental	455
1. Petición ciudadana de un predicador en la localidad alemana de Giengen an der Brenz (hacia 1525)	455
2. Ordenanzas de la Cofradía Sacramental de la parroquia de Santa Cruz de Madrid (1557)	456
3. Carta de Su Majestad al cardenal arzobispo de Burgos sobre abusos en Semana Santa (1575)	456
4. Misión simbólica celebrativa del triunfo sobre los protestantes (1597)	457
5. Predicación en la Baja Bretaña del padre Michel Le Nobletz (1610)	457
6. Estatutos de la Compañía del Santísimo Sacramento de París aprobada por Luis XIII (1630)	458
7. Los vivos interpelan a los muertos en las misiones populares de la Francia moderna	459
8. Plática del jesuita J. Dutari llamando a la misión (principios del siglo XVIII)	460
9. Un mismo lenguaje pastoral para tres auditorios distintos: religiosas, clérigos y seglares (segunda mitad del siglo XVIII)	460
<i>Bibliografía</i>	461
XI. EL ESTAMENTO ECLESIASTICO EN LA EUROPA MODERNA: <i>Arturo Morgado García</i>	465
1. La Curia romana	465
1.1. Los papas	465

1.2. Los cardenales	467
2. El reclutamiento del clero	469
2.1. Su número	469
2.2. Su formación	471
2.3. El acceso a los puestos eclesiásticos	473
2.4. Procedencia social	474
3. El poder económico	482
4. El papel de las órdenes religiosas	486
5. Un nuevo modelo de comportamiento	494
6. Una mirada al mundo protestante	498
Apéndice documental	505
1. La necesidad de elegir libremente la carrera eclesiástica	505
2. Las señales que determinan la predisposición a la carrera eclesiástica	506
3. El desorden con que regularmente se vive en el estado sacerdotal	507
<i>Bibliografía</i>	507
XII. LAS MUJERES EN EL SIGLO DE LAS REFORMAS RELIGIOSAS: <i>Isabelle Poutrin</i>	509
1. En los lazos del matrimonio	511
1.1. Las normas canónicas del matrimonio cristiano	511
1.2. La desacralización del matrimonio	512
1.3. El matrimonio entre Iglesia y Estado	514
1.4. La santidad en el matrimonio	515
1.5. Los compromisos religiosos de las princesas y reinas	518
2. Las esposas de Cristo	520
2.1. Los conventos de mujeres en vísperas de las reformas	521
2.2. El cierre de los conventos en los países protestantes	523
2.3. Normas y límites de la reforma conventual	524
2.4. La clausura, ¿medio de humillación o escuela de humildad?	526
3. En las filas de la iglesia militante	533
3.1. Regir la Iglesia: las reinas	534
3.2. Gobernar en la Iglesia: las superiores	535
3.3. Éxitos y peligros de la santidad carismática	536
Apéndice documental	543
1. Consejos a las monjas	543
2. Protesta contra las vocaciones forzadas	544
3. Vocación y honra mundana	545
4. Los ritos de la profesión religiosa	545
5. Prejuicios tradicionales contra las mujeres	546
<i>Bibliografía</i>	547

XIII. LAS IGLESIAS Y LAS LUCHAS DOCTRINALES EN EL SIGLO XVII: <i>Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña</i>	551
1. El papel del Pontificado en la Europa católica	551
1.1. Politización e italianización	551
1.2. Las discrepancias con Francia	553
2. Enfrentamientos teológicos dentro del mundo católico ...	555
2.1. La disputa <i>De Auxiliis</i>	556
2.2. El jansenismo	558
2.3. Probabilistas y antiprobabilistas	561
2.4. La polémica de los ritos chinos	563
2.5. Disputas sobre la concepción inmaculada de María ..	565
2.6. El molinosismo	572
3. La vida religiosa en los países católicos	574
4. La situación de las iglesias protestantes	579
Apéndice documental	583
