

LOS TRATADOS DE PERFECCIÓN SACERDOTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL DEL CLERO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII

ANTONIO IRIGOYEN LÓPEZ

Universidad de Murcia

RESUMEN: *La intención de este artículo es analizar una tratadística impresa que tenía como destinatario al clero secular: los tratados de perfección sacerdotal. Se va a comprobar que esta literatura, además de contribuir a elevar la formación del clero para desempeñar con dignidad su ministerio acorde con las directrices del Concilio de Trento, tenía también la finalidad de construir una identidad social para los clérigos seculares que les diferenciaría de los otros órdenes sociales. Esta diferenciación servía, en última instancia, para mantener su posición privilegiada y permitía que la clericalización de la sociedad propia del período contrarreformista se desarrollase con más fuerza.*

PALABRAS CLAVE: Clero secular. Sacerdote. Identidad. Perfección. Dignidad. Trento.

TREATIES ON PRIESTLY PERFECTION AND CONSTRUCTION OF SOCIAL INDENTIDY OF CLERGY IN SEVENTEENTH CENTURY SPAIN

ABSTRACT: *This article wants to analyze some printed plays that they were written for the secular clergy: on treaties priestly perfection. This literature was intending to increase the training of the clergy to perform with dignity his ministry, such and as the Council of Trent was wanting. Furthermore, these books were serving to build a social identity for the secular clergymen that would differentiate them of the others social orders. In last resort, this difference was serving so that the clergy maintained his privileged position and was permitting that the ecclesiastical control of the society was developed with more force.*

KEY WORDS: Secular clergy. Priest. Identity. Perfection. Dignity. Trent.

Este trabajo pretende incidir en el clero como receptor de un conjunto de obras impresas que no sólo perseguían la transmisión de unos contenidos específicos sino también proporcionar los elementos necesarios para la construcción

de una identidad social propia de los eclesiásticos, esto es, una identidad clerical. Si en la España del Antiguo Régimen el libro de temática religiosa fue el predominante¹, no es difícil imaginar que existió una enorme cantidad y variedad de libros que se destinaban al clero. Como bien señala Manuel Peña, la literatura religiosa —que no sólo se destinaba a los eclesiásticos— es un bosque tan inmenso e inabarcable que esta premisa ha condicionado el análisis temático de los libros de espiritualidad o teología. Para solucionar esta dificultad, este autor ha optado por clasificar la literatura religiosa en grandes apartados: Libros litúrgicos; Sermones y otros libros profesionales del clero; Teología y patrística; Biblias y Salterios; Catecismos o doctrinas cristianas; Artes de bien morir; Libros de espiritualidad, vidas de Cristo y de la Virgen; Vidas de santos; Libros de horas... Esta división le ha permitido distinguir entre textos religiosos «profesionales» o destinados exclusivamente a la mejor formación y preparación del clero —que corresponderían a los primeros apartados— y textos religiosos populares, aunque sin olvidar que las interferencias mutuas impiden establecer una dicotomía rígida². Como puede suponerse lo que aquí interesa son los libros «profesionales» del clero.

Pero aun acotando el terreno de esta forma, surgen dificultades porque la categoría sigue resultando muy amplia puesto que incluye desde breviarios, misales y sermonarios, hasta Sumas y Manuales de confesores, pasando por tratados sobre los sacramentos o escritos para la formación de sacerdotes. Va a ser dentro de este último apartado donde este trabajo se va a mover, toda vez que la historiografía se ha ocupado de forma preferente del estudio de los manuales de confesores³. En concreto, van a ser objeto de análisis los tratados de perfección sacerdotal⁴. Se trata de textos escritos en España por clérigos, para clérigos y sobre clérigos. Dado que se pretende comprobar cómo se hacía llegar el programa contrarreformista a los eclesiásticos, el marco temporal elegido ha sido el siglo XVII puesto que es a lo largo de esta centuria cuando se tiene que verificar la implantación de las doctrinas tridentinas.

¹ CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1985, págs. 49-62; GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, 1989, págs. 119-122.

² PEÑA DÍAZ, Manuel, *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid, 1997, págs. 335-395.

³ O'BANION, Patrick J., «A priest who appears god: manuals of confession and the construction of clerical identity in Early Modern Spain», en: JANSE, Wim y PITKIN, Barbara (eds.), *The formation of clerical and confessional identities in Early Modern Europe*, Leiden, 2006, págs. 333-348; MORGADO GARCÍA, Arturo, «Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII», *Cuadernos dieciochistas*, 5 (2004), págs. 123-145; MORGADO GARCÍA, Arturo, «Pecado y confesión en la España moderna. Los Manuales de confesores», *Trocadero*, 8-9 (1996-1997), págs. 119-148; DUFOUR, Gerard, *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid, 1996.

⁴ Esta categoría aparecía en una clasificación temática amplia de la literatura espiritual: MOLINER, J.M.C., *Historia de la literatura mística en España*, Burgos, 1961, citado en: PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la época del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, 2006, pág. 279.

No se persigue en este trabajo confrontar el ideal con la realidad; ni siquiera comparar los modelos propuestos con las prácticas cotidianas de los clérigos y medir los grados de cumplimiento y de desviación⁵. Tampoco de valorar el grado de difusión y consumo que estos libros pudieran tener entre el clero. Lo que se pretende indagar son las motivaciones del discurso, corroborar hasta qué punto esta literatura experta y especializada se convirtió en un instrumento más del que dispuso la Iglesia para conseguir la perpetuación de la sociedad estamental.

EN BUSCA DE UN SACERDOTE MEJOR

Como es bien sabido, una de las claves del programa reformista emprendido por la Iglesia católica tras el Concilio de Trento fue potenciar la relevancia que los eclesiásticos habrían de tener en sus comunidades. En este asunto, como en tantos otros, los decretos tridentinos son una reacción frente a las prácticas protestantes. En efecto, si se acepta que uno de los factores por los que la Reforma avanzó con mayor rapidez fue por la devaluación social del papel del clero⁶, entonces se puede comprobar la gran diferencia respecto a lo que sucedió en el ámbito católico, donde lo que se produjo fue una significativa revalorización del estamento eclesiástico. Es el espíritu de la Contrarreforma que contó, entre otros pilares, con una clericalización de la sociedad mediante la cual la Iglesia católica pretendió intervenir en todos los aspectos de la vida social. El instrumento para la consecución de este fin fue un clero que tendría que convertirse en una de las máximas autoridades morales de la comunidad con unas crecientes cuotas de influencia, intervención y dirección gracias a los formidables instrumentos que tenía a su alcance: el púlpito, el confesionario...⁷. Tuvo lugar, de este modo, un proceso de disciplinamiento social gracias a la ideolo-

⁵ Existe una abundante literatura sobre los comportamientos del clero. Tan sólo como una muestra se pueden citar: MORGADO GARCÍA, Arturo, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, 2000; MORGADO GARCÍA, Arturo, *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en Cádiz durante el siglo XVII*, Cádiz, 1997; CANDAU CHACÓN, María Luisa, *Los delitos y la penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, 1993; FONSECA MONTES, Josué, *El clero en Cantabria en la Edad Moderna*, Santander, 1996; DUBERT GARCÍA, Isidro, «Los comportamientos del clero urbano en Galicia: el ejemplo de Santiago de Compostela», *Compostellanum*, 31 (1986), págs. 443-455; DUBERT GARCÍA, Isidro, «La domesticación, la homogeneización y la asimilación de las conductas del clero gallego del Antiguo Régimen a la idealidad del modelo tridentino, 1600-1850», en: DONÉZAR, José Manuel y PÉREZ LEDESMA, Manuel (eds.), *Antiguo Régimen y Liberalismo. Homenaje a Miguel Artola, II: Economía y sociedad*, Madrid, 1995, págs. 477-495; COBOS RUIZ ADANA, Francisco, *El clero en el siglo XVII. Estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba*, Córdoba, 1976.

⁶ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis, «Religiosidad institucional y religiosidad popular», en: CORTES PEÑA (coord.), *Historia del cristianismo, III: el mundo moderno*, Madrid, 2006, pág. 437.

⁷ MORGADO, *Ser clérigo*, págs. 95-172.

gía y normas de conducta que el clero transmitía e imponía⁸. Como bien ha expresado Ruiz-Domènec, tras el Concilio de Trento, nadie fue capaz de imaginarse ya un mundo sin la presencia del cura en sus vidas⁹.

Por otro lado, una de las principales aspiraciones de los padres conciliares, fue la elevación del nivel intelectual y moral del clero¹⁰. De ahí que la historiografía haya acuñado el concepto de profesionalización —y, en otras ocasiones, el de sacerdotalización— para aludir a los esfuerzos emprendidos para definir claramente las aptitudes y competencias necesarias para que los sacerdotes pudieran desarrollar con éxito las funciones de su ministerio¹¹. Para lograr esta profesionalización había que diseñar unas instituciones educativas donde se formasen estos clérigos postridentinos; por esta razón, no puede extrañar la extraordinaria atención prestada a la cuestión de la creación de los seminarios conciliares, tal y como se disponía en el concilio tridentino¹². Ahora bien, conviene tener en cuenta la advertencia lanzada por Maurizio Sangalli acerca del

⁸ Un último buen estudio sobre la revisión del concepto de disciplinamiento social se puede hallar en: HSIA, Ronald Po-Chia, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscripts*, 25 (2007), págs. 25-43. Véase también: PALOMO, Federico, «*Disciplina christiana*. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), págs. 119-136; GRECO, Gaetano, «Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana del Cinquecento al Settecento», en: ROSA, Mario, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1997, págs. 74-86; GANOCZY, Alexandre, «Grandeza y miseria de la doctrina tridentina sobre los ministerios», *Concilium*, 80 (1972), págs. 514-526.

⁹ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, 2003, pág. 166.

¹⁰ La lista de estudios es inmensa. Por citar sólo algunos de los trabajos más recientes: CORTÉS PEÑA, Antonio (coord.), *Historia del cristianismo, III: el mundo moderno*, Madrid, 2006; O'MALLEY, John W., *Trent and all that. Renaming Catholicism in Early Modern Era*, Cambridge (Mass.), 2002; MULLET, M., *The Catholic Reformation*, London, 1999; BIRELEY, R., *The refashioning of Catholicism, 1450-1700*, Washington, 1999; HSIA, Ronald Po-Chia, *The world of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge (Mass.), 1998; O'MALLEY, John W. (ed.), *Catholicism in Early Modern History: A guide to research*, Saint Louis, 1998.

