Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII)

Ignasi Fernández Terricabras
Universitat Autònoma de Barcelona
Departament d'Història Moderna i Contemporània
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Ignasi.Fernandez@uab.cat

Resumen

En el artículo se analizan los motivos por los que la Reforma católica se implantó rápidamente en algunas diócesis españolas o francesas y en otras no. La comparación permite establecer tres factores que conjuntamente son decisivos para su éxito o su fracaso: el relieve, el tipo de hábitat y el grado de comercialización de la economía.

Palabras clave: Reforma catòlica, geografía, Francia, España, siglos XVI y XVII.

Resum. *Èxits i fracassos de la Reforma catòlica. França i Espanya (segles XVI-XVII)*

L'article analitza els motius pels quals la Reforma catòlica es va implantar ràpidament a algunes diòcesis espanyoles o franceses i a d'altres no. La comparació permet d'establir tres factors que conjuntament van ser decisius per al seu èxit o el seu fracàs: el relleu, el tipus d'hàbitat i el grau de comercialització de l'economia.

Paraules clau: Reforma catòlica, geografia, França, Espanya, segles XVI i XVII.

Abstract. *Success and failure of Catholic Reform. France and Spain (xvith-xviith centuries)*

This article analyses the causes that lead to the consolidation of the Catholics Reform in some Spanish and French bishoprics, whereas some other bishoprics rejected it. The comparison is based in the three jointly factors that are the key to explain the success or not of the Catholic Reform: the physical geography, the human geography and the economic level based on trading.

Key words: Catholic Reform, Geography, France, Spain, xvith and xviith Centuries.

I

Ya hace más de treinta años que Gerald Strauss abrió un debate historiográfico que aún suscita discusiones. En un artículo de título muy sugestivo, «Éxito y fracaso en la Reforma germánica», Strauss exponía que el luteranismo había fracasado en su intento de adaptar las creencias y las conductas de la población a renovadas pautas cristianas y que la vida de la mayoría de los fieles luteranos no se había visto afectada por los principios evangélicos (Strauss, 1975).

El esfuerzo titánico de los seguidores de Martín Lutero por adoctrinar a los niños (escolarización masiva, catecismo, actuación de los pastores...) se había saldado con un estrepitoso fracaso a medio plazo. La ingente masa de las visitas eclesíásticas que las autoridades realizaban, inspecciones periódicas de la vida y ortodoxia de los fieles, dibujaba un cuadro deplorable de ignorancia sobre los fundamentos teológicos (por ejemplo, los Diez Mandamientos o las oraciones más sencillas) y de falta de asistencia a los oficios, en todas las clases sociales tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Entre los posibles motivos del fracaso, Strauss destaca que los sentimientos religiosos de la población estaban más próximos a los cultos mágicos preexistentes que a los nuevos credos, los cuales aparecían como algo abstracto, dogmático y alejado de la vida cotidiana.

Strauss reiteró sus tesis en 1978, en un conocido libro (Strauss, 1978), objeto de arduas polémicas que el propio autor tuvo ocasión de refutar diez años después. Strauss seguía manteniendo que «la perdurable vitalidad de una contrareligión popular operativa en la base de la sociedad hizo a la gran masa del pueblo ordinario virtualmente impermeable al adoctrinamiento religioso desde arriba (...) Para la gran mayoría de hombres y mujeres en los territorios luteranos del Sacro Imperio Romano, los efectos espirituales de la Reforma no fueron ni profundos ni duraderos» (Strauss, 1988: 196-197).

Aunque la pertinencia de aplicar los términos de «éxito» y «fracaso» a la historia de la Reforma fue contestada por algunos críticos de la obra de Strauss, su atractivo enfoque tuvo bastante difusión.

En 1991, Geoffrey Parker traspuso el modelo de Strauss al conjunto de Europa en un brillante artículo, recientemente traducido al español. Parker no sólo considera probadas las constataciones básicas de Strauss sino que extiende la aguda sensación de fracaso de los reformadores a Inglaterra, Escocia o las Provincias Unidas. La segunda generación de reformadores no supo acomodar su movimiento a los valores comunitarios, prohibiendo todo aquello que no estuviera en las Sagradas Escrituras (como el juego o el baile) y buscando la conformidad general a los principios de un grupo cada vez más elitista. También en el catolicismo encontramos constantes lamentaciones sobre la falta de preparación del clero y la ignorancia e impiedad de las masas. También en él encontramos, a partir del Concilio de Trento (1545-1563), un enorme esfuerzo pedagógico y de control de las conductas. Lo curioso es que, según Parker, en el mundo católico este esfuerzo, parangonable al de los reformados, se vio coronado por el éxito. Éxito que él atribuye a tres factores:

1. El catolicismo aceptó prácticas y costumbres tradicionales, aunque a veces santificándolas: culto a las reliquias, procesiones, peregrinaciones... No se enfrentó en su totalidad al apego de los fieles a las formas antiguas y ya conocidas de vivir la religión.
2. El catolicismo no dudó a la hora de utilizar todos los medios a su alcance: no sólo la imprenta, la predicación, el catecismo o las visitas, sino también la pintura o el teatro.
3. La Iglesia de la Contrarreforma simplificó sus propios contenidos teológicos, adoptando «una fe de dos pistas» (Parker, 2001: 224): el adoctrinamiento del

pueblo llano se mantenía deliberadamente en un nivel muy sencillo, mientras que el clero podía y debía acceder a cuestiones más complejas y elevadas. La diferente actitud hacia la lectura de la Biblia en el catolicismo y en la Reforma sería el ejemplo más evidente.

Así, al menos en la primera mitad del siglo XVII, mientras los reformados acusan un sentimiento de decepción y de derrota —quizás con la sola excepción de Suecia—, los católicos adoptan posiciones triunfalistas. Una mejor adaptación del catolicismo a la realidad le ha permitido no sólo sobrevivir, sino obtener un éxito que contrasta con el fracaso de la Reforma.

Hoy, más de treinta años después del artículo de Strauss y más de quince después del de Parker, la reflexión sobre el éxito o el fracaso de la Reforma puede proseguir gracias a las aportaciones de los historiadores durante el periodo transcurrido. Es quizás incluso más pertinente que entonces plantearse la cuestión en estos términos porque la historiografía reciente ha resaltado las características de las reformas como procesos de control social (Cruz y Perry, 1992) o de aculturación (Bonzon, 1999: 290-291; Reguera, 2001). Así las reformas protestante y católica son vistas en el contexto de la confesionalización como tentativas gigantescas de cambiar y de uniformizar las creencias, los comportamientos, las mentalidades de los hombres y mujeres de la edad moderna. Sus rasgos han sido vinculados muchas veces al concepto de disciplinamiento social, sobre el que remitimos al trabajo de Ronnie Po-Chia Hsia en estas mismas páginas.

Por razones de espacio, nuestro artículo se limita al mundo católico en los territorios actuales de España y Francia, aunque creemos que las hipótesis que en él exponemos pueden ser también válidas para Portugal, Italia, Países Bajos católicos y, quizás, para los territorios del Imperio que permanecieron en el catolicismo. Obviamente, está fuera de nuestro alcance presentar de forma exhaustiva todos los estudios realizados sobre la Reforma católica ni siquiera en los dos estados considerados. Queremos, simplemente, partir del análisis comparado de algunos trabajos para proseguir la reflexión de Geoffrey Parker sobre el catolicismo moderno planteando algunas hipótesis de trabajo que puedan incentivar la reflexión e, incluso, suscitar debate entre los historiadores.

A la luz de estas investigaciones, se hace difícil hablar en términos globales de éxito y de fracaso de la Reforma católica. Más bien conviene utilizar el plural, y preguntarse dónde la Reforma católica triunfó o fracasó para establecer así una geografía del catolicismo moderno y precisar cuáles son los factores comunes a diversas regiones que pueden explicar dichos éxitos y/o fracasos.

Para valorarlos, no se puede utilizar un sólo indicador cuantitativo, como la celebración de sínodos (Hayden, Greenshields, 2001), la ratio clérigos / habitantes o la cantidad de vocaciones sacerdotales. Galicia, por ejemplo, conoce en el siglo XVI una auténtica «fiebre sinodal», en palabras de Ofelia Rey Castelao (Rey, 1998: 350) que, sin embargo, no se traduce en cambios en las zonas rurales. Su ratio de 26 vecinos (un centenar de habitantes) por sacerdote en 1591 (Barreiro Mallón, 2002a: 236) parecería de las más favorables para el control de la población por el clero, cuando en realidad se produce el efecto contrario: la escasez de

habitantes en cada parroquia no atrae a los clérigos más instruidos, no asegura un mantenimiento decente del cura y de la iglesia y no procura una base suficiente para la instalación de nuevas comunidades regulares. Otro ejemplo: la provincia eclesiástica de Aviñón, una de las primeras en adoptar las reformas en Francia, fue crónicamente deficitaria en sacerdotes y tuvo que «importarlos» de diócesis vecinas (Venard, 1993: 695). En suma, se trata de cruzar todos los indicadores posibles (frecuencia y calidad de las visitas pastorales, creación y eficacia de los seminarios, presencia e influencia de órdenes religiosas reformadas, extensión de las nuevas cofradías eucarísticas o mariales, actuación represiva de las autoridades eclesiásticas contra la degradación del clero o las llamadas «supersticiones» del laicado, etc.) para llegar a tener una visión de conjunto del estado religioso de una población (como hace Barreiro Mallón, 1989).

En paralelo, cabría preguntarse también cuándo la Reforma católica triunfó o fracasó en cada territorio y elaborar, además de la geografía, una cronología de la Reforma católica. Tampoco podemos extendernos sobre este asunto, para no alargar nuestro artículo más allá de los límites amablemente tolerados por la revista. Pero hay que advertir que, por eso mismo, nos hemos limitado a los estudios sobre los siglos XVI y XVII. Añadir el siglo XVIII a nuestra reflexión permitiría cambiar la percepción sobre algunos territorios europeos donde, en contra de las ideas preconcebidas, el Siglo de las Luces no supuso una descristianización, sino una generalización de las reformas emprendidas en las centurias anteriores (Châtellier, 2003)

II

En 1572, el Consejo de la Suprema Inquisición estaba discutiendo la necesidad de volver a crear un tribunal en Galicia o mantener la jurisdicción sobre ese territorio del Tribunal de Valladolid. Al hilo de esta polémica, el inquisidor Diego González escribió:

Si en alguna parte destes reinos se requiere haya Inquisición es en Galicia, por ser tierra aparejada para recibir cualquier novedad por no haber en ella la religión que hay en Castilla la Vieja.

A continuación González exponía en qué consistían esas diferencias: pocos curas y aún los que existían, pobremente mantenidos; ausencia de gente cultivada y de templos bien ornados; falta de asistencia a misa; abundancia de supersticiones, perjurios y falsos testimonios (Contreras, 1982: 461).