1. Un mundo de contrastes. Banquete de un cardenal (1640)	583
2. Fragmento de unas notas destinadas a la exposición que hizo Pascal en 1658 en Port-Royal	584
3. Extracto de una carta pastoral de monseñor Carlos Maigrot, vicario apostólico de la provincia de Foukien, publicada el 26 de marzo de 1693	585
4. Felipe IV, los dominicos y la Inmaculada Concepción ..	586
5. Miguel de Molinos en prisión	588
<i>Bibliografía</i>	588
XIV. LA FIESTA RELIGIOSA MODERNA: LA MADEJA SACRALIZADA DEL PODER Y LA NECESIDAD: <i>León Carlos Álvarez Santaló</i>	591
1. El espacio escénico	606
2. El cortejo como columna vertebral de la fiesta	610
3. La maquinaria de la sorpresa y la maravilla	618
Apéndice documental	632
1. Nueva relación en que se declaran y explican por menor los principales misterios y alusiones con que adorna su magnífica anual procesión del Corpus la M. N. y L. Ciudad de Valencia, el orden y disposición que tienen y demás noticias relativas al asunto (Valencia, 1786, por Joseph Estevan y Cervera)	632
2. Fiestas centenarias que en solemne novenario... del presente año 1747 celebró la Ilustre y Noble Villa de Benilloba al gloriosísimo Patriarca San Joaquín por haberle dado por su patrón la suerte del cielo contra la peste que lastimosamente afligió a este reino de Valencia en el año 1647. Referidas por el Doctor Ginés Mira, abogado hijo de la misma villa (en Valencia, por Joseph Thomas Lucas. Año 1747)	633
<i>Bibliografía</i>	634

XV. LEER PARA CREER. RELIGIÓN Y CULTURA DEL LIBRO EN LA EDAD MODERNA: <i>Fernando Bouza</i>	637
1. Introducción: hasta el aire está escrito	637
2. El libro religioso después de la aparición de la tipografía ..	639
3. Imágenes del libro y estrategias de sus autores e impresores	644
4. Confesionalización, tipografía y un público de fieles y lectores	652
5. Censuras y lecturas: modos de leer libros buenos y malos ..	661
Apéndice documental	675
1. Cristo hecho impreso. Paratextos del <i>Libro de la vida, Jesús crucificado</i>	675
2. Algunos peligros de la lectura espiritual para todos	676
<i>Bibliografía</i>	676
XVI. ARTE Y CRISTIANISMO EN LA EDAD MODERNA: <i>Juan Calatrava</i> ..	681
1. Del otoño de la Edad Media al <i>Quattrocento</i>	682
2. Paganismo y cristianismo en el clasicismo del <i>Cinquecento</i>	692
3. Manierismo, Reforma y Contrarreforma	696
4. La España del siglo XVI	703
5. El Barroco y el arte religioso	708
6. La España del siglo XVII	716
7. Francia, Inglaterra, Países Bajos, Europa central	721
8. El siglo XVIII: el arte religioso y las Luces	727
Apéndice documental	731
1. Platonismo y cristianismo en la teoría renacentista de las proporciones	731
2. El Veronés ante la Inquisición	732
3. Desengaño del arte y angustia religiosa en un soneto del último Miguel Ángel	734
4. Equivalencia entre la arquitectura sacra de los antiguos y la cristiana moderna, según Andrea Palladio	735
5. La Roma de Sixto V	735
6. Críticas de los ilustrados españoles contra la arquitectura religiosa tardobarroca	736
<i>Bibliografía</i>	737
XVII. MISIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA: <i>José Luis Mora Mérida</i>	739
1. La nueva Iglesia y el Estado	740
2. La Junta Magna de 1568	741
3. En la práctica	744
4. El clero diocesano	747
5. La organización institucional	748
6. Sobre la realidad económica	752

7. Los religiosos y las misiones	754
8. Las órdenes misioneras	755
9. Metodología y actuación	757
10. El problema de la idolatría	759