¹¹ TURCHINI, Angelo, «La nascita del sacerdozio come professione», en: PRODI, Paolo (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994, págs. 225-256; DE BOER, Wietse, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Turín, 2004; ROSA, Mario, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, 2006; SANGALLI, Maurizio, «La formación del clero católico en la Edad Moderna. De Roma, a Italia, a Europa», *Manuscripts*, 25 (2007), págs. 101-128. Asimismo, se pueden consultar los numerosos trabajos incluidos en las siguientes obras colectivas: SANGALLI, Maurizio (ed.), *Pastori, pope, preti, rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX)*, Roma, 2005; JANSE, Wim y PITKIN, Barbara (eds.), *The formation of clerical and confessional identities in Early Modern Europe*, Leiden, 2006.

¹² COMEFORD, Kathleen M., *Ordaining the Catholic Reformation. Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole 1575-1675*, Florencia, 2001; GUASCO, Maurilio, *La formazione del clero*, Milan, 2002; COMEFORD, Kathleen M., *Reforming Priests and Parishes. Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education*, Leiden-Boston, 2006.

peligro de detenerse en el ámbito profesionalizado del clero puesto que, además del conocimiento y dominio de las herramientas de su oficio, el sacerdote es, además, el hombre de lo sagrado y, por tanto, no se puede prescindir de considerar el ámbito teológico y espiritual¹³.

En cualquier caso, como es fácil colegir, ambos aspectos, clericalización de la sociedad y profesionalización del clero, son indisolubles; de hecho, el primero dependía del segundo, de ahí que sólo los mejores podían ser elegidos para ser clérigos. Así las cosas, en una época de turbulencias religiosas, las disposiciones tridentinas, tal y como señalara Jean Delumeau, dieron a los católicos lo que estaban demandando: un catecismo y unos pastores¹⁴; proporcionaron, por tanto, una doctrina y el personal que debía difundirla.

Por esta razón, desde el primer momento, se debatió cómo debía ser ese sacerdote, ese clero secular que debía constituirse en el guía espiritual de la comunidad. Y quedó claro que eran muchos los aspectos en que debía mejorar, tanto en su vida personal como en el ejercicio de su ministerio. A fin de cuentas, es algo que se estaba ya reclamando desde la Baja Edad Media, tal y como puede comprobarse en las constituciones sinodales redactadas en aquellos momentos. Ahora el Concilio de Trento lo que trataba de realizar era, ni más ni menos, una reforma integral y total del clero secular y de los clérigos: los cánones y los decretos de reforma señalaron con rotundidad los derroteros que habían de seguirse¹⁵. Pronto, por tanto, surgió la necesidad de fijar los caracteres que debería tener el eclesiástico tridentino¹⁶. Dado que el Concilio señaló a los obispos como los principales ejecutores de la reforma eclesiástica, éstos se lanzaron con decisión a cumplir esta misión. Junto a la erección de los seminarios diocesanos, otro de los primeros resultados visibles sería, en palabras de Ofelia Rey Castelao, la propagación de una auténtica fiebre sinodal que se encargó de difundir el modelo de sacerdote ideal por todo el mundo católico¹⁷. En

¹³ SANGALLI, «La formación del clero católico», pág. 105.

¹⁴ DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973, pág. 12.

¹⁵ DELUMEAU, *El catolicismo*, págs. 22-25.

¹⁶ Sobre estos modelos ideales de clérigos, véase: JEDIN, Hubert, «¿Ha creado el Concilio de Trento la imagen-modelo de sacerdote?», en: COPPENS, John (dir.), *Sacerdocio y celibato*, Madrid, 1982; HURTUBISE, Pierre, «Le prêtre tridentin: idéal et réalité», en: *Homo Religiosus: autour de Jean Delumeau*, París, 1997; FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, «Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI», en: MONTEIRO, Nuno, CARDIM, Pedro y DA CUNHA, Mafalda S. (coords.), *Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Lisboa, 2005; O'BANION, Patrick J., «A priest who appears god: manuals of confession and the construction of clerical identity in Early Modern Spain», en: JANSE y PITKIN (eds.), *The formation of clerical*, págs. 333-348; DE BOER, Wim, «Professionalization and clerical identity: notes on the early modern catholic priest», en: JANSE y PITKIN (eds.), *The formation of clerical*, págs. 369-378.

¹⁷ REY CASTELAO, Ofelia, «La Iglesia gallega en tiempos de Felipe II: la aplicación del Concilio de Trento», en: MARTÍNEZ MILLÁN, José (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, 1998, t. 3, págs. 341-364, la cita en pág. 350.

España, además, la reforma católica contó con el claro apoyo de la Monarquía, algo ya patente desde el reinado de Isabel y Fernando y que se acentuó con Felipe II¹⁸. Pero no era suficiente. Había que movilizar otros recursos. Así entraba en escena una literatura que se convirtió en otro mecanismo difusor del programa contrarreformista¹⁹.

Por consiguiente, para lograr la influencia social que la Iglesia perseguía, esto es, la clericalización de la sociedad —que era una de las principales consecuencias de la reforma católica— se debía contar con unos ministros bien conscientes de la importancia de su ministerio y de la función social que desempeñaban. Esto, precisamente, es lo que perseguían los tratados destinados al clero. Si la imprenta representó, desde la fijación del texto, la mejor herramienta que tuvo el poder establecido para consolidar de forma uniforme y duradera el saber que interesaba divulgar²⁰, es fácil comprender que, a pesar de algunas voces discordantes, las autoridades y escritores católicos, al igual que los reformadores protestantes —piénsese en Lutero o en Calvino—, vieran en ella un magnífico y eficaz instrumento de difusión²¹. ¿Difusión de qué? De doctrina, por supuesto. Pero no sólo de ella: también de ideas, incluso sentimientos y emociones²². Es evidente que el clero era uno de los pocos grupos con capacidad lectora; poseía unos de los más altos niveles de familiaridad con el escrito²³. De este modo, bien sea por su «superioridad cultural» que algunos autores pueden cuestionar, sobre todo para ciertos sectores eclesiásticos²⁴, bien por su especialización y su carácter de experto, es lógico que se convirtiera en el destinatario privilegiado, preferencial y exclusivo de numerosos escritos. Dado que el clero era el encargado del adoctrinamiento, debía recibir unos contenidos

¹⁸ RAWLINGS, Helen, *Church, religion and society in Early Modern Spain*, New York, 2002; CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, 2001; FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, 2000; GARCÍA ORO, José y PORTELA SILVA, María José, «Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la reforma tridentina», *Cuadernos de Historia Moderna*, 20 (1998), págs. 9-32; WRIGHT, Anthony D., *Catholicism and Spanish society under the Reign of Philip II 1555-1598, and Philip II 1598-1621*, Nueva York, 1991.

¹⁹ BOUZA, Fernando, «Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna», en: CORTÉS PEÑA (coord.), *Historia*, pág. 652-658.

²⁰ PRIETO BERNABÉ, José Manuel, «Recibida y admitida de todos... La lectura de la Historia en la sociedad madrileña del Siglo de Oro», *Hispania*, 221 (2005), pág. 880.

²¹ BOUZA, Fernando, «Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?», *Cuadernos de Historia Moderna*, 16 (1995), pág. 75-76.

²² ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, «Religiosidad moderna y cultura lectora en la España de los siglos XVI al XVIII», en: CORTÉS PEÑA, Antonio Luis y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1999, págs. 225-265, en especial págs. 228-246; ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, «El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación», *Chronica Nova*, 18 (1990), págs. 9-36.

²³ PEÑA, *El laberinto de los libros*, págs. 51-66.

²⁴ ÁLVAREZ SANTALÓ, «Religiosidad moderna», págs. 246.

que hiciesen posible esa labor que se le había encomendado. Por esta razón, Dominique Julia habla del inmenso esfuerzo pedagógico de la Contrarreforma para hacer de los miembros del clero unos hombres de estudio y de libros²⁵. Se generó, de esta forma, toda una tratadística que tenía como destinatario exclusivo al estamento eclesiástico.

Privilegio, desigualdad y dominación eran pilares básicos de la organización social del Antiguo Régimen. Por lógica, no podían estar ausentes —como de hecho no lo estaban— en una Iglesia católica que, en plena era de la confesionalización, aspiraba a la dirección de la sociedad. Bien lo ha señalado López-Guadalupe: el orden social establecido reforzaba los pilares de la institución eclesiástica y, viceversa, ésta justificaba un *statu quo* que comportaba la desigualdad de derechos; a fin de cuentas, la religión cristiana acaba mimetizando los pilares de la sociedad y defendiéndolos como los más idóneos e inalterables²⁶. Lo cual implicaba que el clero tenía que seguir situado en la cúspide del sistema social. Una de las formas de lograrlo era mediante la potenciación de su consagración religiosa, la cual, en última instancia, se traduciría en la acentuación de su carácter estamental y su papel director en la sociedad. La clericalización que trajo la reforma tridentina posibilitó y facilitó, sin lugar a dudas, el empeño. Lo que interesa destacar es que la Iglesia realizó este proceso explotando todas las posibilidades que tenía a su alcance: ya sea la sutil persuasión, ya la exhortación apasionada, cuando no, la brutal represión²⁷. Es decir, la negociación y el consenso, la emoción y el sentimiento, el miedo y la coacción: el adoctrinamiento, en definitiva. Y los ministros eclesiásticos debían ser conscientes de todos estos planteamientos pues ellos eran los ejecutores. Había, por tanto, que prepararlos.

LOS TRATADOS DE PERFECCIÓN SACERDOTAL

Un par de precisiones hay que realizar antes de iniciar el análisis en profundidad de estos impresos. En primer lugar, los tratados de perfección sacerdotal se complementaban con todo el arsenal de textos que eran necesarios para el buen eclesiástico de la Contrarreforma²⁸. Algunos de estos libros ya se han visto: Catecismos, Breviarios, Sermonarios, Manuales de confesores, Tratados de Teología Moral, etc. Junto a ellos, escritos sumamente específicos del ministerio

²⁵ JULIA, Dominique, «Lecturas y Contrarreforma», en: CAVALLLO, Guglielmo y CHARTIER, Roger (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, 1998, pág. 387.

²⁶ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, «Religiosidad institucional», págs. 416 y 426.