A ojos de la Inquisición, la situación religiosa de Galicia no era la misma que la de Castilla. Puede parecer una obviedad, pero los historiadores más tradicionales lo han ignorado muchas veces: el catolicismo del siglo XVI no era uniforme en todas partes.

Tomemos el caso gallego que propone el inquisidor González. El documentadísimo artículo de Camilo Fernández Cortizo en esta misma revista nos exige de presentar una bibliografía completa, así que sólo haremos referencia a dos de los muchos trabajos que existen sobre Galicia.

Sorprende por la radicalidad de sus conclusiones el estudio de Allyson M. Poska sobre 26 parroquias y 10 parroquias anexas rurales de la ya de por sí muy rural diócesis de Orense. Según ella, fracasan rotundamente todos los intentos de las autoridades eclesiásticas gallegas por adaptar la «religión local» —volveremos sobre este concepto— de los orensanos a las creencias y conductas de la Reforma católica, lo que no hace sino aumentar el hiato entre las expectativas del catolicismo postridentino con un fuerte componente urbano y las prácticas religiosas de los campesinos gallegos: «En 1700, después de más de un siglo de visitas y amonestaciones, la situación en Orense continuaba básicamente sin cambios (...) Tras más de un siglo de reforma, el clero permanecía iletrado y sexualmente activo, sus parroquianos faltaban regularmente a misa y a la confesión anual y las paredes de las iglesias parroquiales se venían abajo» (Poska, 1998: 76 y 159). Los intentos de los visitantes episcopales de distinguir claramente el espacio sagrado del profano (delimitación y restricción de las actividades en el cementerio, primacía de la iglesia parroquial que debe ser reconstruida o redecorada) no consiguen difuminar una «topografía religiosa alternativa» hecha de ermitas y de lugares sagrados (p. 18), basada en creencias sobrenaturales, algunas de origen precristiano.

Para Poska, todos los indicadores, desde la iconografía o los índices de nacimientos ilegítimos hasta el pago de las primicias o la antroponimia, nos hablan de la pervivencia de devociones y tradiciones locales que no coinciden con las tridentinas. El fuerte sentido comunitario y la dificultad de acceso a las parroquias facilitan el incumplimiento más o menos abierto de muchos mandatos de los visitantes episcopales. También ayuda la debilidad de unos obispos con episcopados cortos y en permanente enfrentamiento con los monasterios y otros patronos, que no encuentran apoyo en un clero rural poco instruido y pobre. Este clero prioriza su papel de miembro de la comunidad antes que su condición de jerarca eclesiástico que debiera tener una educación y mentalidad diferenciadas de las de sus parroquianos.

En definitiva, según Poska, «los gallegos resistieron tenazmente los aspectos del programa de la Reforma católica que entraban en conflicto con creencias y prácticas locales» (p. 161) mediante una actitud que, más que de abierta rebeldía, se manifiesta en forma de negligencia y de desdeñosa ignorancia. Alejados de los centros de la reforma, los instrumentos al alcance de los reformadores se revelaron incapaces de vencer incluso resistencias moderadas.

Los trabajos más recientes sobre la historia de la Iglesia en Galicia permiten corroborar la idea de fracaso de la Reforma católica que se desprende de la investigación de Poska. Así, por ejemplo, las síntesis de Baudilio Barreiro Mallón y Ofelia Rey Castelao (García Oro, 2002, *a* y *b*) presentan unas sociedades muy cerradas, en las que la referencia de la población se circunscribe a la aldea o a la parroquia.

El análisis que Baudilio Barreiro Mallón hace del arzobispado de Santiago de Compostela muestra que cada parroquia está compuesta a su vez de 6 ó 7 aldeas, con población escasa y dispersa, lo que genera problemas financieros para poder mantener al clero y los lugares de culto y dificulta la asistencia a la misa dominical. En 1547-8, un 74,8% de los curas no residen y en el 82% de las parroquias

estudiadas la misa no se dice regularmente cada domingo. Un empobrecido clero rural está mal comunicado y alejado de los reducidos grupos dirigentes y cultos de la sociedad. Sólo a finales del siglo xvii e inicios del siglo xviii parece haber una mejora significativa.

A partir de los estudios de Barreiro y Rey, las mismas conclusiones parecen extrapolables al conjunto de las diócesis gallegas, aunque aún con mayor retraso en la aplicación de las reformas. La pequeñez de las parroquias, el «minifundismo» de los beneficios eclesiásticos (Barreiro Mallón, 2002a: 181) y la amplitud de los derechos de patronato, muchos de ellos en manos de laicos, retrasaron enormemente el proceso de imposición de un modelo religioso homogéneo.

Busquemos un término de comparación: el trazo con el que los historiadores pintan el catolicismo de Castilla-La Mancha es completamente distinto al de Galicia.

El mejor estudio del que disponemos es el de Sara Nalle sobre la diócesis de Cuenca, que ella misma considera prototípico del centro de Castilla. A partir de mediados del siglo xvi se suceden obispos que impulsan programas reformadores importantes, siguiendo los puntos básicos del ideario tridentino: dignificación moral e intelectual de los curas y refuerzo de la predicación, del catecismo y de la confesión. Para ello se utilizaron todos los medios al alcance de la jerarquía (visitas pastorales; sínodos; refuerzo de la curia episcopal; recurso a la Sagrada Congregación para la Interpretación del Concilio en Roma; actividad de la Inquisición sobre los cristianos viejos que pronunciaban afirmaciones heterodoxas; ayuda de los jesuitas, que fundan hasta 5 colegios en la diócesis entre 1554 y 1620; creación de un seminario diocesano en 1584; control de cofradías; representaciones de autos y otras piezas teatrales de contenido religioso; celebración de procesiones; difusión de panfletos, estampas y demás materiales impresos...).

En Cuenca, la situación del clero mejoró cuantitativa y cualitativamente: a finales del siglo xvi sólo el 10% de los párrocos no residía; la mayoría de ellos tenían estudios universitarios y eran bien evaluados por visitantes episcopales cada vez más exigentes, tanto en los aspectos pastorales y doctrinales como en los morales. Este clero renovado era muy consciente de sus deberes postridentinos, hasta el punto de que el obispado vive, a mediados del siglo xvi, una auténtica «fiebre catequizadora» (p. 105) que permite mejorar la cultura religiosa de los feligreses y su adscripción a cofradías dedicadas a las nuevas devociones contrarreformistas y puestas bajo el control de la jerarquía eclesiástica. ¿Se puede medir el resultado de este temprano esfuerzo de los reformadores? Jean-Pierre Dedieu lo hace en su original estudio sobre las respuestas de los acusados por la Inquisición en el distrito del Tribunal de Toledo, que coincide prácticamente con el del extenso arzobispado. En su primera comparecencia, los acusados debían responder si sabían las cuatro oraciones básicas (Padre Nuestro, Credo, Ave María y Salve) y el resto de la doctrina cristiana, así como leer y escribir. En un análisis de 747 procesos a cristianos viejos del arzobispado de Toledo juzgados por delitos menores, Dedieu detecta una progresión notable en el conocimiento de las cuatro oraciones fundamentales: de 40% antes de 1550 a un 75% de respuestas correctas en 1570, mientras sólo un 10% de los acusados por la Inquisición las ignora completamente. Y, a principios del siglo xvii, habla de «éxito unánime» (p. 277) tanto en

las poblaciones arraigadas como entre los inmigrantes. En cuanto al conocimiento de los mandamientos de la ley de Dios, en 1585 es de 40% y en 1600 alcanza un 70% de memorizaciones sin errores. Dedieu llega a una conclusión clara: «la Iglesia ha conseguido un verdadero triunfo» (Dedieu, 1979: 280).

Analizando la procedencia geográfica de los acusados que conocen los rudimentos de la fe, Dedieu afirma que hay poca diferencia entre ciudades y pueblos. «Todos los indicios parecen indicar que la “cristianización” se ha extendido ampliamente al campo» (p. 281). En concreto, el conocimiento de los mandamientos de la ley de Dios es aún mayor entre los habitantes de las villas (un 83% entre 1585 y 1600) que entre los de las ciudades (66%) o de los pueblos (69%). Ello se debe a que las villas «gozan a la vez de un fuerte encuadramiento clerical y de una población socialmente homogénea y estable» (p. 282).

Los datos de Jean-Pierre Dedieu coinciden con los de Sara Nalle sobre el obispado de Cuenca, donde operaba un tribunal de la Inquisición distinto, aunque con los mismos criterios (Nalle, 1992: 120-129). Dos quintas partes de los acusados por el tribunal de Cuenca residen en comunidades de menos de 500 vecinos y prácticamente la mitad viven de la agricultura. Entre 1544 y 1567, sólo un tercio de los acusados recita correctamente las oraciones básicas. Entre 1568 y 1579, ya son dos tercios y, en la década de 1580, el 80%, porcentaje que aún se supera a mediados del siglo XVII. Si al principio del periodo estudiado los acusados de las clases superiores demuestran un mejor conocimiento de las oraciones, hacia 1580 los porcentajes se igualan en todos los grupos sociales: en 1580-89, un 89% de los campesinos saben perfectamente las oraciones. Es más, las mujeres —que apenas estaban representadas en la muestra de Toledo— presentan conocimientos similares a los de los hombres. En cuanto a la diferencia entre iletrados y alfabetizados, se hace cada vez más estrecha, de manera que en el siglo XVII sólo 10 puntos separan los porcentajes de ambos grupos. Como en Toledo, los habitantes de las grandes ciudades (debido a la presencia morisca) y de las aldeas ofrecen porcentajes más bajos que los de los núcleos de tamaño mediano en los que, al fin y al cabo, vivía la mayoría de la población de la diócesis.

En suma, la conclusión de Nalle es idéntica a la de Dedieu: a pesar de tratarse de una población mayoritariamente analfabeta, «la catequización tuvo lugar exitosamente a todos los niveles de la sociedad cristiano-vieja y entre todos los grupos de edad» (p. 122). En cambio, el mismo esfuerzo adoctrinador se reveló ineficaz con la población morisca.

III

Las publicaciones de sociología religiosa en Francia han sido más ricas que en España. Desde luego, en el momento de compararlas hay que tener en cuenta la presencia calvinista, no sólo para valorar el elemento añadido de tensión que supuso para el catolicismo francés, sino para entender su desarrollo cronológico: habrá que superar las guerras de religión de la segunda mitad del siglo XVI y llegar al siglo XVII para encontrar la estabilidad política y social necesaria que permita introducir las reformas católicas. Recordemos que la aceptación formal de los decre-

tos del Concilio de Trento fue casi inmediata en la monarquía hispánica, mediante una cédula de Felipe II en 1564 que ordenaba ponerlos en ejecución. En cambio, en Francia llevó décadas de discusiones que acabaron con una aceptación en 1615 por la Asamblea del clero, pero no por la Corona.

