

PRÓLOGO

En 1951 don Giuseppe De Luca, intelectual e historiador además de sacerdote católico, fundó en Roma el *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, una revista que marcó un punto de inflexión en la historiografía religiosa italiana. Por primera vez, la piedad se colocaba en el centro de un proyecto científico y editorial que tenía como objetivo estimular y difundir investigaciones en un campo de estudio que –en un panorama historiográfico italiano dominado por la atención a la historia política y de las ideas– no había recibido hasta ese momento una gran atención; la piedad, precisamente, «no solo la teoría o el sentimiento de una u otra religión en general, no solo la religiosidad vaga, no solo el vértice supremo y preciso de la unión mística, sino ese estado, y solo ese, de la vida del hombre cuando tiene presente en sí mismo, por costumbre de amor, a Dios»¹, según la definición dada por el propio de Luca en la presentación del proyecto contenido en

1 «[...] non la teoria sola o il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, non la sola religiosità vaga, non il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio», G. De Luca, «Introduzione alla storia della pietà», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, I (1962). Cit. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010, p. 151.

el primer volumen de la revista. El culto a los santos, las diferentes manifestaciones de la devoción, entran plenamente en el ámbito así definido por don Giuseppe De Luca, uno de los protagonistas del mundo intelectual católico italiano de la primera mitad del siglo xx y creador –en los primeros años cuarenta– de una editorial que se convertiría en prestigiosa, las *Edizioni di Storia e Letteratura*.

Pocos fenómenos históricos ofrecen a los estudiosos tantas posibilidades de análisis e interpretación como el de la santidad cristiana. A la perspectiva desde abajo, destinada a sacar a la luz la experiencia y el sentimiento religioso del pueblo de los fieles, se une tanto una perspectiva institucional dirigida a identificar la transmisión de modelos y los mecanismos de control sobre los cultos, como una perspectiva puramente política que pretende tener en cuenta las implicaciones tanto eclesiológicas como políticas internacionales que se encuentran detrás de las decisiones de los pontífices y de la curia romana en relación con las beatificaciones y canonizaciones. La ruptura protestante fue, también desde este punto de vista, un hito fundamental, dado el rechazo claro al culto de los santos por parte de las nacientes iglesias reformadas. La santidad se convirtió entonces en uno de los grandes campos de batalla en las relaciones entre el centro de la catolicidad y el mundo protestante, con un profundo impacto en los mismos modelos que el Papado pretendió apoyar y difundir a nivel mundial. Fue justamente con la contrarreforma que la santidad martirial, de antigua memoria cristiana, volvió a estar en boga, adaptada al nuevo contexto de la *Ecclesia militans* no solo en relación con la herejía protestante, sino también con el paganismo y la idolatría, haciendo referencia a la imponente obra de propagación de la fe en las cuatro partes del mundo. Se retomaron antiguos modelos, como el martirio por la propagación de la fe. Pero también surgieron nuevos modelos de santidad, basados en esa «eficacia», esa «utilidad» hija de la férrea organización que caracterizaba a las nuevas órdenes religiosas:

Ser *útil*: esta consigna no era nueva en la Iglesia romana al comienzo de la Época Moderna. Pero ahora adquiere un carácter de urgencia. Luchar contra el protestantismo, acercar a Cristo a los pueblos de Asia, África y América, adaptarse a la mentalidad y a las nuevas necesidades del hombre occidental: todas estas tareas exigen una renovación, o mejor, una promoción del apostolado del que da testimonio la breve –diez años– y asombrosa carrera de san Francisco Javier [...]. Sólo en la Compañía de Jesús el Superior General, gracias a las informaciones recibidas de los varios continentes, podía utilizar lo mejor posible, en el tablero de ajedrez del mundo, las habilidades de cada uno de sus religiosos. Aparece así, en la historia cristiana y en la del apostolado, un nuevo carácter: el espíritu de organización².

La clara posición tridentina a favor del culto de los santos coincidió con un fuerte impulso de la institución eclesiástica en esa dirección, así como con el comienzo de un proceso decidido de centralización romana tanto en la definición de la santidad como en el control de los cultos y devociones practicadas por el pueblo de los fieles. Si bien la Congregación de Ritos –a la que se le confió la competencia exclusiva en materia de procesos de canonización, fue establecida en 1588 en el contexto de la gran reorganización de la curia promovida por Sixto V Peretti– fue a partir de ese momento, una vez que la difusión de las ideas heréticas pudo considerarse definitivamente erradicada en la Península,