²⁷ CONTRERAS, Jaime, «Historia y teología: problemas de cultura religiosa», en: CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis y LARA RAMOS, Antonio (eds.), *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Granada, 2003, págs. 29-43; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, «Religiosidad institucional», págs. 426-447.

²⁸ JULIA, «Lecturas y Contrarreforma», págs. 386-391, la cita en la pág. 390.

sacerdotal y que tienen que ver con la administración de los sacramentos y otros aspectos de la misión pastoral. Por último, queda mencionar una serie de textos normativos que incluirían tanto las cartas pastorales de los obispos —recuérdese, los verdaderos agentes de la reforma católica— como las disposiciones sinodales y conciliares. En fin, la impresión de estos libros sirvió para uniformar los contenidos que los clérigos debían recibir, lo que garantizaba las directrices de formación sacerdotal y disciplinamiento social acorde a los dictados tridentinos²⁹.

En segundo lugar, y como una derivación directa de lo anterior, hay que indicar que estos escritos no tenían como finalidad principal la formación. Lo que se buscaba era, entre otras cosas, una reforma integral del clero. De ahí que estos textos cubrieran todas las cuestiones relacionadas con la vida y el oficio de los eclesiásticos: desde la construcción de una identidad clerical hasta la exposición de las virtudes que tienen que tener los clérigos y de los defectos de los que deben huir, pasando por cuestiones relativas al oficio pastoral. Sin ningún género de dudas, el mejor paradigma es la *Suma Moral de las excelencias del sacerdocio evangélico y obligaciones de los eclesiásticos*, de Jerónimo García, auténtica enciclopedia eclesiástica aparecida en 1634, en la que no se deja ni un aspecto sin tratar.

Aunque tratados sacerdotales existían desde la Baja Edad Media, es después del Concilio de Trento cuando se elaboran con mayor profusión como instrumentos para la reforma del clero, como herramientas de adoctrinamiento para los adoctrinadores. De ahí el auge de los Manuales de confesores. Este nuevo sentido lo inauguraría en 1566 la publicación del *Directorium curatorum* del dominico Pere Martir Coma, obispo de Elna, cuya versión en catalán aparece en 1568, y en castellano, en 1572. Los numerosos ejemplares que existían en las librerías catalanas a fines del siglo XVI junto a la desaparición de otros textos pretridentinos, como el *Baculus clericalis* de Bartolomé Cucala, que habían gozado de cierta aceptación hasta entonces serían testimonio, según Manuel Peña, del cambio de gustos³⁰.

Pronto, por tanto, comenzó la ofensiva contrarreformista en los textos destinados al clero. Lo cual es lógico porque en los años inmediatos a la finalización del Concilio de Trento se arbitraron numerosos medios de reforma. Ya se ha comentado la celebración de sínodos, a lo que habría que añadir el incremento de las visitas pastorales y la erección de los seminarios diocesanos. Pero, pasados los primeros efectos de unos momentos iniciales de cierto furor, la verdad es que las dificultades fueron muchas y los resultados, por ejemplo en el caso de los seminarios, fueron más bien modestos³¹. Quizás porque, como seña-

²⁹ BOUZA, «Leer para creer», pág. 654.

³⁰ PEÑA, *El laberinto*, pág. 353.

³¹ MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, «La formación del clero en los siglos XVII y XVIII», en: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España, IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1979, págs. 524-584; MARTÍN ABAD, Joaquín, «Los seminarios diocesanos: de Trento al Vaticano II», *Scripta Fulgentina*, 5-6 (1993), págs. 35-73; MORGADO

la Helen Rawlings, la Iglesia española tenía unos defectos estructurales y unos conflictos de jurisdicción tan graves que las medidas reformistas sólo obtuvieron un éxito parcial. Pese a todo, comenzó a ser patente que el clero empezaba a estar más preparado³². Pero parecía insuficiente, de ahí que las jerarquías eclesiásticas asumieran que la profesionalización y la mejora pastoral y apostólica del estado clerical en la época postridentina habrían de ser un cambio a largo plazo³³.

Mientras tanto, los tratados de perfección sacerdotal podían ser un buen remedio. El estudio de esta tratadística puede convertirse en un excelente medio para indagar los perfiles que se quería que tuviera el clero hispano. Interesa también conocer la difusión de esta literatura entre los clérigos, si bien este tema, tal y como ya se advirtió al principio, excede los límites de este trabajo. En cualquier caso, algo sobre el consumo de estos tratados de perfección eclesiástica puede intuirse a través del estudio de las reimpresiones y sucesivas ediciones que iban teniendo. No obstante, es necesario buscar otras vías. De ahí la necesidad de analizar, principalmente a través de los inventarios de bienes, la composición de las bibliotecas particulares con que contaban los eclesiásticos; terreno en el que, a pesar de algunos trabajos, queda mucho por hacer en lo que al ámbito eclesiástico se refiere³⁴. Del mismo modo, es sumamente fructífero el estudio de las bibliotecas de las instituciones eclesiásticas³⁵. O, en fin, otra vía de análisis para verificar la difusión y consumo de este tipo de textos entre los clérigos podría ser el examen de la circulación del libro como objeto de intercambio³⁶. Una buena muestra la puede proporcionar la circulación del ejemplar del *Retrato del verdadero sacerdote*, de fray Félix de Alamín, publicado en 1704, y conservado en la Biblioteca General de la Universidad de Murcia. Según está escrito en su interior, su primer propietario fue el presbítero Sebastián Mellado, cura de Santa Eulalia de la ciudad de Murcia, quien lo adquirió en 1708 y aunque el precio está tachado parece ser que le costó 12 reales. Ocho años después, en 1716, pasa a ser propiedad del cura de la parroquia de

GARCÍA, Arturo, «El estamento eclesiástico en la Europa moderna», en: CORTÉS PEÑA (coord.), *Historia*, págs. 471-472.

³² DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Las clases privilegiadas del Antiguo Régimen*, Madrid, 1989, pág. 389.

³³ RAWLINGS, *Church, Religion and Society*, 76-77.

³⁴ DADSON, T.J., *Libros, lectores y lecturas*, Madrid, 1998, págs. 215-240 y 409-417; PEÑA DÍAZ, Manuel, *El laberinto*, págs. 51-66 y 335-354; PEÑA DÍAZ, Manuel, «Elites y cultura escrita en la Barcelona del Quinientos», *Manuscrits*, 14 (1996), págs. 213-230; BURGOS RINCÓN, Javier, «Los libros privados del clero. La cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII», *Manuscrits* (Barcelona), 14 (1996), págs. 231-258; PEÑA DÍAZ, Manuel, «El entorno de la lectura en Barcelona en el siglo XVI», *Historia social*, 22 (1995), págs. 3-18.

³⁵ LÉRTORA MENDOZA, Celina A., «El cambio de perfiles pastorales a través de las bibliotecas religiosas», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14 (2005), págs. 365-378; ARIAS SAAVEDRA, Inmaculada, «Lecturas de los superiores jesuitas de Granada en el siglo XVIII», en: CORTÉS PEÑA, Antonio Luis y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1999, págs. 267-288.

³⁶ PEÑA DÍAZ, *El laberinto*, pág. 62.

San Lorenzo, Alfonso Rodríguez Díaz, quien se lo compró al anterior propietario por el mismo precio: 12 reales. Al año siguiente, el libro está en manos del racionero Jerónimo Meseguer Ceballos, quien se lo cambió a Alfonso Rodríguez por un ejemplar de *Academias Morales*. Por último, ya sin fecha, queda constancia que el libro queda para uso de la biblioteca de los padres capuchinos de Murcia. Es cierto que se trata de sólo un ejemplo pero muestra bien los diferentes estadios por los que podía atravesar la circulación del libro entre el clero. El libro podía considerarse que es un objeto con escaso valor mercantil, que mantiene su precio en una venta entre particulares; que luego será cambiado y, al final, donado. Pues parece que lo que de verdad importaba era su valor de uso, su utilidad, por lo que respondería a la finalidad para la que se escribió: ayudar a los clérigos en su ministerio.

Con todo, hay que hacer constar que los contenidos de este tipo de obras van a insistir en los aspectos espirituales del clérigo más que en los profesionales. Lo cual es lógico si se tiene en cuenta, como muy bien ha indicado Maurizio Sangalli, que la figura sacerdotal tridentina era la del hombre del sacrificio y del culto eucarístico, por lo que interesaba más que recibiera una sólida preparación espiritual más que una formación intelectual³⁷. Así las cosas, en las postrimerías del siglo, en concreto en 1598, se publica en Granada la obra del dominico Pedro de Santa María y Ulloa, *Manual de sacerdotes, y espejo del Christiano*. Se trata de un texto que incide en la significación que tiene la misa para los cristianos y en el que se remarca la elevada función que tiene el oficio clerical.

Este afán divulgativo explicaría que en los inicios del siglo XVII aparecieran obras que habrían de señalar la senda que debía seguir la tratadística de perfección sacerdotal. Pero es la primera de ellas que se imprime la que habría de convertirse en el texto modelo por excelencia: *Instrucción de sacerdotes en que se les da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal y para exercitarle deuidamente*, del cartujo Antonio de Molina, publicada en Burgos en el año 1608. Desde entonces, esta obra conocerá 35 ediciones completas en castellano y seis incompletas; además habrá traducciones al francés (34 ediciones), italiano (24 ediciones), latín, catalán, portugués e inglés³⁸.

Apenas tres años después, el fraile franciscano Baltasar Pacheco publica el *Espejo de sacerdotes y de todos los ministros de la hierarchia eclesiastica*, mientras que será en 1615 cuando se edite en Sevilla la primera parte de la obra de Juan Sebastián de la Parra, *Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal*, cuya segunda parte ve la luz en 1620. En Madrid, en 1630, se edita *Instrucción de eclesiasticos*, de Martín de la Vera. Ya en el segundo tercio del siglo, a la obra ya citada de Jerónimo García, se añade *El buen pastor: espejo de curas y sacerdotes*, obra de Cristóbal Lozano, publicada en Tortosa en 1641.

³⁷ SANGALLI, «La formación del clero», pág. 109.

³⁸ ANDRÉS, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994, pág. 174.