Tomemos como ejemplo el modélico estudio que Anne Bonzon ha realizado de la diócesis de Beauvais. Como en el caso de Castilla La Mancha, nos encontramos con una zona llana con numerosas vías de comunicación y bajo el influjo de la capital. En Beauvais, los obispos, aunque no todos residen permanentemente y sólo nombran a los titulares de 87 de los 393 curatos, consiguen imponer una organización parroquial eficaz. Los decretos del Concilio de Trento son recibidos antes que en el resto del reino, gracias a la aceptación del concilio provincial de Reims en 1583. Las tasas de 1 sacerdote por cada 54 habitantes en la ciudad y por cada 220 en la diócesis son signo de un fuerte encuadramiento clerical de la población y facilitan el exitoso esfuerzo de los obispos de Beauvais por acabar con la acumulación de beneficios y con el absentismo de los párrocos.

Gradualmente, se asiste a la asunción por este clero de las nuevas obligaciones implícitas en la cura de almas, a la conversión de un frío administrador de los sacramentos en un director espiritual de sus feligreses. Así, por ejemplo, a partir de 1620 se van difundiendo las sesiones de la catequesis parroquial para adultos y en 1650 casi todas las parroquias cuentan con una escuela en la que el maestro es un auxiliar del cura. En apoyo del párroco llegan los misioneros, con su «pastoral de la seducción», según la acertada expresión de Bernard Dompnier. También la difusión de las cofradías de devoción contrarreformista, que van sustituyendo a las antiguas, colabora en el mismo sentido. Pero el proceso tiene dos caras: la moralización del clero y la exaltación de su estatuto impuestas por las autoridades eclesiásticas contribuyen a separar a los sacerdotes de sus feligreses y les conducen a una vida aislada del mundo de los laicos, percibido como corruptor.

El caso de Beauvais no es una excepción. La similitud de los datos que Anne Bonzon nos proporciona con los que Jeanne Ferté (1962) había obtenido sobre la campiña alrededor de París permiten pensar en un área geográfica que sigue unos mismos patrones religiosos. Así la ratio clérigos/laicos, la proporción de sacerdotes juzgados por delitos e inmoralidades, el funcionamiento de las fábricas parroquiales..., son similares. La influencia de la capital sobre esa área no deja lugar a dudas: en París se forman los clérigos de esta región con más medios y de París llegan las corrientes espirituales (humanismo, jansenismo...) y los primeros reformadores del clero, ya sean regulares o seculares.

La situación de las parroquias rurales en torno a Ruán en 1680 descrita por Philippe Goujard hace pensar también en una continuidad geográfica: ratios de 1 sacerdote cada 180/220 habitantes (1/220 en la campiña del Beauvaisis según Bonzon, 1999: 117; 1/216 en los alrededores de París según Ferté, 1962: 40-41); una división de la diócesis estructurada en circunscripciones llamadas deanatos, cuyos responsables, los deanes, reúnen —y supervisan— regularmente a los sacerdotes; un seminario fundado en 1658 y dominado por los eudistas; unanimidad en la asistencia a la misa dominical y en la confesión por Pascua; peticiones de los fieles para que el servicio parroquial esté correctamente asegurado por sacerdotes moral-

mente dignos; iglesias mantenidas en una «honesta mediocridad» (Goujard, 1996: 90); cofradías populares pero bastante controladas por la jerarquía e integradas en los objetivos de la Reforma católica... Aunque en la Alta Normandía persiste cierto gusto por las peregrinaciones y la credulidad ante los posibles milagros, la situación no puede ni compararse con las prácticas y creencias tachadas de supersticiosas del siglo xvi.

Se podría aventurar que, traspasando la frontera política, esa zona de fuerte implantación del catolicismo postridentino enlaza con el sur de los Países Bajos, donde las reformas parecen haber llegado antes que en Francia, al menos en algunos núcleos urbanos como Lille, a pesar de no ser sede episcopal (Lottin, 1984). Políticamente, los Países Bajos dependen de la monarquía hispánica; pero su situación religiosa guarda grandes similitudes con la de Beauvais. Además, el esfuerzo de la monarquía hispánica contra la expansión del calvinismo los convierte en escenario de fuertes campañas de adoctrinación. Es difícil pensar que una situación tan envidiable, desde el punto de vista de los reformadores, como la que describe Gilles Derognaucourt (1991) al analizar la diócesis de Cambrai en el siglo xviii no fuese el resultado de una intensa presión católica en los dos siglos anteriores.

Yéndonos al confín occidental de ese territorio, en Bretaña parece que la Reforma católica también se infiltra, pero más lentamente que en Beauvaisis o en los Países Bajos. Aunque Georges Minois tachase de «fracaso» el asentamiento de las reformas en Trégor porque la Reforma católica no alcanzó a sus habitantes antes de 1660 (Minois, 1984), los estudios de Alain Croix (1981), Georges Provost (1998) y, más recientemente, Bruno Restif (2006) permiten modificar sus conclusiones.

Restif focaliza su atención en 436 parroquias y 33 «trèves» (subdivisión parroquial) de tres diócesis de la Alta Bretaña: Rennes, Dol y Saint-Malo. Excluye deliberadamente de su estudio las propias ciudades episcopales, para concentrarse en la situación del campo y de las ciudades pequeñas y medianas. Se trata de diócesis que, con alguna rara excepción, no conocen prelados reformadores hasta el primer tercio del siglo xvii.

En las iglesias de estas tres diócesis altobretonas, la arquitectura cada vez refleja mejor la separación entre espacio sagrado y profano propia de la Reforma católica (separación del presbiterio, realce del altar mayor, construcción de sacristía, cierre de los cementerios, etc.) La tarea legisladora es continua (41 sínodos diocesanos en Saint-Malo entre 1632 y 1652). Las parroquias se encuentran en una situación económica muy aceptable hasta finales del siglo xvii, con la excepción del periodo más cruento de las guerras de religión. Los importantes excedentes de las fábricas parroquiales, cuyas cuentas son supervisadas estrechamente por la jerarquía, les permiten emprender obras, construir retablos, contratar predicadores regulares, comprar ornamentos, misales y breviarios adaptados a los nuevos rituales romanos... La red de capillas, públicas o domésticas, es importante (entre 3 y 4 capillas por parroquia), pero no parece competir con la red parroquial sino completarla: se trata de facilitar el acceso a la misa dominical y al catecismo en las parroquias más extensas o más densamente pobladas.

Los derechos de patronato sobre los curatos de laicos son muy reducidos (3,4%) a diferencia de lo que ocurre en otras zonas, lo que permite un control efectivo de

la jerarquía religiosa sobre el clero parroquial. La densidad clerical es importante, con una media de entre 3,5 y 4,2 sacerdotes por parroquia rural (1 sacerdote cada 225 habitantes, aproximadamente) repartidos de manera bastante uniforme (Restif, 2006: 103 y 135-136). En el siglo XVI el clero está poco instruido y muy vinculado a las comunidades laicas, lo que obliga a recurrir a las órdenes religiosas para compensar sus insuficiencias sobre el terreno. En el siglo XVII, aumenta la separación cultural entre los feligreses y el clero a la par que mejora su formación, gracias al colegio de jesuitas de Rennes, fundado en 1604, que en 1653 cuenta con 2.800 alumnos (p. 143). Este clero bien instruido puede asegurar la continuidad del efecto de las misiones de jesuitas, capuchinos y lazaristas, que se generalizan en la segunda mitad del siglo XVII.

Las cofradías, raras en el medio rural en los siglos XV y XVI, conocen un «formidable auge» en el XVII (p. 179): 82 cofradías del Rosario y 46 cofradías del Santísimo Sacramento en 178 parroquias de la diócesis de Saint-Malo; 92 cofradías del Rosario y 68 dedicadas a otras advocaciones en la de Rennes. Estas instituciones, bien controladas por los curas y los obispos, sirven para propagar las muestras de piedad colectivas e individuales. No es el único rasgo de la penetración entre el laicado de las nuevas ideas: el número de fundaciones de misas crece hasta conocer su apogeo entre 1641-1680 (p. 217). Aunque hablamos de una región con una red escolar muy débil, con altas tasas de analfabetismo y escasa circulación de material impreso —ni siquiera estampas—, también hallamos una práctica muy generalizada de la confesión y de la comunión (no sólo en Pascua), la renovación de la iconografía en las iglesias y la aparición de nuevas devociones —así como la reorientación de las antiguas—. Todo ello permite afirmar a Restif que «las resistencias parecen débiles (...) y el combate de la Reforma católica aparece globalmente (...) ganado en el último cuarto del siglo XVII» (p. 248). Aunque ese triunfo no se manifiesta siempre por una eliminación de los rasgos de la religiosidad bajomedieval, sino por una síntesis que los reconduce en la dirección deseada por los reformadores.

La situación de la Alta Bretaña es parangonable a la de la Baja Bretaña, con unas densidades clericales de 1 sacerdote por cada 204-230 habitantes, en su casi totalidad clérigos autóctonos bien integrados en las comunidades rurales. Entre el siglo XVI y el XVII se produce una reducción de los efectivos del clero, pero también una mejora muy sensible de su situación moral e intelectual, que coincide con la actividad de un episcopado reformado y la implantación de una «jerarquía intermedia» (Croix, 1981: t. II, 1167) de vicarios generales y arcedianos que ejercen un papel decisivo. Esta adaptación de los comportamientos a los preceptos de la Reforma católica se extiende también al laicado (por ejemplo, desciende sensiblemente el número de nacimientos ilegítimos; aumenta el respeto de los elementos y personas sagrados...). En conjunto, Alain Croix habla para finales del siglo XVII de un «éxito relativo» de esa «religión clerical» (p. 1241), que se basa sobre todo en que los reformadores saben reutilizar el tradicional culto bretón a los muertos para adaptarlo a los nuevos postulados religiosos creando, aquí también, una «síntesis» (p. 1251). Aún así, las investigaciones más recientes detectan un retraso cronológico y unos resultados más modestos de las reformas religiosas en la Baja Bretaña que en la Alta (Restif, 2006: 354).

IV

Podría pensarse que la situación que hemos descrito es propia del norte de Francia y que el Midi, con sus obispados mucho más pequeños, puede haber evolucionado de manera diferente. Pero en el sur de Francia encontramos disparidades evidentes.

