

Cambios en la sociedad española del Siglo de Oro: el *Quijote* como testigo

JESÚS MARÍA USUNÁRIZ*

El Siglo de Oro viene a coincidir con una época en la que toda Europa se haya convulsionada, en donde anida una sociedad que sufre, goza y busca, caminos claros de supervivencia y de Salvación. Como nos recuerda Teófilo Ruiz en su reciente libro sobre la sociedad española de los siglos XV y XVI “en España y el resto de Europa, la creencia religiosa, la observancia ritual y la inquietud respecto de la salvación y el más allá representaban un componente integral de la vida cotidiana del individuo”. Paralelamente una expresión alemana, “el disciplinamiento social” resumiría en parte el fenómeno al que se asiste. En estos años, desde el segundo tercio del siglo XVI, contemplamos el fortalecimiento de la disciplina en el seno de las Iglesias, la consolidación de la “identidad confesional” a partir del principio “*cuius regio, eius religio*” acuñado en la paz de Augsburgo de 1555, que, a su vez, fue acompañado del desarrollo de un pensamiento político y filosófico. Todo ello contribuyó a una reforma social que permitió, a su vez, un fortalecimiento de las estructuras del Estado. Las confesiones religiosas desarrollaron doctrinas coherentes, rituales, reformaron su personal y sus instituciones, dirigieron sus miras a una reforma social en sus ámbitos territoriales, utilizando instrumentos similares (las visitas, publicaciones, educación...). Todas ellas jugaron un papel fundamental en el proceso de cambio en las estructuras religiosas, políticas, culturales y sociales [Lotz-Heumann, 2001, 97].

Mas ¿qué es lo que se pretende cambiar de la sociedad en la que se vivía? La respuesta es sencilla de expresar y no tanto de desarrollar: todo o casi todo. A una época de desorientación, de angustia, de deriva, de miedo al hambre, a la guerra, a la epidemia (*De bello, de fame, de peste, libera nos Dómine*) sigue otra

* Universidad de Navarra.

que busca e intenta aportar esperanzas y seguridad. Y el primer paso para dar una respuesta coherente a una sociedad atormentada pasaba por una reforma de aquellos que, por su posición, debían liderar la reforma. El importante papel del clero en la sociedad del Antiguo Régimen hacía imprescindible que éste se viera necesariamente implicado en la Reforma. Al clero correspondía no sólo la predicación de la Palabra. El papel del ejemplo, de la imitación, de la práctica, eran medios básicos para su eficacia real. Si se hacía necesaria la reforma de las gentes, había que empezar, precisamente, por aquellos que ocupaban un lugar de relevancia en el seno de las comunidades. “Bien predica quien vive, dice Sancho, y yo no sé otras tologías” [II, 20]. Debía crearse un nuevo clero. [Nalle, 1992, 70; Schilling, 1994-95, 654]. Y la confesionalización contribuyó notoriamente a la modernización de las Iglesias [Schilling, 1994-95, 645]. Más aún en una sociedad como la castellana en donde había más de 40.000 religiosos y más de 30.000 miembros del clero secular. Las críticas erasmistas hacia la corrupción moral del estamento eclesiástico habían hecho mella en la Península sobre la intelectualidad española ya en el primer cuarto del siglo XVI, como en 1937 apuntó Marcel Bataillon [González Novalín, 1980]. Y esto quedaría reflejado en la fuerte actitud de los delegados españoles en el Concilio de Trento, y en la importancia que hombres como Juan de Ávila, Bernal Díez de Luco o Pedro Guerrero, tuvieron en la sesión XXIII del Concilio que se ocupó del sacramento del orden. La preparación pastoral, si me permiten la expresión la “profesionalización” del clero, la renovación moral –insistiendo en el celibato–, era el paso previo para la reforma de la vida del pueblo. Había que reformar la Iglesia en su cabeza y en sus miembros, como habían destacado en varias ocasiones los concilios bajomedievales.