Hay que esperar ya al último cuarto del siglo para volver a encontrar un nuevo brote de textos de perfección sacerdotal. De este modo, en Burgos en 1679 el jesuita Miguel de Avendaño Eztenaga publica *Perfección del eclesiástico propuesta en quatro obligaciones del sacerdote y cura de almas*. Cinco años después en Barcelona se imprime *Crisol de sacerdotes*, obra de José Pérez de Sacastilla. En 1693, en Zaragoza se editan dos libros: *Norte de sacerdotes*, de Bernabé Cazcarra, y *Manuale sacerdotum*, de fray Antonio Arbiol. Y, en fin, el auge continúa en los primeros años del siglo XVIII: si en 1704 aparece en Madrid el tratado del fraile capuchino Félix de Alamín titulado *Retrato del verdadero sacerdote y manual de sus obligaciones*, al año siguiente Pedro Enjuanes publicará en Zaragoza *Manual de sacerdotes*.

Este catálogo, al que habría que añadir textos de autores extranjeros que circulaban por España, demuestra una presencia, más o menos continua, de los tratados de perfección sacerdotal, ya sean nuevos, ya reeditados y podría interpretarse como un testimonio del adoctrinamiento y formación del clero a través de los libros impresos.

Todo esto se puede comprobar bien si se analizan las motivaciones aducidas por los autores para publicar sus tratados. Quizás una primera forma de hacerlo sea el análisis de los títulos, cuyas posibilidades han quedado puestas de manifiesto por diversos autores³⁹. Lo primero que hay que destacar es que el paralelismo que existe con los títulos utilizados por la literatura espiritual renacentista es incuestionable⁴⁰; lo que puede servir, lógicamente, para establecer los lazos de unión entre estos dos géneros. Sólo por el título queda ya de manifiesto la clara intención ejemplarizante de la mayoría de los tratados.

Si hay un término que gozó de gran predicamento entre los autores de obras de todo tipo es el de *espejo*; tanto que incluso se puede hablar de una «literatura de *Speculum*», muy cultivada durante el Renacimiento y el Barroco si bien con fundamentos medievales, sobre todo en lo que se refiere a los llamados «Espejos de Príncipes»⁴¹ o en obras escritas por San Agustín o San Buenaventura⁴². Evidentemente, también tuvo su reflejo en los tratados devoto-religiosos del siglo XVI; por ejemplo, en obras como *Espejo del pecador y tesoro del alma*, de fray Juan de Dueñas (Valladolid, 1553) o *Espejo de la vida humana*, de Bernardo Pérez de Chinchón (Martínmuñoz, 1570)⁴³. La atracción por este objeto radica en la posibilidad que ofrece para jugar con la realidad. El espejo

³⁹ RODRÍGUEZ CACHO, Lina, «Tesoro de frailes y tesoros de laicos: notas para una tipología de los títulos», en: *Actas del IV Congreso Internacional de la AISO (Asociación Internacional del Siglo de Oro)*, Alcalá de Henares, 1998, tomo I, págs. 1349-1350; SIMÓN DÍAZ, José, *El libro español antiguo*, Madrid, 2000, págs. 81-114.

⁴⁰ PÉREZ GARCÍA, *La imprenta*, pág. 99.

⁴¹ RUCQUOI, Adeline y BIZZARRI, Hugo O., «Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de Historia de España*, 79 (2005), págs. 7-30.

⁴² PACHECO, *Espejo*, Prólogo.

⁴³ SIMÓN DÍAZ, José, *Impresos del siglo XVI: Religión*, Madrid, 1964.

permite ver lo que uno no podría ver sin él: el mismo observador, el cual, además, puede aparecer modificado, adornado física o moralmente. Pero además permite verse a uno mismo y a otros (piénsese en el espejo de las Meninas): es decir, el contexto. Al verse en contexto —en el espejo— el observador se observa incluso observando directamente o interactuando directamente con su entorno. Uno puede distanciarse así de tal contacto directo. Observar la observación aporta más campo de visión, y si se observa cómo se observó o interactuó en el pasado, esa observación se convierte en «prudencia» porque así puede prepararse mejor el futuro⁴⁴. En este punto conviene recordar que era precisamente la *verecundia*, la moderación, el ideal de comportamiento individual que preconizaba el disciplinamiento contrarreformista⁴⁵.

Todo esto lo explica Pacheco en el prólogo de su obra, *Espejo de sacerdotes*. Comienza señalando que San Isidoro en sus *Etimologías* hace derivar el nombre latino de *Splendor*, «que significa resplandor, por el que del resulta, o porque mirándose en el las mugeres, consideran sus rostros, y añaden lo que veen faltarle de ornamento». Más adelante refiere que Sócrates lo utilizó como metáfora para hablar de la reforma de las costumbres, mientras que Séneca «afirma averse hallado los espejos, para que el hombre se conociese». Al final, concluye que ha titulado su libro como *Espejo* teniendo muy en cuenta su origen etimológico pero también como reflejo de una realidad que no siempre tiene que ser buena pero que, en cualquier caso, siempre enseña:

«Pues considerando yo, que en este libro trato muy de fundamento de la soberana excelencia que tiene la dignidad sacerdotal, y de la celestial hermosura de su tan endiosado oficio, pareciome ponerle nombre de Espejo, en que pueda resplandecer, ya que no del todo, a lo menos en parte. Y porque mirándose a un espejo, viendo la hermosura del rostro, se ve juntamente qualquier deformidad que tenga, por minima que sea, conviene a este libro el nombre de Espejo, porque los que se mirasen a el, veran en el hermosura, y fealdad: esto es, la hermosa dignidad de los sacerdotes, y la fea indignidad de los que viven como sacerdotes. El espejo representa la figura del que a el se mira, conforme a la que tiene el mismo espejo»⁴⁶.

Muy relacionado con el espejo se halla el *Crisol*. Su autor, Pérez de Sacastilla, también justifica su elección, en términos muy parecidos a los vistos hasta ahora, aunque con mayor carga metafórica:

«Crisol de sacerdotes intitulo al libro; porque como en el crisol se purifica el oro, y se ve quanto tenia de escoria, asi tambien con la doctrina de este libro po-

⁴⁴ RODRÍGUEZ DE RIVERA, J., «Paradoja», en: www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/ (22-10-2008).

⁴⁵ CONTRERAS, «Historia y teología», págs. 33-36.

⁴⁶ PACHECO, *Espejo*, Prólogo.

dra ver cada uno cuan puro debe ser el oro de la caridad del sacerdote; y quanto de escoria el suyo, sin vocacion; para que conocido, procure acrisolarse con los medios que aquí se le daran, o con otros que parecieren mas eficaces»⁴⁷.

En fin, el afán de mejora de las actitudes que persigue este tipo de obras queda de manifiesto cuando Cazcarrá declara que su intención ha sido «que este *Norte* vaya muy rico, para que así pueda enriquecer a las almas que pretende ganar para Dios»⁴⁸. No esconde, por tanto, el carácter dirigista: hacia el norte, ése es el camino.

Por otro lado, los títulos más categóricos, los que parecen requerir un esfuerzo mayor son los que giran alrededor del concepto de perfección y al que, inmediatamente, se vincula el término de obligación.

La invitación va dejando paso, lentamente, a la exigencia. Esto lo expresa de forma clara fray Félix Alamín:

«Ofrece mi afecto este libro, cuyo titulo es: *Retrato del verdadero, y perfecto sacerdote*, para que en el vean los defectos que han de huir, y la perfecciones que en su alma se han de estampar. Un Pintor para salir diestro en su arte, como le faltan los originales, en su lugar usa de los retratos mas perfectos que halla, y de allí toma modelo para perficionar su pintura. Por esso a este libro, que trata de las excelencias, y obligaciones tan soberanas del estado sacerdotal, me parecio darle el titulo de *Retrato*, en que mirando su grande hermosura, y viendo cada uno en si algunas fealdades, las borre, y pinte en su alma las perfecciones aquí propuestas, procurando quanto mas pudiere, assemjarse a este *Retrato*, sacado de los mejores originales de los exemplos, y doctrinas, que nos han dexado los santos»⁴⁹.

En conclusión, el análisis de los títulos revela que se trata de una serie obras que incluyen propuestas moralizantes pero que, sobre todo, revelan una invitación que termina por convertirse en una imposición. De ahí que el fundamental componente didáctico y divulgativo encierre una indudable voluntad formativa y regeneradora. No se busca sugerir; los textos intentan mover a la acción, se persigue que se alcance el modelo ideal. En última instancia se descubre una imperativa finalidad de pedagogía normativa.

Todo esto queda bien expuesto en las intenciones que han seguido los autores a la hora de redactar sus textos. Sus receptores, como queda dicho siempre son los eclesiásticos. Así, Pérez de Sacastilla escribe:

«deteniendome solamente en lo que es especial para los sacerdotes. Porque he procurado que el libro sea breve, sin faltar a lo mas substancial; y comprensivo, huyendo en quanto he sabido, de la obscuridad y confusion, para que aproveche a todos por la materia; y a ninguno canse por la prolijidad. Entre tanto como se

⁴⁷ PÉREZ DE SACASTILLA, *Crisol*, Prólogo.

⁴⁸ CAZCARRA, *Norte*, pág. 4.

⁴⁹ ALAMÍN, *Retrato*, Prólogo al lector.

podiera decir entre los asuntos de lo mucho que sobre ellos hay escrito, he elegido, no lo que me ha parecido mas curioso, sino lo que he juzgado mas eficaz; porque no es el intento deleitar, sino aprovechar; y por esto no escuso lugares muy triviales, porque de sí los he juzgado proporcionados para mover la voluntad: que no calienta menos el sol, porque sale todos los días»⁵⁰.

Por consiguiente, varios son los criterios que esta tratadística impone. Mas, por encima de todo, uno: «dandolo a la estampa por el provecho que podria resultar en los sacerdotes, y demas eclesiásticos»⁵¹. Esto es, que los lectores eclesiásticos puedan mejorar en el desempeño de su labor. Para ello primero es necesario que la conozcan, luego que la valoren y, al final, que la ejerzan correctamente: «La leccion deste libro espero sea de grande importancia para el bien publico; lo primero del estado eclesiastico, que está tan despreciado por no ser conocido»⁵². Es literatura pedagógica, con una indudable finalidad formativa, es cierto. He aquí, por tanto, el gran caballo de batalla de la Iglesia posttridentina. Como ya se ha indicado, se puede considerar que esta tratadística sacerdotal sería un complemento para la formación que se daba en los seminarios⁵³; incluso se puede aventurar que vendría a tapar el hueco que los seminarios no habían sido capaces de cubrir. Por esta razón, no se perseguían las florituras literarias, ni se pretendía hacer ejercicios de teología. Simplemente se trataba de ofrecer instrumentos útiles a los clérigos:

«De manera, que quando el autor que ahora escribe, no hiziera mas de escoger las sentencias de los santos, que tratan de esta materia, y juntarlas en un tratado, huviera hecho mucho servicio a la Iglesia, y mucho provecho a los sacerdotes: pues les daba junto en un tratado, para que lo pudiesen leer a muy poca cosa, lo que con mucho trabajo, y diligencia, avian de andar buscando, esparcido por muchas partes»⁵⁴.