2 «Être *utile*: ce mot d'ordre n'est pas nouveau dans l'Eglise romaine au moment où commencent les temps modernes. Mais il revêt maintenant un caractère d'urgence. Lutter contre le protestantisme, amener au Christ les peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique, s'adapter à la mentalité et aux besoins nouveaux de l'homme d'occident: tous ces tâches imposent une rénovation, ou mieux une promotion de l'apostolat dont témoigne le brève – dix ans – et étonnante carrière de saint François Xavier [...] Seul, dans la Compagnie de Jésus, le préposé général, grâce aux informations qu'il recevait des divers continents, était en mesure d'utiliser au mieux, sur l'échiquier du monde, les compétences de chacun de ses religieux. Ainsi apparaît, dans l'histoire chrétienne et dans celle de l'apostolat, un caractère nouveau: l'esprit d'organisation». J. Delumeau y M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971, p. 133.

que la Congregación del Santo Oficio asumió la tarea de vigilar las formas de culto consideradas no ortodoxas, ilegítimas, contaminadas por la magia, la superstición y los vestigios del paganismo. De ahí la lucha contra la «fingida» o «simulada» santidad³, y también contra el fenómeno de la «santidad viva», especialmente femenina⁴, que perduraría durante todo el siglo xvii y más allá.

Es difícil, sin duda, identificar con precisión las características de una santidad tridentina. Como «signo» de la piedad, siempre dentro del paradigma de De Luca, después de la Reforma la santidad sin duda constituye uno de los elementos del denominado «paradigma tridentino» descrito por Paolo Prodi, cuya comprensión requiere salir del callejón sin salida del rígido esquema liberal, donde todo es contrarreforma o rebelión contra la contrarreforma (Benedetto Croce):

La *Palabra* llega al cristiano fiel, y viceversa la experiencia espiritual del cristiano fiel se convierte en *palabra* a través de una serie de mediaciones (liturgia, predicación, teatro, imágenes, etcétera) que son esenciales en este discurso que alimenta la espiritualidad del pueblo cristiano⁵.

La perspectiva desde arriba siempre debe fusionarse con la perspectiva desde abajo; la atención a la comunicación entre los dos niveles nunca debe perderse, ya que el pueblo de los fieles nunca es un mero receptor pasivo de modelos impuestos por la jerarquía eclesiástica o de decisiones dictadas por contingencias eclesiales y políticas, incluso internacionales.

3 Véase G. Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turín, 1991.

4 Véase G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turín, 1990.

5 «La *Parola* arriva al cristiano-fedele e viceversa l'esperienza spirituale del cristiano-fedele arriva a diventare *parola* per mezzo di una serie di mediazioni (liturgia, predicazione, teatro, immagini, ecc.) che diventano essenziali in questo discorso che alimenta la spiritualità del popolo cristiano», P. Prodi, *op. cit.*, p. 166.

Sin embargo, es cierto que los impulsos provenientes de arriba son de fundamental importancia. Entre 1540 y 1770 se elevaron a los altares a 32 personas, 27 hombres y cinco mujeres, mientras que solo seis fueron beatificados. El origen geográfico de estos santos es revelador: 18 italianos, 14 españoles (entre ellos la primera santa americana, Rosa de Lima, canonizada en 1671). A los demás países católicos les quedaron –por así decirlo– las migajas: 3 franceses, un alemán, un polaco, un saboyano. Todos pertenecientes al clero, de estos 32 santos, solo seis eran seculares: la gran mayoría pertenecía a órdenes religiosas. El perfil del santo tridentino y post-tridentino es fácil de componer: clérigo o religioso, italiano o español. Claro reflejo del proceso de clericalización de la vida religiosa, estos santos –los hombres– formaban parte de ese cuerpo selecto de religiosos a quienes, entre la baja Edad Media y la temprana Edad Moderna, se les encomendó la tarea de preservar la doctrina, defender la ortodoxia y difundir la palabra de Dios, principalmente a través de la predicación y la confesión, ubicados en el eje geográfico Roma-Madrid (con sus extensiones más allá del Atlántico), el eje de los equilibrios políticos del mundo católico europeo entre los siglos XVI y XVIII⁶.

Es también por esta razón que la fecha de 1622 adquiere una importancia simbólica con la que pocas efemérides en la historia de la santidad moderna pueden competir. Otras fechas son simbólicamente importantes. En 1634, por ejemplo, se publicó la constitución *Caelestis Hierusalem*, mediante la cual Urbano VIII reformó profundamente el procedimiento de canonización, prohibiendo al mismo tiempo el culto público a los santos sin un pronunciamiento formal romano; en 1734, exactamente cien

6 R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bolonia, 2009, p. 169. Edición original *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge, 2005. Véase también M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2004, p. 93 y ss., donde el autor contabiliza 52 canonizaciones (11 mujeres y 41 hombres) entre 1519 y 1758, de los cuales 44 estaban localizados en el eje Roma-Madrid (25 italianos y 19 españoles).