Tomemos por ejemplo el ya clásico trabajo de Marc Venard sobre el Comtat Venaissin en el siglo XVI. Las cuatro pequeñas diócesis de la provincia eclesiástica de Aviñón (desde las 17 parroquias de Cavaillon hasta las 42 de Vaison) presentan dos particularidades reseñables. Políticamente, casi todo el territorio está englobado en los Estados Pontificios y no depende del rey de Francia. Religiosamente, la vecindad del principado de Orange, la «segunda Ginebra», lo confronta directamente a la expansión de valdenses y calvinistas. A causa de esos dos factores, en la segunda mitad del siglo XVI todos los rasgos del catolicismo posttridentino están activos: celebración de sínodos diocesanos y de concilios provinciales (en 1574 y 1594), presencia de órdenes reformadas (jesuitas, mínimos, capuchinos), reforma moral del clero y revalorización de la función de los curas, domesticación de los cabildos por los obispos, creación de instituciones educativas... Es cierto que la Reforma afecta todavía más al clero que al laicado y que persisten la vitalidad de las cofradías de penitentes y la creencia en brujería y otras supersticiones. Pero las autoridades eclesiásticas intentan canalizar el fervor popular por vías ortodoxas y controladas, como la práctica sacramental. En el siglo XVII, la comunión y la confesión varias veces al año están generalizadas no sólo entre una élite devota, sino también en amplios sectores populares, por ejemplo del artesano. Existe así un «éxito aviñonés de la Reforma tridentina» (Venard, 1993: 1108) que no se distingue por hechos puntuales, sino por la coherencia temporal y espacial (la coordinación entre las cuatro diócesis) que garantiza una penetración sistemática y profunda de la Reforma católica.

Investigaciones posteriores, pero exclusivamente en base a las visitas pastorales, han demostrado que las conclusiones de Marc Venard sobre Aviñón podrían extrapolarse a la mayoría de las diócesis del sureste de Francia (Froeschlé-Chopard; Froeschlé, 1986), pero seguramente no a las que se encuentran al este del río Var, en los actuales departamentos de Alpes Maritimes y Var (Froeschlé-Chopard, 1994).

El propio Marc Venard destaca las diferencias de sus conclusiones sobre el Comtat Venaissin con las de Jean-François Soulet sobre el obispado de Tarbes, en el centro de los Pirineos (Venard, 1993: 1144-5): un gran obispado de 294 parroquias en el que se da la misma proximidad de los protestantes, debido a la vecindad con el Béarn, pero en el que la Reforma católica encuentra muchas dificultades para desarrollarse. El siglo XVI, con unos obispos incompetentes, un clero degradado y una diócesis devastada por las guerras de religión, es un tiempo prácticamente perdido para la Reforma católica. En el siglo XVII, un episcopado más digno intenta, infructuosamente, impulsar las reformas, pero a la vez, se convierte en un aliado y agente del rey en su política de cercenar las libertades del condado de Bigorre, «pays d'Etat». Por eso, el refuerzo consiguiente de la autoridad episcopal es simultáneo al aumento de la distancia entre el obispo, su clero y sus feligreses, para los que el prelado no deja de ser el agente de un poder extraño.

Así, la implantación de la reforma en Tarbes es muy lenta: sólo en 1688 se crea una red de «vicarios foráneos» que inspeccionen y reúnan regularmente a los curas de cada arcidiaconato; la autorización para fundar un seminario, obtenida en 1669, no se hace efectiva hasta 1716; no se consigue la reforma total del clero diocesano, que sigue presentando a finales del siglo xvii enormes disparidades en cuanto a funciones, deber de residencia, recursos —en general bastante mediocres—, moralidad y nivel cultural. Ese clero, lejos de adoptar el modelo tridentino de encuadramiento del laicado, se presenta unido por múltiples vínculos de solidaridad a sus feligreses. Aunque llegan a la diócesis modestas comunidades de capuchinos (2 conventos) y mínimos (2 conventos), los 10 antiguos monasterios benedictinos son mayoritariamente un núcleo de resistencia a las reformas. Además, su influencia real sobre la diócesis es relativa: de los 160 ó 180 regulares que viven en 1716 en el obispado, 70 residen en la ciudad de Tarbes (Soulet, 1974: 208) En cuanto al laicado, persisten las devociones medievales. Las manifestaciones sensibles y tradicionales de la piedad se revelan mucho más populares y duraderas que las nuevas prácticas postridentinas entre una población que, a finales del siglo xvii, continúa siendo muy mayoritariamente analfabeta. «Retengamos la imagen de una Reforma católica con el aspecto de un río que sólo llegó a la lejana Bigorre mediante modestos arroyuelos y no alcanzó a irrigarla en toda su superficie. Más allá de los sectores privilegiados, se habría mantenido un culto de tipo medieval, interesado y tachado de supersticiones» (Soulet, 1974: 261).

Ya fuera de Francia, es notable la similitud del trabajo de Jean-François Soulet con el de Jean-François Galinier-Pallerola sobre Andorra, de la cual el obispo de Urgell era incluso copríncipe. El estudio de la antroponimia, de los retablos, de los testamentos, de altares y capillas, permite afirmar que las creencias tradicionales se mantienen de forma estable con naturalidad y que las devociones de la Reforma católica en todo caso se superponen, pero no reemplazan a un antiguo sustrato de santos percibidos como muy próximos a lo cotidiano. El clero intenta influir realzando el culto a Cristo y a María y canalizando las actividades de las cofradías, pero no trata de desarraigar los cultos antiguos, la creencia en la brujería ni las prácticas «supersticiosas» que pueden acompañarlos. La ortodoxia y el nuevo discurso religioso no penetran en la sociedad andorrana, más allá de una sumisión exterior a la moral y a ciertos ritos que, de hecho, la propia comunidad, sometida al poder temporal del obispo, ya exige. En conjunto, Galinier-Pallerola presenta «una religión ritualista, tradicional, comunitaria, no de una devoción personal» (Galinier-Pallerola, 1990: 107) y una sociedad marcada por la violencia que el discurso eclesiástico, salvo en lo relativo a la moral sexual, no intenta transformar. Hasta mediados del siglo xviii no se llega al «apogeo del catolicismo tridentino» (p. 166) con un clero moralmente digno, y, aunque poco instruido, más distanciado social e intelectualmente de sus feligreses.

También parece excepcional la situación del Valle de Arán, estudiada por Serge Brunet. Estamos en un enclave que pertenece políticamente a la monarquía hispánica, pero que, por razones geográficas, depende económicamente de los valles franceses y religiosamente del obispado de Comminges. La diócesis es un auténtico bastión del catolicismo durante las guerras de religión, por lo que puede sor-

prender, como en Tarbes o Andorra, el «carácter tardío» de la Reforma católica, que no comienza a surtir sus «primeros efectos» hasta el último cuarto del siglo XVII. (Brunet, 2001: 738). La razón se debe a las estructuras familiares y comunales aranesas que permiten un modelo local de organización eclesiástica inmune ante influencias exteriores: los sacerdotes, todos autóctonos, evitan el sistema benéfico y de capellanías mediante la creación de instituciones comunitarias de sacerdotes (en occitano, «mesaus») que garantizan una gestión colectiva de las iglesias. Las familias aranesas controlan el diezmo y los derechos de patronato y se aseguran su dominio sobre toda la estructura eclesiástica del valle. Sólo a finales del siglo XVII o incluso a principios del siglo XVIII se podrán quebrar estas redes de solidaridad local mediante una fuerte pastoral misionera para la reforma del clero, sobre todo jesuítica; la sustitución del clero autóctono por el forastero; la constitución de congregaciones foráneas que reemplazan a las mesaus y la creación del seminario en 1712.

La diócesis de Nîmes, estudiada por Robert Sauzet, presenta una situación más próxima al retraso pirenaico que a la precocidad aviñonesa. En parte, ello se debe a la basculación de la mayoría de la población hacia el protestantismo. De hecho, según Sauzet la «extrema lentitud» (Sauzet, 1979: 295 y 500) del avance de la reforma del catolicismo es tanto consecuencia como causa de muchas conversiones al calvinismo, sobre todo en el artesanado urbano: los cabildos catedralicio y colegiales viven elitistamente; el clero parroquial, predominantemente forastero, no tiene una formación seria; el dinamismo de los jesuitas y de los capuchinos, llegados de Aviñón, de Lyon o de Toulouse, no puede disimular la vida muelle, escandalosa incluso, de las antiguas órdenes religiosas. Los esfuerzos de los reformadores no conseguirán reconquistar terreno al calvinismo («la Contrarreforma ha sido un fracaso incontestable», p. 500) pero sí, al menos, detener su avance y consolidar las posiciones del catolicismo, reconstruyendo lentamente iglesias destruidas, dotándolas de mobiliario y ornamentos litúrgicos, asegurando el culto en ellas y promoviendo cofradías del Santísimo Sacramento y del Rosario. Se da un encuadramiento religioso correcto (1 cura o vicario por cada 200 comulgantes), pero con un clero que proviene muy mayoritariamente de otras diócesis y cuyo nivel cultural y moral parece bastante mediocre. La lucha contra el protestantismo y el mantenimiento de las iglesias acapara hasta tal punto la atención de los obispos que estos no se ocupan de aspectos más espirituales. Aunque a finales de la centuria la situación del clero ha mejorado, la población que permanece católica en el obispado de Nîmes (unos 34.000 católicos frente a unos 76.000 protestantes a mediados del siglo XVII) adolece, a todas luces, de vigor y vitalidad religiosas, lo que conduce al «fiasco de la Reconquista católica» (p. 379).

V

A cualquier lector atento le sorprenderá la similitud de las descripciones que Anne Bonzon o Sara Nalle trazan de la religiosidad en el Beauvaisis o en Cuenca antes de la reforma tridentina con la que Poska hace de Galicia, a pesar de las diferencias que posteriormente se darán.

En Cuenca, hasta mediados del siglo xvi, los feligreses creen en una mixtura de preceptos religiosos y mágicos, mientras que la ignorancia, el concubinato y la corrupción lastran la actuación del clero. Los conquenses mantienen también una red de capillas rurales, con su propio «ranking» de advocaciones, que «compite» con la parroquial. Muchos de ellos se reúnen en cofradías de tipo penitencial o profesional, con sus propios usos y devociones, sin que los sacerdotes tengan mucho que decir. Casi cada población, por pequeña que sea, cuenta con una de esas cofradías que, junto a las mencionadas capillas, propone una suerte de religión alternativa que a menudo escapa a los controles de la jerarquía. Nalle detecta los mismos problemas —ignorancia doctrinal de un clero muy secularizado y de los laicos, falta de asistencia a la misa, incumplimiento del precepto pascual y de la moral sexual, mesianismo y creencias mágicas...— que parecen generales en Europa antes del Concilio de Trento.

En Beauvais, aparece «una población profundamente apegada a ritos sacramentales y festivos ampliamente vividos como mágicos. Vemos a esos hombres y mujeres precipitarse a las procesiones y a las peregrinaciones, con ocasión de las cuales la fe se expresa simplemente por el gesto deambulatorio, a la espera febril del milagro siempre posible; los percibimos animados de una devoción particular hacia la Virgen y los santos —sobre todo los del terruño— que no ha esperado a las incitaciones del clero para expresarse» (Bonzon, 1999: 399). Como en Galicia, en Beauvais contemplamos a inicios del siglo xvi el gusto por la espectacularización de los ritos religiosos; la adoración de ciertas imágenes de santos más tradicionales, aunque no cumplan las normas del decoro contrarreformista; el papel esencial del culto a los muertos, vivido con una gran familiaridad; etc.