Se prima la facilidad. Y como se sabía que gran parte del clero tenía una preparación deficiente, había que acomodar los tratados a su nivel. Por eso, la sencillez, la claridad; por eso, el empleo del castellano:

«He escrito este libro en el Idioma Castellano; se comprueba con la experiencia continua, en que vemos a muchissimos sacerdotes tan opuestos a los libros latinos, que por maravilla toman uno en la mano. Luego si la lengua propia es tan amable a muchos, viendo a este en la suya propia, sera mas facil que se aficionen a su leccion. Lo 2º porque aunque se refieren algunos vicios de los eclesiasticos, y castigos de Dios, executados en ellos, reparo, que los Autores no han hechos repa-

⁵⁰ PÉREZ DE SACASTILLA, *Crisol*, pág. XVI.

⁵¹ GARCÍA, *Suma moral*, Prólogo al lector.

⁵² ALAMÍN, *Retrato*, Prólogo al lector.

⁵³ JULIA, «Lecturas y Contrarreforma», págs. 389-391.

⁵⁴ MOLINA, *Instrucción*, Prólogo.

ro en escribirlos en el Idioma vulgar [...]; y de ellos se ha seguido grande fruto en los sacerdotes»⁵⁵.

Importa el contenido, el mensaje, faltaría más; pero interesa mucho más la difusión. Esto lo entiende claramente fray Jerónimo García:

«Bien se que si salieran estos tratados en lengua latina, tuvieran mas autoridad, no se si empero fueran de tanto provecho [...]. Todo quanto yo digo en estos tratados viene a ser una regla para los sacerdotes, y demas eclesiasticos inferiores y assi muy bien es que esten en lengua materna, para que la entiendan todos, que es fuerte caso aya de perder un libro, por muy inteligible, y claro, no todos los eclesiasticos pueden tomarse a braço partido con una columna de Suarez o Vazquez, y quando demos que la entiendan no todos tienen dineros para libros de tanto coste; ni todos gustan de tan largos discursos»⁵⁶.

Sin embargo, el que se escriba en castellano, no impide que se preconice un latín en franco decaimiento, no ya sólo de su uso, sino sobre todo, de su comprensión, fruto del descrédito creciente que venían padeciendo los gramáticos desde finales del siglo XVI⁵⁷. Pese a todo, el latín seguirá presente, y en ocasiones ocupando un lugar preeminente, en todos estos tratados de perfección sacerdotal. Es lo que explica que en una fecha tan avanzada como es 1693, Arbiol publique su tratado de perfección sacerdotal en latín. A fin de cuentas, sigue considerándose la lengua de la elegancia y de la sabiduría, de la autoridad en suma:

«Podría repararse, en que siendo el libro de romance, lleve inxertas tantas, y tan grandes clausulas de Latín, que hazen la lectura menos gustosa, y no tan general para todos; la razon de esto es: porque como ya he dicho, mi principal intento ha sido, que toda esta doctrina sea de los santos, y que yo solo sirva de averla escogido, y juntado, y declarado: y aviendose de poner su doctrina, tiene incomparablemente mayor elegancia, y mucha mas fuerça, y autoridad, para los intentos que se pretenden puesta en sus propias, y formales palabras, que traducida en otras, por muy elegantes que sean»⁵⁸.

Por otra parte, todos los clérigos deberían conocer bien el latín. Pero había que ser realistas y los autores sabían que algunos (más bien, muchos), carecían de los fundamentos básicos. Suárez de Figueroa en su obra *El pasajero*, de 1615, se escandalizaba de que «se hallen casi infinitos sacerdotes, no sólo ignorantes en Gramática, si no sobremanera torpes en leer y pronunciar la latinidad»⁵⁹. A fin de cuentas, los conocimientos latinos que se exigían para acceder al estado

⁵⁵ ALAMÍN, *Retrato*, Prólogo al lector.

⁵⁶ GARCÍA, *Suma moral*, Prólogo al lector.

⁵⁷ GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, 1997, págs. 281-286.

⁵⁸ MOLINA, *Instrucción*, Prólogo al lector.

⁵⁹ Citado en DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Las clases*, pág. 270.

clerical eran, cuando menos, rudimentarios, lo que explica el poco conocimiento de gran parte del clero⁶⁰. Al final, en esta traducción se adoptó la solución salomónica: texto castellano y citas en latín:

«Y si algunos lo leyeren, que totalmente no entiendan latín, aunque carecieran de mucha parte del gusto, y fruto de la lectura, con todo eso podran sacar mucho provecho della. Especialmente, que en las mas partes estan declaradas las autoridades, antes, o despues, o a los menos la substancia dellas: y en las demas podran entender, que los mismo que se dize en romance, esso mismo se confirma en latín, con la autoridad, y palabras de los santos»⁶¹.

Instruir, enseñar; mas también hacer reflexionar, que sea el lector el que extraiga sus propias conclusiones y que juzgue cómo está llevando su vida, cómo está ejerciendo su oficio. Pero también, y sobre todo, que comprenda y asuma lo que supone su ministerio.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CLERICAL POR AFIRMACIÓN. LA DIGNIDAD SACERDOTAL

Como bien señala Peter Burke, la actual Historia Cultural está prestando gran atención a conceptos tales como proceso, construcción, identidad, etc.⁶². Asuntos en los que la interdisciplinariedad es requisito obligatorio puesto que es necesario acudir tanto a la antropología como a la sociología e incluso a la lingüística y a la psicología social. De este modo, se lleva asistiendo en los últimos tiempos a la proliferación de trabajos que giran en torno a la construcción de la identidad y a este respecto son los relativos al género los que más se están prodigando, si bien gozaban ya de una cierta tradición. Junto a ellos, comienzan a ser frecuentes los trabajos sobre la identidad cultural, de raza o de edad. Por todo ello no puede extrañar que el concepto de identidad también haya llamado la atención a la Historia Política⁶³. Es fácil advertir que se trata de un concepto complejo⁶⁴. Tiene tantos significados, algunos de ellos contradictorios, que ya hay autores que incluso han pedido que se abandone su uso, mientras que otros se contentan con advertir de los riesgos que implica⁶⁵. En

⁶⁰ CANDAU CHACÓN, María Luisa, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*, Sevilla, 1993, págs. 297-303.

⁶¹ MOLINA, *Instrucción*, Prólogo al lector.

⁶² BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, 2005, págs. 103-114.

⁶³ CARZOLIO, María Inés, «En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII», *Hispania*, 211 (2002), págs. 637-692.

⁶⁴ Sobre este asunto puede verse: RICOEUR, Paul, *Sobre sí mismo como otro*, Madrid, 2001; LACAPRA, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, 2006.

⁶⁵ BRUBAKER, R. y COOPER, F., «Beyond Identity», *Theory and Society*, 29 (2000), págs. 1-47; ACTON, Edgard, «La biografía y el estudio de la identidad», en: DAVIS, J.C. y BURDIEL, Isabel

cualquier caso, conviene recordar que la identidad es una construcción cultural, por lo que no es, de ningún modo, universal y, por lo mismo, sus contenidos han sido sometidos a las variaciones propias del devenir histórico⁶⁶.

Por otro lado, la identidad se debate entre la especificidad personal y la semejanza con los demás, entre la identificación y la diferenciación, tal y como se recoge en el Diccionario de la Real Academia, ya que si en la segunda definición se dice que la identidad es el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás, en la tercera se señala que es la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás⁶⁷. Por tanto, la identidad no sólo se refiere a la singularidad de la persona, sino también a la relación con el grupo y la comunidad. De ahí que haya que hablar de identidad social como complemento de la identidad personal y remitirse a las experiencias dentro de los vínculos y redes sociales⁶⁸. De este modo se ha definido la identidad social como la conciencia que tienen las personas de pertenecer a un grupo o categoría social, unido a la valoración que dicha pertenencia despierta en los demás; por eso, no puede entenderse al margen de las interacciones entre las personas a lo largo del tiempo en un contexto cultural determinado pues es fruto directamente de ellas⁶⁹. En conclusión, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida⁷⁰.

Si ha quedado claro que la identidad es un concepto cultural y, en consecuencia, variable según el contexto histórico, lo mismo cabe decir del concepto de individuo⁷¹. De ahí que interese estudiar la identidad social y las tensiones que surgían entre dos impulsos contradictorios: la identidad entendida como la individualidad única de una persona y la identidad como un denominador común que sitúa a una persona dentro de un grupo⁷². O lo que es lo mismo, la

(eds.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*, Valencia, 2005, págs. 177-197, en especial, págs. 181-185.

⁶⁶ WAHRMAN, Dror, *The making of the modern self. Identity and Culture in Eighteenth Century England*, New Haven, 2006, pág. XII.

⁶⁷ *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, Madrid, 2006, en <http://buscon.rae.es/draeI/html/cabecera.htm> (15-10-2008).

⁶⁸ Un repaso a las últimas aportaciones conceptuales se puede encontrar en: BURKE, P.J. (ed.), *Contemporary Social Psychological Theories*, Stanford, 2006.

⁶⁹ ÍÑIGUEZ, Luis, «Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual», en: CRESPO, E. (ed.), *La constitución social de la subjetividad*, Madrid, 2001, págs. 209-225, en especial, págs. 209-214. Véanse también: TAJFEL, H., *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, 1984; GERGEN, K., *Realidades y relaciones*, Barcelona, 1996.

⁷⁰ GIMÉNEZ, G., «Modernización, cultura e identidad social», *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 2 (1995), pág. 42.

⁷¹ CASEY, James, «Quebrar el espejo: el yo y la Contrarreforma», en: DAVIS y BURDIEL (eds.), *El otro*, págs. 116-117; ELIAS, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, 2000, pág. 182.