años después, el papa Benedicto XIV Lambertini publicó el *De servorum Dei beatificazione et beatorum canonizatione*, «un gran intento, tal vez el más grande, en la transición de la contrarreforma a la Ilustración, de *sistematizar* la categoría de santidad entre el modelo tridentino por un lado, y las nuevas demandas críticas desarrolladas en la cultura racionalista europea»⁷. Pero la canonización simultánea, en una única ceremonia, de cuatro santos españoles de tal magnitud ocurrida aquel año de 1622, aunque no marcó un hito en la progresiva construcción de la normativa romana en materia de santidad, representa un hito en el complejo camino de las relaciones entre el Papado y la Monarquía española. Un evento con un sabor puramente político, un gran éxito de la diplomacia hispánica después de las numerosas tensiones entre Roma y Madrid que marcaron los pontificados de Clemente VIII –la absolución de Enrique IV de Navarra, el inicio de la controversia *de Auxiliis divinae gratiae*– y de Pablo V –las primeras embajadas españolas para la definición dogmática de la Inmaculada Concepción– y justo antes de 1623, una especie de *annus horribilis* según la percepción española: la elección al trono pontificio de Maffeo Barberini con el nombre de Urbano VIII, que pasó a la historia como el papa antiespañol por excelencia.

En las relaciones políticas entre la Santa Sede y la Monarquía española, las cuestiones doctrinales y devocionales, estrechamente vinculadas entre sí, desempeñaban un papel nada secundario⁸. Estaba en juego la solicitud de reconocimiento de una especie de autonomía española con respecto a Roma desde el punto de vista religioso, pero que debía necesariamente conjugarse con

7 «[...] un grande tentativo, forse il più grande, nel passaggio dalla Controriforma all'Illuminismo, di *sistemazione* della categoria della santità tra il modello tridentino da un lato, e le nuove esigenze critiche, maturate nella cultura razionalistica europea», M. Rosa, *La curia romana nell'Età Moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma, 2013, cap. VI.

8 P. Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florencia, 2009.

la obediencia y el respeto, en los que se basaba la ideología del poder de la Monarquía católica. Un delicado y conflictivo equilibrio entre demandas opuestas que no dejaba de tener efectos en casos individuales, como demuestra por ejemplo la intervención de la Congregación de Ritos frente a los «excesos de devoción» rendidos en el territorio valenciano a mosén Francisco Jerónimo Simó, un pobre sacerdote hijo de un carpintero, que murió con fama de santidad en 1612. Su proceso de canonización se detuvo rápidamente y terminó entrelazándose con las polémicas de finales del siglo xvii sobre el quietismo, ya que el personaje fue enmarcado en una «línea de espiritualidad heterodoxa española que va desde los alumbrados hasta Molinos»⁹ y se relacionó con el entorno espiritual del Real Colegio Seminario de Corpus Christi, fundado por el Patriarca don Juan de Ribera, considerado particularmente propenso a tales desviaciones.

Las canonizaciones de 1622, en fin, fueron un triunfo español en Roma; y en particular, un triunfo de la Compañía de Jesús, esa orden española que se convirtió en el instrumento más eficaz en manos de los pontífices para llevar a cabo los proyectos de restauración católica. Las dos almas de la Compañía de Jesús, encarnadas por el fundador y el promotor de las misiones planetarias de la orden –es decir, Ignacio de Loyola y Francisco Javier– recibieron así la consagración oficial romana. Y también en el ámbito de las órdenes religiosas se colocaba la canonización de aquella mujer –Teresa de Jesús– que había refundado el Carmelo, además de haber contribuido de manera significativa a la historia de la espiritualidad católica. El cuarto centenario de las canonizaciones de 1622 ofrece a los estudiosos de todas nacionalidades –sobre todo italianos y españoles, dos historiografías en

9 «[...] linea di spiritualità eterodossa spagnola che va dagli *alumbrados* a Molinos». M. A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, 2010, p. 251. Véase en cualquier caso E. Callado Estela, *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del Seiscientos. El intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*, Valencia, 2000.

fructífero diálogo desde hace algunas décadas¹⁰– la oportunidad de reabrir un expediente, el de las relaciones hispano-pontificias, pero leídas desde una perspectiva religiosa y más específicamente hagiográfica y devocional, sobre el cual podemos ya confiar en una serie sólida de estudios e iniciativas editoriales de gran importancia, incluso desde una óptica transatlántica¹¹.

PAOLO BROGGIO
Università Roma Tre

-
- 10 Se vea *Spagna e Italia in età moderna: storiografie a confronto*, eds. F. Chacón, M.A. Visceglia, G. Murgia, G. Tore, Roma, Viella, 2009; F. Cantù, *Il dialogo con la storiografia spagnola: il Colloquio italo-spagnolo «Potere ed élites»* (Roma, 1977), in *Cultura e organizzazione. Armando Saitta e la storiografia italiana del secondo Novecento*, eds. A. Laruffa, M. Verga, Roma, Viella, 2023, pp. 213-239.
- 11 Véanse entre los muchos ejemplos posibles, R. Michetti, B. Pellegrino y G. Zarri (eds.), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo*, Lecce, 2009, 2 vols., y F. Quiles García, J. J. García Bernal, M. Fagiolo Dell'Arco y P. Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Roma, 2020, 3 vols.