La diferencia es que, hacia 1620, mientras en Galicia perduran casi invariablemente los mismo rasgos que en la centuria anterior, en Beauvais el catolicismo ha evolucionado en el sentido deseado por los reformadores eclesiásticos: cuenta con un clero bien formado y organizado, correctamente distribuido, dignificado moral y económicamente, que ha interiorizado lo que los reformadores esperan de él, dando origen a una renovación de la actividad pastoral y, con ella, a un mayor dominio de los eclesiásticos sobre los laicos; estos comienzan a asistir regularmente a la misa —y a oír el sermón—, al catecismo, al confesionario y, en general, aceptan poner fábricas parroquiales y cofradías bajo el control de las autoridades eclesiásticas, aunque todavía toleran mal la voluntad de las autoridades eclesiásticas de separar los espacios profanos y laicos o de prohibir determinadas prácticas que forman parte de sus más inveteradas tradiciones.

En Cuenca, cuando la crisis se cebe con virulencia a principios del siglo xvii sobre toda la diócesis, los habitantes ya no reaccionarán con el recurso a la magia y a la brujería, como en la baja edad media. La necesidad de mayor consuelo y seguridad en la vida ultraterrena que acompaña las crisis de mortalidad y el declive de la economía conquense se manifiesta en la creación de capillas con nuevas advocaciones contrarreformistas, así como en el aumento de las misas en memoria de los difuntos y la generalización de nuevos ritos en los entierros. Entre 1591 y 1654, a pesar de los problemas económicos y de la gran pérdida de población, en la diócesis de Cuenca se fundan 150 capillas y 10 monasterios nuevos y el núme-

ro de sacerdotes se incrementa un 30%: una masa de población mucho más pequeña está manteniendo a un clero mucho más numeroso (Nalle, 1992: 203). La Reforma católica ha sabido dar respuesta a las ansias de protección y ayuda sobrenatural de una mayoría de habitantes.

En resumidas cuentas, aunque la situación de partida parece semejante, en unas regiones el clero se reforma bajo la dirección de los obispos y el laicado se somete a las normas disciplinarias y a las creencias que impone ese clero renovado, pero en otras no. Como escribe Marc Venard, «en realidad, cuando medimos, con nuestros medios de historiador, el éxito de la Reforma católica en tal o tal región, lo que percibimos es la docilidad de un medio religioso para plegarse al nuevo modelo propuesto o, en términos aún más generales, su permeabilidad ante las influencias exteriores y su aptitud para el cambio» (Venard, 1993: 1141-2). La pregunta lógica es: ¿por qué este proceso sí se da en Beauvais, Rennes, Aviñón, Toledo o Cuenca, y no en Orense, Nîmes o Tarbes?

VI

Una respuesta posible a este interrogante sería la diversidad de la configuración social. En los años 70 del siglo xx, la existencia de una «religiosidad popular» distinta de la «religiosidad de las élites» y la posibilidad de diferenciarlas a través de los documentos que quedaban en los archivos dieron pie a numerosos debates que en estas páginas no hay ocasión de reconstruir. En los años 80, cundió la idea de que no existía una religiosidad específicamente asociada a un grupo social, y se generalizaron primero los matices (Álvarez Santaló, Buxó, Rodríguez Becerra, 1989) y luego las críticas al concepto de religiosidad popular, que progresivamente fue abandonado.

Siguiendo a Jean Delumeau, muchos historiadores franceses utilizaron entonces el término «religion vécue» (Delumeau, 1979), poco propagado en España (Marcos Martín, 1989). Delumeau había sido, de hecho, un precursor de la teoría de la confesionalización con su concepto de «cristianización», hoy también abandonado: las dos reformas, la católica y la protestante, habrían sido «dos procesos aparentemente competidores, pero finalmente convergentes de cristianización de las masas y de espiritualización del sentimiento religioso» (Delumeau, 1971: 247). Ambas intentaban romper la dinámica de una edad media en la cual, en realidad, sólo una élite clerical era realmente cristiana, mientras que la mayoría de la población tenía una mentalidad animista y mágica, con resabios paganos.

En la historiografía anglosajona, la noción de «religiosidad local», creada por William Christian, sustituyó rápidamente a la de «religiosidad popular». Christian expresa una disociación radical: «En las aldeas, pueblos y ciudades de la España central (y sospecho que en la mayoría de los núcleos de población de la Europa católica) se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo» (Christian, 1991: 17).

Esta religiosidad local no utiliza como intermediario con la divinidad al clero, sino a la constelación de santos venerados en estatuas, altares, ermitas y santuarios dispersos por toda la geografía del territorio (y no sólo en la iglesia parroquial) que dan origen a votos, peregrinaciones, procesiones, culto a las reliquias. Así, muchas poblaciones de entre 500 y 1.000 vecinos de La Mancha cuentan con 5 o 6 ermitas cada una. La religiosidad local no implica divisiones sociales (puede ser «tan propia de la familia real como de los campesinos iletrados» y compartida incluso por los clérigos; p. 23) ni geográficas. La relación de un habitante de las ciudades de Toledo o de Madrid con sus santos protectores era la misma que se daba en las aldeas más pequeñas: la diferencia es sólo cuantitativa, ya que el habitante de una ciudad dispone de más altares e iglesias por los que optar en sus cultos.

Para Christian se ha sobrestimado la concepción de la Reforma católica como un proceso de control y de cambio. Más allá de la legislación a la que dio lugar, apenas consiguió modificar las costumbres de la población, que siguió anclada en una religión conservadora y localista. Los esfuerzos de los reformadores por impugnar como «paganas» ciertas prácticas o creencias relacionadas con los santos o con lugares sagrados fueron ineficaces. En cambio, sí consiguieron depurar algunas costumbres locales, ponerlas bajo el control del obispo y eliminar algunos aspectos que podían entrar en contradicción con la normativa romana. Globalmente, la Reforma católica impulsó una observancia religiosa formal que no supuso ninguna amenaza para la base, bien arraigada, de la religiosidad local: la relación de los fieles, individual o colectivamente, con los santos, a fin de que les protegiesen de los desastres naturales y de las enfermedades, que daba lugar a un calendario específico y a una geografía propia de lugares sacralizados, diferentes de los propuestos por Roma.

Los historiadores anglosajones han mantenido operativo el concepto de religiosidad local hasta hoy, aplicándolo incluso a América (Megged, 1996). A imitación de William Christian, los autores que más lo han utilizado consideran que en la confrontación entre la religión local y la Reforma católica, ésta fracasó y no consiguió modificar más que tangencialmente o muy lentamente las pautas de comportamiento de la población. Así es en el estudio citado de Allyson Poska sobre Galicia o en el de Henry Kamen sobre Cataluña. Según este autor, cuya tesis no es aceptada por todos los historiadores de las reformas en Cataluña, en el Principado «se intentó la imposición de algunos aspectos exteriores que tardaron generaciones en asentarse y no provocaron ninguna colisión traumática, puesto que el núcleo de la religión cotidiana —la comunidad local— era capaz de mantener su propia identidad mientras que al mismo tiempo absorbía y adaptaba o rechazaba lo que le ofrecían las reformas» (Kamen, 1998: 406).

A nuestro juicio, el concepto de religiosidad local necesitaría ser reformulado en base a tres cuestiones. En primer lugar, cabría cuestionar el carácter «local» de esta forma pretridentina de vivir el cristianismo que, de hecho, presenta extraordinarias similitudes en los diversos territorios analizados. En segundo lugar, las religiosidades local y tridentina no debieran ser vistas como dos concepciones religiosas opuestas que viven la una a espaldas de la otra, sino como dos modelos que interactúan y que en algunos puntos, como dicen Croix o Restif, llegan a «sínte-

sis» dialécticas (Croix, 1981: 1252). Tras los más recientes estudios, continúa siendo válida la idea de Geoffrey Parker de que si el catolicismo postridentino triunfó fue gracias a que estableció una relación tolerante con los modelos de religiosidad anterior, algunos de cuyos rasgos básicos supo asimilar o canalizar hacia los postulados de la ortodoxia. Esa evolución no puede ser confundida con una mera superposición epidérmica. En tercer lugar, y esto es lo que nos interesa ahora, quizás se podría discutir el carácter socialmente uniforme de la mal llamada religiosidad local a partir de los más recientes y exhaustivos trabajos.

En efecto, uno de los mayores atractivos de la obra de Anne Bonzon (1999) sobre Beauvais es que la Reforma católica no es abordada como una empresa meramente represiva, sino como un movimiento de renovación de la vida religiosa que supo responder a las aspiraciones de los fieles. Estas pueden ser detectadas a través del análisis de los «cahiers de doléances» de 1560, 1576 y 1614 y de los testimonios en los procesos contra clérigos. En ellos no asoma la masa pasiva e inerte que parecen ser los seglares en otros estudios de historia eclesiástica, dispuesta a plegarse a una reforma venida desde arriba y concebida sin ellos, sino un laicado consciente de la gravedad de la crisis religiosa desatada en el siglo XVI, que manifiesta la esperanza de una renovación de la Iglesia, que desea ceremonias espectaculares y predicaciones inflamadas y que cada vez más exige un clero bien instruido y moralmente irreprochable. Se trata de un núcleo elitista que controla los presupuestos de las fábricas e influye decisivamente en la evolución de las reformas, aunque puede entrar en colisión con los curas. Las iniciativas de los obispos de Beauvais en la primera mitad del siglo XVII encajan con las aspiraciones de los fieles «y este encuentro da probablemente una de las claves del éxito de la reforma católica» (Bonzon, 1999: 216).

Algo similar, aunque no tan profundamente, detecta Sara Nalle en Cuenca, gracias a los informes enviados al obispo cuando éste preparaba el sínodo de 1566 (Nalle, 1992: 41-45). En Cuenca, el programa de catequización funcionó entre los cristianos viejos porque, a diferencia de lo que sucedió entre los moriscos, fue bien acogido por la población, ya que respondía a sus expectativas. Incluso en la Alta Bretaña, el trabajo de Bruno Restif pone de relieve que los eclesiásticos no son los únicos actores del proceso de transformación religioso, sino que difícilmente podrían actuar sin la complicidad de una mayoría de los parroquianos y, en particular, sin el apoyo financiero de una élite social que también existió en las zonas rurales (Restif, 2006: 352).

Sin embargo, ni los autores mencionados ni otros han profundizado por esa vía. La posibilidad de establecer distinciones socio-religiosas ha sido descartada por estos brillantes estudiosos, quienes han encontrado más rasgos de una religiosidad socialmente transversal que de otra diferenciada según el rango y la condición económica. Como escribe Nalle, «sería un error insistir demasiado en la asociación de religión con clase, particularmente en la segunda mitad del siglo (XVI)» (Nalle, 1992: 209). Quizás la única excepción relevante haya sido la sugerente obra de Jodi Bilinkoff sobre Ávila.