⁷² BYNUM, C.W., *Metamorphosis and Identity*, New York, 2001, págs. 163-166, citado en: WAHRMAN, *The making*, pág. XII.

identidad personal frente, o junto a, la identidad social. Y esta conflictividad quedaba muy patente en unos individuos: los eclesiásticos; y en un grupo social muy concreto: el clero. Unos clérigos que debían responder —y ser receptores y difusores a la vez— del proceso de implantación del programa contrarreformista que surgió del Concilio de Trento. Había que profesionalizar al clero, pero también ofrecerle unos rasgos propios diferenciadores. Para lo cual era preciso construir, delimitar y dejar bien cerrada la especial condición clerical; pues una vez asumida ésta, las pautas de conducta y comportamiento también se convertirían en signos de diferenciación. La dignidad va a ser la llave. La alteza por y del oficio sacerdotal deviene en la dignidad del ministro que, de este modo, se distingue de los demás.

En efecto, la dignidad es uno de los conceptos fundamentales de toda la tratadística sacerdotal. No hay un solo escrito que no se refiera a esta cualidad que va a ser la que, al fin y al cabo, sirva para diferenciar al clérigo del resto de la sociedad. En las obras de principios del siglo XVII —Pacheco o Molina— se establece el tratamiento que se va a dar en todas la tratadística sacerdotal posterior. En efecto, se comienza con un recorrido histórico sobre el sacerdocio y se reconocen los tres estadios de la historia de la humanidad: ley natural, ley antigua y ley nueva. Después se compara el sacerdocio con otras dignidades y al final se concluye en la superioridad sacerdotal. Con matices, éste va a ser el esquema dominante. Cada autor incidirá en un punto o en otro, pero básicamente se utilizarán las mismas citas, ya sean de la Biblia, ya de autoridades de la Iglesia. En el discurso contrarreformista, la preeminencia sacerdotal ocupa un lugar central, dominante ya que en ella está el origen de la superioridad social. En este punto, interesa constatar cómo Pacheco señala el doble poder del clero:

«La primera potestad destas se llama de orden: y la segunda que mana desta, pertenece a jurisdiccion: y son dos actos, uno principal cerca del cuerpo verdadero de Christo, y otro secundario cerca del cuerpo místico, y este segundo depende del primero»⁷³.

Dos potestades, por tanto, que dan dos aspectos identificativos distintos: una que es intrínseca, que el sacerdote recibe de la gracia de Dios por el sacramento del orden, y la segunda, que le otorga la facultad para consagrar y la capacidad de perdonar los pecados. Es por esta participación de la divinidad, por los poderes que ha recibido, la vía por la que el sacerdote afirma su distinción social:

«Siendo pues de tanto precio el cuerpo verdadero de Christo y el cuerpo místico del mismo, sobre ambos cuerpos dio autoridad y potestad a los sacerdotes. O que autoridad tan autorizada! que potestad tan encumbrada! que dignidad tan

⁷³ PACHECO, *Espejo*, fol. 29r.4.

endiosada! y que sacerdocio tan excelente, pues tal poder recibio de Dios! Quando llego jamas, ni pudo llegar el poder de todos los sacerdotes juntos de la ley natural, ni de la ley de Moisen, a tener el poder que tiene un sacerdote de la ley de gracia!»⁷⁴.

Lógicamente esta condición que le separa de los demás, que le diferencia, que ya de por sí le coloca un peldaño por encima del resto de los humanos, es la que le permite intervenir directamente en la vida de sus semejantes (el cuerpo místico), es la que le otorga jurisdicción espiritual. El sacerdote es un hombre diferente y diferenciado, es superior:

«Que el sacerdote es ya sacado del numero de los hombres, y levantado del comun estado de los demas, para otro estado mas alto, que de hombre. Pues la dignidad de su oficio es tan alta, que excede la condicion, y limites de la naturaleza humana»⁷⁵.

El lector, el clérigo para quien se escribe esta tratadística, no puede menos que convencerse de la altura de su condición. En principio, la dignidad no va a ser un atributo que el clérigo se gane. Por el contrario, le va a venir impuesta desde fuera, directamente desde Dios, es de origen divino, no humano:

«Midamos solamente los dones gratuitos, que el teologo llama gratis dados, y se hallara por constante, que todos aquellos con que la liberalidad, y magnificencia divina enriquezio al Angel, no llega, ni de mil leguas a la dignidad, y autoridad sacerdotal»⁷⁶.

Lo primordial, por tanto, es transmitir los fundamentos de la dignidad sacerdotal, llenarla de contenido. En primer lugar, hay que señalar que en todo tiempo y en todo lugar, los sacerdotes han sido unos privilegiados y siempre se les ha tenido en gran veneración⁷⁷. En el Antiguo Testamento la institución del propio sacerdocio fue un mandato divino directo. Remontarse en el tiempo para encontrar unos orígenes es una práctica muy característica del Antiguo Régimen, cuya sociedad había hecho del linaje uno de sus fundamentos ordenadores⁷⁸. El linaje implica el pasado: la antigüedad se convierte en un incentivo; lo remoto, en un mérito. Mas linaje es igual a pervivencia y por esta razón, también mira al futuro. De ahí que el ideal de perpetuación fuera un valor cultural que impregnaba todas las acciones, como bien indica Francisco Chacón⁷⁹.

⁷⁴ PACHECO, *Espejo*, fol. 30r.

⁷⁵ MOLINA, *Instrucción*, págs. 25-26.

⁷⁶ AVENDAÑO, *Perfeccion*, pág. 17.

⁷⁷ MOLINA, *Instrucción*, p. 2.

⁷⁸ HERNÁNDEZ FRANCO, Juan y PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio, «Parentesco, linaje y mayorazgo en una ciudad mediterránea: Murcia (siglos XV-XVIII)», *Hispania*, 198 (1998), págs. 157-183.

⁷⁹ CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco, «Hacia una nueva nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco», *Historia Social*, 21 (1995), pág. 82.

Y la máxima manifestación será el culto a las genealogías⁸⁰. ¿Y que están haciendo Molina y Pacheco, y todos los que les siguen, sino confeccionar la genealogía del sacerdote?

Se comprueba, por consiguiente, que los tratados de perfección sacerdotal no dudan en recurrir a cualquier rasgo que enriquezca las prerrogativas clericales y que justifique una superioridad que va a ser extraordinaria⁸¹. Pero incluso se va más allá en el discurso porque varios autores no se contentan con establecer símiles, sino que exponen la superioridad de la condición sacerdotal. Por encima de reyes, de ángeles, incluso de San Juan Bautista, al mismo nivel que la Virgen María⁸². Incluso hay quien se atreve a dar un paso más y compara al sacerdote con el mismo Dios:

«Ya que ni en la tierra ay hombre, ni en el cielo angel que sea igual, y se pueda comparar con los sacerdotes: con quien se podrán comparar? Con quien, sino con el mismo Dios, con el qual parece que se rozan»⁸³.

Linaje, antigüedad, nobleza, cuasi divinidad, todo palidece ante el verdadero origen de la dignidad sacerdotal que no es otro que Dios Hijo. Con él surge el sacerdocio evangélico: no puede haber ninguna duda⁸⁴. El discurso se llena de ortodoxia. Es la centralidad de la Contrarreforma: sacerdote de Cristo, sacerdote por Cristo⁸⁵. Al final, la culminación del discurso: sacerdote como vicario de Cristo.

El eclesiástico es ya un ser especial, es distinto, es superior pues dignidad es decoro, gravedad, honradez, decencia, seriedad, medida, majestad, respeto, solemnidad... Es calidad de digno. Y digno es aquel que merece ser honrado y respetado. Como el sacerdote que ha sido bendecido y elegido por el mismo Dios: «Quienes son los hijos mas queridos, y estimados de Dios? Los maiorazgos de su rica herencia, que vinculo a la sagrada dignidad, sino los sacerdotes?»⁸⁶. No hay lugar, por supuesto, para el sacerdocio universal pues «Dios ha dispuesto, que los sacerdotes sean medianeros entre los hombres, y su Criador»⁸⁷. Si Trento había reafirmado la estructura jerárquica de la Iglesia, la tradística Sacerdotal la apuntalaba: los fieles de un lado, el clero, del otro.

Pues no hay que olvidar que el Concilio de Trento insistió en la importancia de los mediadores en la relación del hombre con Dios. La Virgen María y

⁸⁰ CONTRERAS, «Linajes y cambio social: la manipulación de la memoria», *Historia Social*, 21 (1995), págs. 105-124.

⁸¹ PACHECO, *Espejo*, fol. 11v.

⁸² AVENDAÑO, *Perfección*, págs. 12-17; Molina, *Instrucción*, págs. 30-32 y 38.

⁸³ AVENDAÑO, *Perfección*, pág. 17.

⁸⁴ GARCÍA, *Suma moral*, pág. 13.

⁸⁵ PACHECO, *Espejo*, fol. 29r.

⁸⁶ AVENDAÑO, *Perfección*, pág. 62.

⁸⁷ ALAMÍN, *Retrato*, pág. 22.

los santos son los principales intercesores⁸⁸. Lo cual puede ser una de las explicaciones de la importancia que el culto externo adquirió en el catolicismo de la Edad Moderna y que sería uno de los rasgos de la religiosidad barroca. Peregrinaciones, cofradías, hermandades, devociones, rogativas, culto a las reliquias, etc., pueden ser algunas de sus principales manifestaciones⁸⁹. En todo este entramado, la figura del sacerdote católico deviene en fundamental. Pues en un mundo dominado por el pecado, él es «intecesor, y medianero entre Dios, y el Pueblo»⁹⁰; no el principal, sino el único, el exclusivo, el socialmente encargado de tan alta misión. Sólo él tiene la potestad que, como se ha visto, es de origen divino, delegación directa de Jesucristo. No se recurre ahora a explicaciones teológicas. Basta con remitirse al carácter utilitarista de la religión: se acudía a Dios para obtener aquello que redundaba en beneficio propio⁹¹. El clérigo va a ser el que lo consiga⁹². Si los castigos divinos eran flechas aceradas enviadas del Cielo sobre una humanidad pecadora⁹³, el clérigo se convertía en el escudo; era él quien debía implorar el perdón divino realizando actos que pudieran satisfacer al Creador:

«Quien se ha de interponer por medianero entre los hombres, y Dios, para amansar su ira, y para pedir misericordia, como no ha de ser santo en grado eminentísimo? [...] Por todo el universo mundo intercede, como embajador, y abogado con Dios, para que se muestre misericordioso con los pecados de todos los hombres, no solamente vivos, sino tambien difuntos»⁹⁴.