11. Pleito de las doctrinas	760
12. La singular experiencia misional jesuítica	762
13. El control de los disidentes	765
14. El impulso misional del siglo XVIII	768
15. Misiones católicas en los Estados Unidos	770
16. Los credos en los Estados Unidos	771
17. La crisis del siglo XVIII	775
18. La conquista espiritual del Canadá	776
Apéndice documental	779
1. Que el Patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey, y á su Real Corona, y no pueda salir de ella en todo, ni en parte	779
2. Que donde hubiere Religiosos puestos por Doctrineros no propongan los Obispos á Clérigos	780
3. Que donde hubiere Curas Clérigos, no haya Religiosos, ni se funden Conventos	780
4. Que si los Obispos apremiaren á los Clérigos á aceptar Doctrinas, las Audiencias provean de forma que los Indios sean doctrinados	781
5. Fundación del Santo Oficio de la Inquisición en las Indias	781
<i>Bibliografía</i>	782
XVIII. LAS IGLESIAS ORIENTALES Y LAS UNIONES PARCIALES CON ROMA (SIGLOS XVI-XVIII): <i>Manuel Sotomayor Muro</i>	785
1. Restauración de la unidad y uniones parciales	785
2. El Oriente europeo	788
2.1. Los eslavos orientales	788
2.1.1. La unión de Brest-Litovsk	790
2.1.2. La unión de Uzhorod	792
2.2. Rumanía	794
3. Bajo el dominio de Portugal	800
3.1. En el Malabar	800
3.2. Etiopía	806
4. Egipto y Próximo Oriente	810
4.1. Los coptos	810
4.2. La unión con Roma de los siro-orientales	812
4.3. Los siro-occidentales o antioquenos	815
4.4. Los armenios	818
4.5. Los melquitas	821
Apéndice documental	824
1. Unión de Brest-Litovsk	824
2. Sobre la unión de los rumanos de Transilvania	826
3. Sobre los problemas con Mar Abraham (Malabar) ...	826
4. Patriarcas latinos en las tierras del «preste Juan» (Etiopía)	828
5. Algunas ideas de Benedicto XIV sobre la unión con los orientales	828
<i>Bibliografía</i>	829
XIX. CRISTIANISMO E ILUSTRACIÓN. LOS INICIOS DE UNA NUEVA ERA: <i>Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña</i>	831
1. Los orígenes cristianos de la Ilustración	832
1.1. ¿Qué es la Ilustración?	832
1.2. La polémica sobre el papel de los cristianos	833
2. Ilustración y absolutismo	835
2.1. Los límites cronológicos	836
2.2. Contexto político de la Ilustración	837
2.3. Relaciones Iglesia-Estado	838
2.3.1. El galicanismo	840
2.3.2. El febronianismo	841
2.3.3. El josefinismo	842
2.3.4. El regalismo español	843
2.3.5. La cuestión de los jesuitas	845
3. La iglesia católica	847
3.1. El papel de la jerarquía	847
3.2. Teoría y práctica religiosa	850
4. El cristianismo ortodoxo y las iglesias protestantes	852
4.1. Las iglesias ortodoxas	852
4.2. Las iglesias protestantes	853
5. Ideología ilustrada, religiosidad y ateísmo	854
5.1. La ideología ilustrada	854
5.2. Religiosidad, deísmo y ateísmo	857
5.3. Masonería y esoterismo	861
6. Filantropía y tolerancia	864
Apéndice documental	867
1. Extracto de una carta de Diderot a su hermano	867
2. Sátira ilustrada contra la hipocresía religiosa, obra de Juan Pablo Forner	868
3. Coplilla satírica contra el Papado que le costó a Tomás de Iriarte un proceso inquisitorial	869
4. Un discurso de «El Censor»	870
5. Párrafos de un sermón portugués traducido al castellano e impreso en 1789	871
6. Sobre la tolerancia religiosa	872
<i>Bibliografía</i>	873
<i>Bibliografía general: Antonio Luis Cortés Peña</i>	875
<i>Índice de nombres</i>	879
<i>Colaboradores</i>	899
<i>Índice general</i>	901