Bilinkoff se plantea el estudio del medio social y religioso de la Ávila del siglo XVI en el que surge la reforma de las carmelitas descalzas liderada por Santa Teresa.

Descubre así que en el siglo XVI se produce el tránsito de una religiosidad dominada, como toda la vida de la ciudad, por la aristocracia, a nuevas formas de devoción en las que se destacan los grupos económicos emergentes de la ciudad, formados por mercaderes, financieros y profesionales no nobles vinculados al próspero comercio de lanas. Este «partido de la reforma» religiosa (Bilinkoff, 1989, p. 108) halla una vía de influencia social en la promoción de nuevas fundaciones religiosas y caritativas vinculadas a la reforma del clero y a la oración mental: los Niños de la Doctrina Cristiana, el colegio de jesuitas (1553), el primer convento de carmelitas descalzas (1562), el seminario tridentino (1568). Lo que hacen, en suma, es proponer un sistema alternativo de valores religiosos que pone seriamente en cuestión el orden tradicional, que se basaba en los monasterios que reproducían las barreras sociales, la oración vocal, la creación de capellanías sin proyección social alguna y la primacía del aristocrático cabildo catedralicio.

Pero el trabajo de Jodi Bilinkoff no ha encontrado los continuadores que sus atractivas hipótesis sobre la relación entre grupos sociales y reformas religiosas merecen. Los estudios sobre la Reforma católica, tanto en España como en Francia, insisten sobre la voluntad de los reformadores de instaurar una uniformización de creencias que afectó por igual a todos los segmentos de la sociedad.

VII

Descartada, como parece, la diferenciación sociográfica para explicar el éxito o el fracaso de la Reforma católica, ¿qué nos queda? En nuestra opinión el peso de la geografía física y humana es fundamental para determinar por qué la Reforma católica penetró con bastante rapidez en algunos lugares, modificando sustancialmente creencias y conductas, y lo hizo tan superficialmente en otros territorios. En efecto, analizados en su conjunto, los estudios de historia diocesana tanto de España como de Francia presentan un rasgo común: la disociación entre, por una parte, zonas llanas con redes urbanas importantes, bien comunicadas y con un dinamismo comercial notable y, por otra parte, zonas montañosas y poco pobladas, de hábitat disperso y poca influencia mercantil.

Al fin y al cabo, estos no son factores novedosos: curiosamente, los primeros historiadores de la sociología religiosa ya habían intuido su importancia. Aunque no siempre haya sido explicitado, los estudios más recientes han venido a poner de manifiesto lo bien fundado de esa intuición.

La dicotomía entre las ciudades y el campo ya la planteó Gabriel Le Bras. Para él, las grandes ciudades son centros de transformación religiosa en los cuales se forman las novedades y desde las cuales irradian, en función de su tamaño y de su dinamismo, a las ciudades medianas, a las villas y, finalmente, al campo (Le Bras, 1955). La idea de que las reformas, protestante o católica, se desarrollan en las ciudades y de ahí se extienden al campo tiene una larga tradición historiográfica (Parker, 2001: 366-367, n. 2).

En cuanto a la topografía, desde Braudel sabemos la importancia que tenía en la sociedad del siglo XVI, técnicamente menos provista que la nuestra para afrontar las adversidades del relieve: la montaña, escribe, suele quedar al margen de las

corrientes culturales, que son producto de las ciudades y de las llanuras. «Por todas partes, en el siglo XVI vemos que las alturas de las montañas están unidas por hilos muy tenues a las religiones dominantes de la orilla del mar. Por todas partes, así en lo espiritual como en los demás aspectos de la civilización, encontramos desajuste, extraordinario rezagamiento en la vida montañesa (...) Así surge una geografía religiosa aparte de los mundos montañeses, mundos que parecen constantemente destinados a ser conquistados o reconquistados espiritualmente» (Braudel, 1966: t. I, p. 41-42).

El primero en subrayar este factor fue Louis Pérouas, que en su estudio, germinal en tantos aspectos, sobre la diócesis de La Rochelle entre 1648 y 1724, detecta un «dimorfismo», palabra que causaría furor en los estudios posteriores: las zonas de llanura y pantanosas cuentan con pocas vocaciones, cofradías, capellanías, fundaciones de regulares...; las reformas, católica o protestante, no alteran la indolencia religiosa de sus habitantes. En cambio, al norte de la diócesis, las zonas de «bocage» presentan un aumento de todos esos indicadores (Pérouas, 1964: 468-470).

Lo más curioso del caso es que los propios coetáneos parecen haberse dado cuenta de estas disparidades geográficas. Las narraciones sobre la situación calamitosa de la religiosidad en las zonas montañosas, donde predomina la «ignorancia» doctrinal, son frecuentes entre misioneros y otros reformadores religiosos, hasta fraguar el concepto de las Indias de acá, que se convierte en un lugar común en las relaciones de misioneros de determinadas zonas, ya sea Polonia, Irlanda, Sicilia o el Cantábrico (Prosperi, 1982).

Las autoridades también lo sabían. Hemos estudiado las presentaciones a obispos hechas por Felipe II durante su largo reinado (1556-1598)¹. Hay que saber que en el siglo XVI se creía que un obispo graduado en Derecho concentraría su actuación en mejorar los aspectos administrativos y organizativos de la diócesis y que era idóneo para mediar en situaciones conflictivas; su gobierno sería una garantía de paz social y leyes justas. Por el contrario, un prelado diplomado en Teología era considerado especialmente apto para velar por la administración de los sacramentos y la predicación de la sana doctrina. Por lo tanto, un obispo teólogo sería preferido en las diócesis en las que se creía que podía haber deficiencias en la transmisión de la doctrina, pues pondría el acento en la instrucción.

Pues bien: los obispados de Tuy, Orense, Mondoñedo, Lugo, León y Burgos (que englobaba por entonces el actual obispado de Santander) son exclusivamente gobernados por teólogos. Oviedo y Santiago de Compostela casi también, pues sólo cuentan con un jurista cada una. Tan sólo Astorga y Calahorra —que incluía casi todo el País Vasco—, aun cuando tienen una mayoría de teólogos, rompen esa tendencia. En total, en esa franja montañosa que va de Galicia al País Vasco, Felipe II presenta a 44 obispos teólogos y 7 juristas. En cambio, en Castilla, Extremadura

1. FERNÁNDEZ TERRICABRAS (1994). Por un error de edición ajeno al autor, el cuadro estadístico que acompañaba este artículo apareció mutilado y el mapa correspondiente eliminado. El lector interesado podrá consultarlo en la versión no editada de mi tesis doctoral (FERNÁNDEZ TERRICABRAS, 1999: t. II, p. 1076-7 y 1144).

y Andalucía, la mayoría de las diócesis muestran una situación de alternancia o de equilibrio entre los nombramientos de unos y otros graduados: en total, 54 obispos teólogos y 53 juristas. Parece que en el resto de las diócesis de la Corona de Castilla se nombraba indistintamente a teólogos o canonistas. La distribución de estos nombramientos no puede obedecer a la casualidad. Dicho de otro modo: los coetáneos eran conscientes de que la situación de las zonas montañosas y rurales era distinta, desde un punto de vista religioso, de la de las zonas llanas y urbanizadas.

Estas distinciones de los coetáneos debieran ser retomadas por los historiadores actuales. Marc Venard lo ha hecho al distinguir entre «medios religiosos con oscilaciones cortas y relativamente rápidas, por oposición a los medios con fuerte inercia y evolución muy lenta». Aviñón estaría entre los primeros, en los que «las ciudades arrastran sin dificultades a campiñas muy urbanizadas en la fase ascendente de la Reforma católica» (Venard, 1993: 1146). Venard lleva su tesis más allá: por su misma apertura, esos medios serían más sensibles que otros a toda novedad y habrían aceptado más rápidamente no sólo la Reforma católica en los siglos XVI y XVII, sino también el espíritu de la Ilustración en el siglo XVIII o la secularización de la Edad contemporánea.

Entiéndasenos: no estamos hablando de un «determinismo» geográfico², sino de una realidad física y humana que los reformadores no estaban en condiciones de vencer. A este respecto, cabe recordar la descripción hecha por John Bossy del catolicismo postridentino, a diferencia del bajomedieval, como una «parochially-grounded institution» (Bossy, 1970: 53) bajo el estrecho control del obispo —o, lo que es lo mismo, de sus más estrechos colaboradores—. En efecto, todos los estudios consultados coinciden en que la base de la Reforma católica es que cada parroquia tenga su cura y su clero auxiliar, efectivamente residente, moralmente decente y suficientemente instruido como para ejercer bien sus nuevas tareas, que pasan no sólo por la mera administración de los sacramentos, sino también por un eficaz adoctrinamiento de los fieles de su circunscripción mediante la predicación, el catecismo y la confesión. Por eso resulta tan importante que los laicos asistan a la misa parroquial y a las sesiones de catecismo o que se confiesen obligatoriamente una vez al año. La característica básica de la Reforma católica es, según Bossy, el establecimiento por los obispos de esta «práctica parroquial uniforme» (p. 53), y la necesidad, para ello, de quebrar las articulaciones internas del sistema medieval —un conglomerado de comunidades autónomas—, y de enfrentarse a los lazos de parentesco y clientelares que lo sostenían. Eso implicaba la imposición de unos códigos éticos y de conducta (en materia matrimonial o en la celebración de fiestas, por ejemplo) o el control de las élites para que, a través de las cofradías, no creasen estructuras alternativas. «Podemos afirmar que el

2. Algunos autores sí lo han hecho: «El determinismo de la geografía es evidente en Galicia y condiciona la actividad del Santo Tribunal (de la Inquisición)», escribe Contreras (CONTRERAS, 1982: 103). Más matizado es Jean-François Soulet: «sin invocar un determinismo geográfico demasiado exclusivo, hay que reconocer que en esta diócesis el peso de las contingencias naturales fue muy fuerte» (SOULET, 1974: 354).

progreso real (del catolicismo moderno) era imposible hasta que no hubieran sido infundidos los hábitos de observancia parroquial uniforme» (p. 62).