Por consiguiente, era esta actuación mediadora la que confería prestigio social al estamento eclesiástico que, prácticamente, ha llegado hasta nuestros días⁹⁵. Ahora bien, la superioridad del eclesiástico nace de su condición de administrar los sacramentos. Trento había hecho de la Eucaristía uno de los ejes principales de la vida religiosa. En el siglo XVII, el Barroco —como esa cultura visual y de masas que fue según las palabras de Maravall⁹⁶— hará de la exalta-

⁸⁸ MORGADO GARCÍA, *Ser clérigo*, pág. 157.

⁸⁹ Todo esto se puede estudiar bien a través de: CHRISTIAN, William Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991; NALLE, Sara T., *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, 1992; POSKA, A.M., *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*, Leiden, 1998; KAMEN, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998.

⁹⁰ MOLINA, *Instrucción*, pág. 87.

⁹¹ PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio, *Mentalidad y religiosidad popular en Murcia durante la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, 1988, pág. 349.

⁹² ALAMÍN, *Retrato*, pág. 23.

⁹³ DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989, pág. 341.

⁹⁴ AVENDAÑO, *Perfección*, pág. 51.

⁹⁵ BOISSEVAIN, Jeremy, «El patronazgo en Malta», en: GELLNER, Ernest (ed.), *Patronos y clientes*, Gijón, 1985, págs. 130-131.

⁹⁶ MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1979.

ción del Santísimo Sacramento uno de los principales cultos católicos. Por esta razón, en la tratadística sacerdotal se realiza un auténtico canto a la transubstanciación. El triunfo de la eucaristía era también el triunfo del clero y de la afirmación de la jerarquía en la sociedad confesional, más cuando uno de los efectos de la Contrarreforma fue la de marcar claramente las fronteras entre lo divino y lo humano⁹⁷. Queda patente que el eclesiástico es una pieza imprescindible para establecer la relación con Dios. El sacerdote es, debido a sus condiciones, el único capacitado; se podría decir que se ha especializado en esa labor de mediación que, por otra parte, no es sencilla, sino que exige mucha fortaleza⁹⁸. En el momento de la consagración, Dios baja a la tierra y el clérigo es su instrumento:

«Mas que reyes, mas que emperadores, mas que angeles, mas que arcangeles, mas que tronos y dominaciones; y mas tambien que querubines y serafines. Dioses sois tambien en cierta manera. Pues aun mas pues el mismo Dios y hombre Cristo se pone a la voluntad del sacerdote a la consagracion»⁹⁹.

Se podría decir que el sacerdote es quien lo ha llamado, lo ha buscado y realiza la gracia (recuérdese la importancia de la economía donativa en el Antiguo Régimen) de compartirlo con el resto de los fieles. El sacerdote no sólo es intermediario, es el enviado, el emisario de Dios; es el distribuidor del alimento espiritual y la fuente de la salvación. De ahí otra vez su dignidad.

De igual forma, el sacerdote debía llevar el peso del sacramento de la penitencia. Aquí se hallaba el gran poder y el gran prestigio social del clero¹⁰⁰. Desde Trento, la confesión ocupará un lugar central. No basta más que con contemplar el gran desarrollo de los Manuales de confesores. En una sociedad sacralizada, con un Dios presente hasta en los más mínimos aspectos; en una sociedad totalmente imbuida, por no decir obsesionada, con la salvación¹⁰¹, la figura de quien la puede facilitar y que además está en contacto con la divinidad no puede, por menos, que ser reconocida y respetada. Aplacar a Dios, perdonar y retener pecados, ¿acaso no podía haber mayor poder? Lo ha expresado muy bien Luis Miguel López-Guadalupe: no se podía prescindir de la capacidad ordenadora y directora del clero dado que la experiencia religiosa no era autónoma ya que tenía su único y acertado sentido dentro de la Iglesia¹⁰².

Cuando alguien se hacía sacerdote, se consagraba, tomaba el estado sacerdotal: ya no podía dejar de serlo puesto que el «sacerdocio es perpetuo, y que

⁹⁷ LÓPEZ-GUADALUPE, «Religiosidad institucional», págs. 417 y 441.

⁹⁸ MOLINA, *Instrucción*, pág. 81.

⁹⁹ PÉREZ DE SACASTILLA, *Crisol*, págs. 8-9.

¹⁰⁰ BOSSY, John, «The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe», *Past and present*, 47 (1970), págs. 51-70.

¹⁰¹ BENNASSAR, Bartolomé, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1983, pág. 159.

¹⁰² LÓPEZ-GUADALUPE, «Religiosidad institucional», pág. 437.

nunca se puede quitar, ni quedar sin el quien una vez lo tuviere»¹⁰³. Ser sacerdote pasaba a ser un componente más de la identidad. Pero he aquí que se convertía en el rasgo dominante, único. Ya no se era hombre, ya no hijo, hermano, vecino... Sacerdote, sólo sacerdote: «*Homo Dei*, hombre de Dios»¹⁰⁴.

Visto desde la óptica del eclesiástico era el hecho de ser un elegido por Dios lo que le identificaba; visto desde fuera por el resto del conjunto social, era el oficio y los poderes que llevaba aparejado. La identidad personal: sacerdote. La identidad social: sacerdote. Sólo el programa contrarreformista podía tener éxito si se producía la fusión entre lo que el sacerdote consideraba que era y lo que los demás pensaban que era. Cuando se enaltece algo es sencillo asumirlo. Por esta razón, los tratados repiten una y otra vez la grandeza del ministerio; no tanto para obtener el reconocimiento exterior cuanto para crear una conciencia propia al clérigo. Se le estaba creando una distinción, diferenciándolo.

«Con humildad, y verdad puede dezir el sacerdote, lo que pronuncio el phariseo con soberbia: No soy yo como los otros hombres: Me he mudado en la dignidad, y assi debo mudarme en las costumbres: desde que soy sacerdote, debo ser otro muy diferente»¹⁰⁵.

En la medida que la identidad es un proceso dialéctico, necesita de un opuesto y el mejor modo de diferenciar el estado clerical del seglar es estableciendo distancia entre ellos, cuánta más, mejor. Si, además, se trataba de lograr cierta posición dominante, lo lógico pasaba por señalar primero la excepcionalidad, para luego dejar paso a la superioridad. Desde allí, ya todo estaría hecho.

«Desta manera se entiende que el sacerdote por razon del oficio y dignidad que tiene, ya no se ha de contar por hombre, sino por cosa mas alta, y de orden superior [...]. Que estos tales (dize el santo doctor) ya no se han de llamar hombres»¹⁰⁶.

Ésta fue, a grandes rasgos, una de las finalidades que perseguía el programa contrarreformista: fundamentar la distinción clerical. Especialización, diferenciación, superioridad, dominio, reproducción. Éstas eran las cinco fases. Las tres primeras explícitas en la tratadística sacerdotal; las dos últimas, implícitas.

IDENTIDAD POR DIFERENCIACIÓN. RENUNCIA Y EJEMPLARIDAD

Por lo tanto, la tratadística sacerdotal tenía como uno de sus objetivos crear un estado de ánimo favorable en el clero; lo que perseguía era que los eclesiás-

¹⁰³ PACHECO, *Espejo*, pág. 72.

¹⁰⁴ MOLINA, *Instrucción*, pág. 83.

¹⁰⁵ ALAMÍN, *Retrato*, pág. 189.

¹⁰⁶ MOLINA, *Instrucción*, págs. 24-25.

ticos se convencieran, se creyeran e interiorizaran su condición especial. Lo que se quería transmitir era que el clérigo era un ser excepcional, puesto que era un elegido de Dios. El clérigo tenía que autoafirmarse y la tratadística sacerdotal contribuía a este empeño; de ahí que uno de sus fines fuera remediar «quan poco concepto hazen algunos sacerdotes, y muchos que aspiran a serlo, de la grandeza, y obligaciones del estado sacerdotal»¹⁰⁷.

Un estado sacerdotal que lo diferenciaba, lo distinguía, lo separaba. Porque ese carácter peculiar implicaba que el clérigo tuviera que separarse del resto de la sociedad (hecho que, al final, le otorgaría la superioridad social). Pero lograrlo suponía adquirir, y al mismo tiempo abandonar, ciertos derechos y deberes. En otras palabras, el eclesiástico tenía que pagar su precio porque «a esta alteza de estado, corresponde alteza de vida, y costumbres»¹⁰⁸. Precio que, por consiguiente, era distinto para el clérigo que para el resto de los órdenes sociales. El primero debería renunciar a una vida normal en el mundo, mientras que la sociedad debía concederle privilegios, exenciones, alimentos. Que el imaginario social en la España moderna reconociera a los sacerdotes como héroes de la renuncia al sexo, la familia, la riqueza y la distracción, puede ser interpretado hasta cierto punto como un éxito del programa contrarreformista; pero, al mismo tiempo, la percepción social generalizada de que los clérigos llevaban una vida, cómoda, fácil y disoluta, podía revelar todo lo contrario¹⁰⁹.

Se ha repetido con frecuencia que el Concilio de Trento fijó como uno de sus primeros objetivos separar al clérigo de la sociedad¹¹⁰: se ha hablado incluso de un proceso de «de-socialización» del clero¹¹¹. Combatir la secularización de los clérigos se convirtió para las jerarquías eclesiásticas en el caballo de batalla durante toda la Edad Moderna¹¹². Se debía separar al clérigo del resto de la sociedad por múltiples razones. En primer lugar, por su especial oficio: por ser *homo divino cultui dicatus* tenía la «obligación de vivir abstracto de lo terreno, atento solamente a Dios, y a lo que fuere de su culto, y de su mayor gloria»¹¹³. En segundo lugar, porque en la sociedad confesional católica, el programa con-

¹⁰⁷ CAZCARRA, Norte, pág. 7.

¹⁰⁸ MOLINA, Instrucción, pág. 64.

¹⁰⁹ ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, «Vivir como un cura. Algunas precisiones cuantitativas respecto al imaginario social sobre el clero en el siglo XVIII», en: ARANDA PÉREZ, Francisco José (coord.), *Sociedad y élites eclesiásticas en la España moderna*, Cuenca, 2000, págs. 108-109.