En consecuencia, la situación descrita por Bossy implica que la geografía ha de permitir: 1) que realmente se pueda instaurar una red parroquial compuesta de unidades homogéneas y operativas sobre el laicado; 2) que el obispo —y el personal a su servicio, ya sean vicarios, arcedianos, visitadores, incluso misioneros— pueda verdaderamente ejercer su control sobre la actividad del clero parroquial y no se limite a la promulgación de constituciones sinodales desde la capital de la diócesis, cómodamente sentado en su cátedra episcopal. Y, para eso, la geografía es fundamental: la existencia de zonas llanas y con núcleos de población agrupados —y, por lo tanto con mayor encuadramiento clerical, mayor presencia de clero regular, mayor disponibilidad de recursos económicos y, casi siempre, existencia de escuelas— supone, en la época moderna, la presencia de unas redes de comunicación fluidas y transitadas que los reformadores —y con ellos sus ideas— aprovechan; los modelos de religiosidad vehiculados a través de las leyes, la literatura, el arte o la predicación circulan rápidamente por sociedades relativamente abiertas y permeables. Por el contrario, en las regiones escarpadas, poco pobladas y de hábitat disperso la población vive en una situación que, por utilizar el término empleado por Marc Venard, puede calificarse de «diáspora» religiosa (Venard, 1993: 917).

Mientras que en Cuenca a través de la red de arciprestes o en Normandía a través de los deanes el obispo ve reforzada su posición y controla de cerca la situación de las diversas parroquias, agrupadas en unidades más gobernables, esas mismas redes no parecen efectivas en Galicia o en los Pirineos. Dicho a la manera de Bossy: mientras que en Cuenca o en Normandía los obispos han conseguido imponer una observancia parroquial uniforme, en Galicia o en los Pirineos no han logrado romper los lazos familiares y clientelares que sostenían un modelo regio de origen bajomedieval.

VIII

Intentemos aplicar estos condicionantes geográficos —físicos y humanos— a los estudios de caso que ya conocemos. Se habrá advertido que, aunque en todas las regiones hemos estado hablando de unos mismos factores (conocimientos de la doctrina cristiana, conservación de las iglesias, moralidad del clero y del laicado...), los contextos geográficos en los que se sitúan son radicalmente distintos.

En los ejemplos españoles, mientras Galicia está en una situación periférica de aislamiento, Cuenca se encuentra, como casi toda Castilla-La Mancha, en el corazón de la Monarquía, con una economía próspera en el siglo XVI y bien relacionada social y eclesiásticamente con las autoridades de la Corte. Mientras en Galicia se concentran, con la excepción de Santiago de Compostela, algunos de los obispados que menos rentas generan a sus preladados de toda la Corona de Castilla, Cuenca y Toledo son dos de las más ricas diócesis no sólo de la monarquía, sino incluso de la catolicidad.

En ambas regiones se da, según todos los autores consultados, una difuminación total de las diferencias entre campo y ciudad, pero en sentido inverso.

En Castilla La Nueva la gran mayoría de los campesinos vive en agrupamientos grandes, de modo que se puede hablar de un campesinado muy urbanizado, que debe desplazarse para llegar a las tierras que trabaja, ya sean de su propiedad o no. Los campesinos no viven dispersos por el territorio, sino en una extensa red de villas y ciudades de entre 500 y 1.000 vecinos que cuentan con los servicios y con la diferenciación socioeconómica propia de una ciudad. Según William Christian, que recoge los datos aportados por Annie Molinié-Bertrand, en Castilla La Mancha a finales del siglo XVI encontramos 25 poblaciones de más de 1.000 vecinos (entre 3.500 y 4.000 habitantes), pero que por su composición socioeconómica siguen siendo «pueblos agrícolas». A la inversa, los pequeños pueblos de aproximadamente 150 habitantes tienen una estructura física urbana: población agrupada en torno a una plaza y con distinciones sociales internas (a comenzar por la división básica entre los jornaleros y los labradores, que tienen tierras propias, y por la presencia de artesanos). El encuadramiento clerical es grande pues oscila entre 38 vecinos por clérigo en el distrito de Toledo hasta 77 vecinos por clérigo en el Campo de Montiel; lo mismo pasa con el clero regular: de los 538 pueblos analizados por Christian, en 1575 todos salvo 30 están a menos de un día de camino (25 kilómetros) de un convento de frailes y la mayoría tienen en ese radio cinco casas regulares o más. «En 1575, Castilla La Nueva no era la región olvidada y despoblada de hoy en día. Constituía el corazón de la más poderosa nación europea» (Christian, 1991: 37 y, en general, 23-34; Molinié-Bertrand, 1973). Como dice Sara Nalle, «estas características de la sociedad rural significaban que los obispos de Cuenca podían implementar algunas reformas en la campaña mucho más fácilmente de lo que podría imaginarse». Por toda la diócesis se extiende una élite clerical bien formada, de forma que no se detectan diferencias entre la formación universitaria o la conducta moral entre los sacerdotes que viven en los pequeños pueblos y los que lo hacen en villas importantes y ciudades (Nalle, 1992: 102). No hay ningún indicador que permita distinguir una religiosidad urbana de una rural (Nalle, 1992, 136).

En Galicia, la población está muy dispersa y son raros los agrupamientos demográficos, que aún más raramente pueden recibir el apelativo de urbanos en términos socioeconómicos y demográficos. El obispado de Tuy sólo tiene 4 núcleos que superen los 300 vecinos; los obispados de Mondoñedo y de Orense tienen 2 cada uno, pero por debajo de los 500 vecinos; el de Lugo, sólo 1, la capital, con 429 vecinos en 1597, pero que por entonces conserva aún terrenos de cultivo dentro del recinto amurallado. A pesar de los intentos de readaptar la red parroquial, la población gallega, tal como está distribuida por el territorio, es difícilmente controlable por la jerarquía postridentina. En 1752, todavía la mayoría de los habitantes de Orense viven en pueblos de menos de 200 almas, muchos de una quincena de vecinos, y en un hábitat disperso. Dada la falta de adaptación del clero parroquial al modelo tridentino, los orensanos viven alejados física y mentalmente de las reformas religiosas, sin que una visita episcopal de tanto en cuando, que con suerte dura un día, pueda sacarles de su propio mundo religioso o sacudir su apatía hacia las propuestas religiosas de un visitador que no es más que un extraño de paso.

No es sólo una cuestión de número, sino también de formación y de economía. Mientras que en Santiago de Compostela a finales del siglo xvii dos terceras partes del clero no sabía firmar con su propio nombre y en Mondoñedo en 1635 sólo el 18,8% de los curas tenían grados universitarios, en Cuenca todos los párrocos nacidos entre 1540 y 1565 sabían latín y el 66% de ellos tenía grados universitarios (Poska, 1998: 45; Barreiro Mallón / Rey Castelao, 2002: 274 y 288; Nalle, 1999: 93-95). Una población dispersa y empobrecida difícilmente está en condiciones de sufragar los costes de instituciones educativas para el clero (seminarios, colegios de jesuitas...) o de generar diezmos que puedan constituir salarios interesantes para los clérigos mejor formados.

La misma disparidad se da en Francia. Beauvais o Ruán están en zonas llanas, urbanizadas, bien comunicadas, bajo la poderosa influencia de París. Estas regiones enlazan sin transición con los Países Bajos, que aunque políticamente están bajo otra soberanía, presentan grandes similitudes geográficas y eclesiásticas. El arzobispado de Cambrai, por ejemplo, está extraordinariamente urbanizado, ya que en 1716 cuenta con 15 ciudades de más de 2.000 habitantes y una de las densidades de población más altas de Europa (Deregnaucourt, 1991: 18).

En cuanto al Comtat Venaissin, Marc Venard describe una zona llana, aunque rodeada de colinas, bajo la influencia directa de Aviñón, plagada de ciudades pequeñas y medianas. En el siglo xvi, en un círculo de apenas 50 kilómetros de diámetro se concentran, además de Aviñón, que cuenta con 15.000 o 20.000 habitantes, cinco ciudades entre 4.000 y 8.000 habitantes, tres entre 2.000 y 4.000 habitantes y siete de 500 a 1.000 habitantes (Venard, 1993: 101). De nuevo encontramos un territorio «bastante homogéneo» en el que no hay disparidad campo-ciudad (Venard, 1993, p. 906).

La «maleabilidad» de Aviñón parece extenderse a toda Provenza, región que ya Michel Vovelle había tachado de «versátil» (Vovelle, 1973). Provenza es, según Venard, una «región muy abierta, muy homogénea, profundamente urbanizada, en la cual, desde el laboratorio que es la gran ciudad, las modas culturales y los comportamientos religiosos ganan pronto las ciudades pequeñas y los pueblos» (Venard, 1993: 1143).

Nada que ver con el fragor montañoso de Tarbes, capital de una diócesis muy segmentada geográfica y socialmente. Al sur de la diócesis los altos valles pirenaicos gozan de unos privilegios que les permiten mantener sus costumbres económicas y políticas; al norte, la llanura del Adour, en teoría más urbanizada (con sus ferias y mercados, sus plazas fortificadas...), cuenta con una población poco numerosa y dedicada sobre todo a tareas agropecuarias, ya que «las actividades típicamente urbanas parecen poco desarrolladas» (Soulet, 1974: 36). Esa llanura con una reducida élite nobiliaria y burguesa, «a menudo viviendo en los burgos», que ha acogido bien la Reforma católica, se contrapone a una mayoría de población montañesa «casi impermeable al corriente de reforma y cuya fe, aun permaneciendo viva, queda recluida en un conjunto de devociones secundarias y de prácticas formalistas, incluso supersticiones». Entre medio, un tercer grupo, «formado por gentes de la llanura y de las colinas, medio menos apegado a la tradición, menos generoso en vocaciones sacerdotales, más abierto a las influencias

exteriores, sobre todo al protestantismo, pero también más conformista» (Soulet, 1974: 294).

La fragmentación geográfica es aún más acentuada en la diócesis de Nîmes: mientras el sur de la diócesis es una llanura aluvial que llega a orillas del Mediterráneo, el norte se caracteriza por el áspero paisaje de las Cévennes, las últimas estribaciones del Macizo Central. Este «dimorfismo» (Sauzet, 1979: 45), acabará por provocar en 1694 la división diocesana, al crearse la diócesis de Ales segregando la parte montañosa del obispado, en un intento de controlar mejor a la población protestante que había sido obligada a convertirse al catolicismo tras la revocación del Edicto de Nantes. Aunque no estamos lejos de Aviñón, el paisaje humano ha cambiado. La ciudad de Nîmes tiene 15.000 habitantes, pero a su alrededor apenas hay alguna ciudad mediana. La misma Ales, con unos 5.000 habitantes, y un par de núcleos en el interior con alrededor de 3.000 almas. En suma una vida urbana «penetrada por las actividades agrícolas» y una ciudad episcopal que, a pesar de la importancia del artesanado textil, vive en una «situación semirural» (Sauzet, 1979: 49).

Bretaña parecería una excepción a nuestras ideas. Aunque su altitud no supera en ningún punto los 400 metros, su abrupto relieve y su clima húmedo dificultan las comunicaciones y asimilan la región a otras zonas montañosas. Pero en Bretaña la situación de la geografía humana no es tan sencilla como, por ejemplo, en Galicia, región con la que a menudo se la compara. Rennes y Saint-Malo son dos ciudades importantes con un área de influencia de unos 40 kilómetros de radio; en cambio, el obispado de Dol, incrustado entre ambas ciudades pero mucho más rural, presenta cierto retraso en la aplicación de las reformas respecto a sus vecinos (Restif, 2006: 353).