¹¹⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Las clases*, págs. 388-389; CONTRERAS, Jaime, «Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen», *Historia Social*, 35 (1999), págs. 3-22.

¹¹¹ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «Entre ideal», pág. 14. Sin embargo, Jaime Contreras sin negar, ni mucho menos, lo anterior, también ha señalado que en la Monarquía Hispánica el proceso ya puede ser detectado antes del Concilio de Trento: CONTRERAS, Jaime, «Religiosidad y espiritualidad», en: *IX Jornadas de Teoría y Metodología de la Historia. Revisión y nuevos paradigmas: simbología, conflicto y género en el debate historiográfico actual*, Murcia, 2000, págs. 23-27.

¹¹² LÓPEZ-GUADALUPE, «Religiosidad institucional», pág. 443.

¹¹³ AVENDAÑO, *Perfección*, pág. 45.

trarreformista siempre preconizó la inferioridad de los laicos, en continua dependencia y subordinación respecto al ámbito eclesiástico: el lugar natural de los laicos era la ciudad del mundo dominada por el pecado, mientras que se fue reservando la ciudad de Dios para el clero¹¹⁴. De este modo, la separación del clérigo se justificaba por una cuestión de prestigio, por ser el representante de Dios. Mas en este proceso de abandono del mundo, ha de ser la propia conciencia del eclesiástico la que actúe como desencadenante. Es decir, sólo podrá tener lugar cuando asuma con todas sus consecuencias una identidad clerical que le diferencie: «El sacerdote debe concebir tan grande amor al estado en que se halla, y tanto se debe esmerar en esto, que por cumplirlo, lo desprecie todo»¹¹⁵.

En último término, hay una razón principal para pretender esta separación del clero del resto de la sociedad: el convertir al clero en un grupo social influyente y dirigente; es decir, culminar el programa contrarreformista de afirmación de la jerarquía clerical y de disciplinamiento social. Lo cual implicaba romper los lazos que unían al eclesiástico con el resto de la sociedad, distanciarse, renunciar a la ciudad terrena, en definitiva. Si la diferenciación es uno de los principales componentes de la identidad social, es lógico que haya que establecer una nítida oposición entre los eclesiásticos y los seculares. Una vez lograda, es fácil situarse en el plano superior. Es entonces cuando el clérigo comienza a estar en la disposición de exigir el reconocimiento por parte de la comunidad. Porque sólo la identidad social puede ser lograda si se ha asumido la identidad personal, si se ha alcanzado el modelo de eclesiástico que el discurso tridentino ha elaborado. De ahí tanta insistencia en los textos de perfección sacerdotal acerca de los caracteres y virtudes que debe reunir el eclesiástico, así como en subrayar los vicios y defectos de los que debería huir. Lo que se estaba defendiendo, por tanto, es una cuestión de credibilidad y, por qué no, de imagen y su consecuente percepción y aceptación por parte de la comunidad. La comunidad sólo podrá reconocer y aceptar la función del sacerdote si éste permanece al margen de aquélla y si mantiene un comportamiento especial que justifique primero su diferenciación y, luego, su supremacía social. De ahí que casi todos los autores estén de acuerdo en el modo en que el clérigo puede lograr el respeto de la comunidad: con la ejemplaridad. Que no es otra cosa que manifestación del proceso de disciplinamiento que también experimentó el clero y que era condición imprescindible para el objetivo último del programa confesional: el disciplinamiento y control social.

De tal forma que el comportamiento recto e intachable se constituía como un componente más de la identidad clerical. Si se es ejemplar, se ha de vivir como tal; así los demás lo deben percibir, así lo reconocerán y así lo aceptarán. Lo fundamental es que, en cierto sentido, hay que admitir que de la ejemplaridad, de cómo llevara su vida el eclesiástico, dependería el éxito de su misión

¹¹⁴ LÓPEZ-GUADALUPE, «Religiosidad institucional», pág. 421.

¹¹⁵ ALAMÍN, *Retrato*, pág. 190.

salvífica y también el éxito del programa contrarreformista. Pues la sociedad pedía al clero ejemplaridad, otra cara externa del principio de jerarquía, ya que mayor es la exigencia para quien ocupa un lugar más elevado en el escalafón¹¹⁶. El carácter privilegiado del clero tenía su origen en la función que desempeñaba en la sociedad. En el esquema tripartito medieval, el estamento eclesiástico, el *ordo clericalis*, por su cercanía a Dios y por su función espiritual, se consideraba un estamento privilegiado. Esta idea persiste en la modernidad y, de esta forma, en la concepción organicista que se tenía de la sociedad a los *oratores* les competía el cuidado espiritual del cuerpo social y, por esta razón, una de sus principales misiones era absolver a todos de sus pecados¹¹⁷: sólo, por tanto, en el sacerdote, debido a su exclusivo poder sacramental, radicaba la posibilidad de salvación de toda la comunidad¹¹⁸. La importancia de esta empresa requería que el clero se dedicase a su labor pastoral de forma exclusiva. Lo cual significaba, en primer lugar, el reconocimiento de su superioridad social y, a continuación, justificaba el hecho de que los labradores (y, por extensión, la totalidad del estado llano) tuvieran la obligación de mantenerlos¹¹⁹.

Mas si se aceptaba que el clero, a causa de la utilidad social de su oficio especializado y superior, debía gozar de ciertos privilegios, la exigencia mínima era que sus integrantes cumplieran con su parte del compromiso. Por esta razón, señalaba Pacheco que «la carga anda vinculada con la honra. Y pues gozan de la honra, no quieren sacudir la carga»¹²⁰. Si los clérigos eran especiales, habían de llevar una vida especial; si no eran terrenos, su vida no había de ser terrena¹²¹.

No se piense lo anterior sólo en términos meramente materiales. Por el contrario, ha de contemplarse también en términos de respeto, de prestigio social, de credibilidad, de obediencia y cumplimiento. La exigencia por parte de la sociedad al clero de llevar una vida transparente y con la debida compostura, no sólo debe entenderse como una exigencia social —que, por otro lado, acarrearía el deseado respeto—, sino también como una garantía, mejor, un requisito fundamental, para que el clero pudiera desarrollar todas sus actividades, las cuales redundaban beneficio de la comunidad. Pero si el clérigo era incapaz de llevar a cabo las cargas que conllevaba su estado, esto tenía importantes consecuencias: dejaba de ser ejemplar, superior. Desde fuera, los otros ya

¹¹⁶ LÓPEZ-GUADALUPE, «Religiosidad institucional», pág. 442.

¹¹⁷ GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín, «Jerónimo Castillo de Bobadilla y la Política para corregidores y señores de vasallos (1597)», en: *Sobre el Estado y la Administración en la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen*, Barcelona, 1981, págs. 93-94.

¹¹⁸ DE STEFANO, Lucía, *La sociedad estamental de la Baja Edad Media a la luz de la literatura de la época*, Caracas, 1966, págs. 57-59.

¹¹⁹ MARAVALL, José Antonio, «Trabajo y exclusión social: el trabajador manual en el sistema social de la primera modernidad», en: *Estudios de Historia del pensamiento español, tomo II: La época del Renacimiento*, Madrid, 1984, págs. 365-392, en especial, págs. 365-373.

¹²⁰ PACHECO, *Espejo*, fol. 126r.

¹²¹ AVENDAÑO, *Perfección*, pág. 45.

no le reconocían su identidad y se igualaba con ellos. Pérdida de identidad, fracaso de su misión, debilitación del discurso contrarreformista. Si la Iglesia tenía como cometido el cuidado espiritual de la sociedad, tenía que ofrecerle unos ministros bien preparados y ejemplares. De ellos, en buena medida dependía el éxito del programa confesional.

Todo lo que se ha dicho hasta aquí sobre los motivos que perseguía la tratadística de perfección sacerdotal se puede ratificar con un análisis de los contenidos de algunos textos. Había que proporcionar al clérigo unos atributos identificativos que le hicieran diferente siguiendo un doble proceso. Primero a través de una identidad personal basada en el concepto de dignidad, y luego, diseñando los rasgos de la identidad social que tienen que ver con unas formas de vida regladas y adecuadas al estatus clerical (perfección, virtud, santidad y castidad). A continuación, se detecta toda la serie de señas de identidad propias de lo que debería ser un buen clérigo, de acuerdo con las nuevas exigencias tridentinas, y que también van a ser las que la sociedad le demande. De este modo, no es extraño que el concepto de obligación destaque en estos escritos.

CONCLUSIÓN

La lectura que se puede hacer es que este género tratadístico surgió con la clara intención de contribuir al proceso de construcción de una específica identidad clerical. Para ello, en primer lugar, se profundizó en la caracterización de unos atributos propios de los eclesiásticos y se insistió sobre todo en la afirmación de toda una serie de rasgos positivos que conformarían esa identidad diferenciada. A continuación, y como consecuencia de lo anterior, se remarcó la distinción y la superioridad de su función respecto al resto de los grupos sociales. De este modo, el proceso de construcción de la identidad clerical se llevó a cabo tanto por la vía de la afirmación como por la de la diferenciación. En cualquier caso, el objetivo de estas obras era el de proporcionar al clérigo lector una identidad exclusiva debido tanto a una labor altamente especializada por ser el mediador con la divinidad como a unos comportamientos específicos y propios. Distinción que se convertía en primacía social, por lo cual era necesario crear entre los eclesiásticos una conciencia clara de su propia identidad. Una vez creada, correspondería dotarla de contenidos, es decir, establecer las cualidades (rasgos positivos) que debía tener el clérigo, las formas de comportamiento que se esperaban de él, así como la calidad con que cumplía la misión que se le había encomendado para lo cual tenía que estar bien formado (profesionalidad y preparación intelectual). La suma de todo lo anterior se traducía en la creación de una identidad social, con unas señas muy concretas. Consecuencia de esta identidad social era un reconocimiento externo que concluía en una superioridad social. La aceptación de ésta por el resto de la sociedad implicaba un trato de deferencia y de privilegio hacia los clérigos como pago de la

función que realizaban. Al final, lo que se pretendía era justificar el papel dirigente que se reservó al clero en la sociedad confesional, cuyos pilares seguían siendo el privilegio, la desigualdad y la dominación.

Recibido: 09-04-2008

Aceptado: 03-07-2008