El área de influencia de Rennes, ciudad con 45.000 habitantes, enlaza con la de algunas ciudades del interior de la diócesis con importante dinamismo económico, en particular Vitré. Saint-Malo, con 15.000 habitantes a inicios del siglo XVII, no cesa de crecer a causa de la actividad comercial que convierte a la ciudad en el primer puerto de Francia hacia 1680 y la dota de una burguesía particularmente emprendedora. La riqueza de Saint-Malo se basa en la exportación de los tejidos fabricados en toda la mitad septentrional de la Alta Bretaña: esta industria textil es básicamente rural y sus ingresos son un complemento vital para el campesinado, que se ve así inmerso en unas redes económicas cada vez más mercantilizadas. El hábitat es disperso, pero no aislado: Bretaña es una de las regiones con una de las más altas densidades de población en Francia, de 50 hab/km² como promedio (Restif, 2006: 23-34).

Algo similar ocurre en el conjunto de Bretaña, ya que si hemos de creer la descripción de Alain Croix, el aislamiento no es el rasgo distintivo de la región. Hay una importante red navegable que recorre su interior y un voluminoso conjunto de ferias y mercados por todo el territorio. Las zonas rurales son grandes exportadoras de ganado y de cereales, lo que unido a la pesca de altura genera una economía de mercado que se difunde por casi todas las zonas rurales: en 1667 hay en Bretaña 14 puertos con actividad comercial, de los cuales tres (Saint-Malo, Nantes y Morlaix) se destacan especialmente (Croix, 1981: t. I, 23-63).

En suma, la Bretaña moderna no es, como muchos piensan, el arquetipo de región incomunicada y montañosa: su economía altamente diversificada y mercantilizada favorece que la región se vea cruzada por vías de transporte que la ponen en contacto con el exterior. Y esa situación económica hace a la sociedad bretona mucho más permeable a las influencias exteriores de lo que su orografía y su hábitat disperso podrían indicar.

IX

En conclusión, el análisis comparado de diversos estudios sobre la aplicación de la Reforma católica en Francia y en España durante los siglos XVI y XVII permite deducir tres rasgos interrelacionados cuya presencia conjunta favoreció —o cuya ausencia impidió— la aplicación de la Reforma católica: un relieve llano o ligeramente ondulado, con vías de comunicación bastante transitadas; la predominancia de una red urbana y, por consiguiente, de un hábitat agrupado; una economía con un alto grado de mercantilización. Esos tres factores denotan la existencia de sociedades permeables a las influencias del exterior. Unidos, hicieron posible que fueran eficaces los instrumentos que los líderes de la Reforma católica tenían a su alcance para transmitir sus creencias y pautas de comportamiento, primero al clero y luego al conjunto de la sociedad y, si era necesario, «negociar» síntesis siempre favorables al modelo reformador. Pero en aquellas zonas montañosas y/o de hábitat disperso donde predominaba el aislamiento y la incomunicación, los esfuerzos de los reformadores (obispos, regulares, misioneros, «jerarquía intermedia», incluso una élite devota laica...) se estrellaron contra unos obstáculos que eran invencibles con los medios de que disponían, al menos hasta inicios del siglo XVIII. Las viejas tradiciones —y las solidaridades familiares y comunales en las que se sustentaban— eran más fuertes que una oferta religiosa que no encontraba un eco mínimamente significativo en el conjunto social.

Bibliografía citada

- ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.). (1989). *La religión popular*. Barcelona: Anthropos, 3 vols.
- BARREIRO MALLÓN, B. (1989). «Sínodos, visitas pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el Noroeste de la Península». En: ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.). (1989), p. 72-95.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2002a). «La diócesis de Santiago en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (2002 a), p. 177-352.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2002b). «La diócesis de Orense en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (2002 b), p. 471-505.
- BARREIRO MALLÓN, B.; REY CASTELAO, O. (2002). «La diócesis de Mondoñedo en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (ed.). (2002b), p. 255-335.
- BILINKOFF, J. (1989) *The Avila of Saint Teresa. Religious reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca-Londres: Cornell University Press. (Traducción española [1993]. Madrid: Ed. de Espiritualidad).

- BONZON, A. (1999). *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*. Paris: Éditions du Cerf.
- BOSSY, J. (1970). «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe», *Past and Present* 47 (mayo 1970), p. 51-70.
- BRAUDEL, F. (1976). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en época de Felipe II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.
- BRUNET, S. (2001). *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*, Aspet: Pyrègraph.
- CHATELLIER, L. (2003). «Renouveau de la pastorale et société après le concile de Trente», en *Religion et piété en Alsace et Lorraine (XVII^e-XVIII^e siècles)*, número especial de *Annales de l'Est*, p. 5-21 (originariamente publicado en italiano en PRODI, P.; REINHARD, W. [1996]. *Il concilio di Trento e il moderno*, Bolonia: il Mulino, p. 137-158).
- CHRISTIAN, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CONTRERAS, J. (1982). *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Madrid: Akal.
- CROIX, A. (1981). *La Bretagne aux 16^e et 17^e siècles. La vie, la mort, la foi*. Paris: Maloine.
- CRUZ, A. J.; PERRY, M. E. (1992). *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis-Oxford: University of Minnesota Press.
- DEDIEU, J.-P. (1979). «"Christianisation" en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1450-1650», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV, p. 261-294 (trad. al inglés en CRUZ y PERRY, 1992: 1-24).
- DELUMEAU, J. (1971). *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France. (Trad. española [1973] Barcelona: Labor).
- DELUMEAU, J. (dir.). (1979). *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse: Privat, 2 vols.
- DEREGNAUCOURT, G. (1991). *De Fénelon à la Révolution. Le clergé paroissial de l'Archevêché de Cambrai*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (1994). «Por una geografía del Patronazgo Real: teólogos y juristas en las presentaciones episcopales de Felipe II». En: MARTÍNEZ RUIZ, E.; SUÁREZ GRIMÓN, V. (eds.). *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria; p. 601-609.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (1999). *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du concile de Trente*, tesis doctoral. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 2 t.
- FERTÉ, J. (1962). *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-1695*. Paris: Vrin.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, M.-H.; FROESCHLÉ, M. (1986) *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*. Paris: CNRS.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, M.-H. (1994). *Espace et Sacré en Provence (xvi^e-xx^e siècle). Cultes, Images, Confréries*. Paris: Éditions du Cerf.
- GALINIER-PALLEROLA, J.-F. (1990). *La religion populaire en Andorre, xvi^e-xix^e siècles*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail - CNRS.
- GARCÍA ORO, J. (ed.). (2002a). *Historia de las diócesis españolas. Vol. 14: Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA ORO, J. (ed.). (2002b). *Historia de las diócesis españolas. Vol. 15: Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GOUJARD, Ph. (1996). *Un catholicisme bien tempéré. La vie religieuse dans les paroisses rurales de Normandie, 1680-1789*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- HAYDEN, J. M.; GREENSHIELDS, M. R. (2001). «Les Réformations catholiques en France: le témoignage des statuts synodaux», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 48-1, p. 5-29.

- HOFFMAN, Ph. T. (1984). *Church and Community in the Diocese of Lyon, 1500-1789*. New Haven: Yale University Press.
- KAMEN, H. (1998). *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- LE BRAS, G. (1955). «La pratique religieuse dans les villes et les campagnes», en *Études de sociologie religieuse*. París: Presses Universitaires de France: p. 470-481.
- LOTTIN, A. (1984). *Lille: Citadelle de la Contre-Réforme? (1598-1668)*. Dunkerque: Westhoek-Éditions.
- MARCOS MARTÍN, A. (1989). «Religión “predicada” y religión “vívuda”. Constituciones sinodales y visitas pastorales ¿un elemento de contraste?». En: ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.; BUXÓ, M. J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.). (1989), p. 46-56.
- MEGGED, A. (1996). *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early-Colonial Mexico*. Leiden: Brill.
- MINOIS, G. (1984). *Un échec de la Réforme catholique en Basse-Bretagne: le Trégor du XVI^e au XVIII^e siècle*, tesis de Estado, Rennes: Université de Rennes 2.
- MOLINIÉ-BERTRAND, Annie (1973). «Le clergé dans le Royaume de Castille à la fin du XVI^e siècle. Approche cartographique», *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, 51, p. 5-53.
- NALLE, S. T. (1992). *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore-Londres: The John Hopkins University Press.
- PARKER, G. (2001). «Éxito y fracaso durante el primer siglo de Reforma», en *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa moderna*. Madrid: Taurus, p. 221-250.
- PÉROUAS, L. (1964). *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et Pastorale*. París: Sevpen.
- POSKA, A. M. (1998). *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden: Brill.
- PROSPERI, A. (1982). «Otras Indias: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi». En: GARFAGNINI, G. (ed.). *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florencia, p. 205-234.
- PROVOST, G. (1998). *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*. París: Éditions du Cerf.
- REGUERA, I. (2001). «Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas: acomodación y resistencias». En: GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (ed.). *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (edades media y moderna)*. Bilbao: Universidad del País Vasco; p. 143-168.
- RESTIF, B. (2006). *La Révolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- REY CASTELAO, O. (1998). «La iglesia gallega en tiempos de Felipe II. La aplicación del concilio de Trento». En: MARTÍNEZ MILLÁN, J. *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica*. Madrid: Parteluz, t. 3, p. 341-364.
- REY CASTELAO, O. (2002a). «La diócesis de Tuy en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (ed.). (2002a), p. 571-665.
- REY CASTELAO, O. (2002b). «La diócesis de Lugo en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (ed.). (2002b), p. 95-167.
- SAUZET, R. (1975). *Les visites pastorales dans l'ancien diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVII^e siècle. Essai de sociologie religieuse*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- SAUZET, R. (1979). *Contre-Réforme et Réforme Catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*. París-Lovaina: Vander-Oyez-Nauwelaerts.

- SOULET, J.-F. (1974). *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVII^e siècle (Le diocèse de Tarbes de 1602 à 1716)*. Pau: Marrimpouey Jeune.
- STRAUSS, G. (1975). «Success and Failure in the German Reformation», *Past and Present* 67, mayo 1975, p. 30-63.
- STRAUSS, G. (1978). *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*. Baltimore: John Hopkins University.
- STRAUSS, G. (1988). «The Reformation and Its Public in an Age of Orthodoxy», PO-CHIA HSIA, R. *The German People and the Reformation*. Ithaca-Londres: Cornell University Press, p. 194-214.
- VENARD, M. (1993). *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon - XVI^èm^e siècle*. Paris: Éditions du Cerf.
- VOVELLE, M. (1973). *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Paris: Plon.