En ello, en la Península, jugó un papel fundamental la Monarquía, el Estado. Desde los Reyes Católicos aquella se adjudicó un derecho de protección sobre la Iglesia, en la búsqueda de la unidad religiosa. Instrumentos como el derecho de nombramiento de los obispos y de los beneficios mayores, fueron los elementos de partida de la Reforma. Gracias a ello y con el apoyo de las Cortes castellanas se puso fin, tras una cuidada selección de los pastores, a las dinastías familiares en las sedes episcopales y a la mundanidad de su comportamiento.

Pero no sólo los obispos. El clero secular, el clero que poblaba las parroquias, hasta en el lugar más recóndito de la Península debía ser objeto de la reforma. Los sínodos diocesanos pusieron especial énfasis en regular el estado eclesiástico. Por ejemplo el sínodo de Astorga de 1553, centró su libro III en la reforma del clero (“De vita et honestate clericorum”) con capítulos que no dejan lugar a la duda: Que los clérigos no frecuenten tabernas ni vayan a ellas (cap. 2); De las mancebas de los clérigos (cap. 3); Que los clérigos en las misas nuevas no digan cantares deshonestos y en las tales misas, aniversarios y otros ayuntamientos coman y beban honestamente (cap. 4); Que los clérigos no traigan armas (cap. 5); De la honestidad que los clérigos han de tener en sus personas y vestidos (cap. 6). Y similares instrucciones se encuentran en las de León de 1553 o en las de Segovia de 1529. Las leyes I, II y III, del libro 8º tit. 19 de la Nueva Recopilación, recogen también las disposiciones de los Reyes Católicos entre 1491 y 1503 contra los clérigos amancebados.

Como resume Arturo Morgado, uno de sus especialistas: “...el futuro clérigo debía cumplimentar, al menos en teoría, una edad apropiada, una voca-

ción demostrada, una moralidad intachable, una constitución física que no fuera motivo de irrisión, una capacidad intelectual suficiente y una base de sustentación económica digna”. En efecto, la jerarquía eclesiástica siempre tuvo gran interés en controlar que se ingresara en el estado clerical por un mayor servicio de Dios y no por huir de la justicia secular o acogerse al fuero eclesiástico. Vicarios y párrocos debían vigilar e informarse sobre cualquier ausencia de su lugar de origen, sobre si asistían convenientemente a los sacramentos, si cumplían sus obligaciones, cuáles eran sus compañías y comportamientos: ser, por ejemplo, tablero, jugador o pendero fueron graves impedimentos para aspirar al sacerdocio. Es verdad que en principio no se exigieron grandes cualidades intelectuales a los futuros presbíteros –algo tan difuso como: “noticia de la fe, inteligencia de la lengua latina y conocimiento de las cosas tocantes a la orden que uno recibe”–. Pero también lo es que la preocupación por su formación dio lugar a que todas las instancias pusieran particular interés en mejorar la calidad de sus miembros. Como se recordaba en la petición 78 de las Cortes de Madrid de 1528:

a V. M. suplican mande dar expediente a un cierto proveimiento muy nescesario, importante al servicio de Dios e bien universal destos reinos [...], y el proveimiento es que todos los clérigos destos reinos sean criados e dotrinados en letras e buenas costumbres, pues por falta desto hay entre cristianos grandes defetos de dotrinas y enxemplo donde provienen tantas ofensas de Dios e perdimiento de ánimas, e por consiguiente muchas persecuciones en toda la cristiandad. Mandamos a los de nuestro Consejo que hablen e platiquen sobre ello [Cortes, IV, 486].

Para ello, especialmente después de Trento, se multiplicaron los esfuerzos para construir centros de formación. El cura del pueblo del ingenioso hidalgo era “hombre docto, graduado en Sigüenza”. Hasta 20 seminarios se levantaron en el siglo XVI y 8 en el XVII. Pero no sólo estos. Ni siquiera principalmente estos. Sobre todo al norte del Tajo abundaban los colegios universitarios alrededor de los centros de Salamanca, Palencia o Valladolid. Estos centros fueron los que verdaderamente impulsaron una instrucción más cualificada y más acorde con las nuevas necesidades de la Iglesia. También los conventos organizaron aulas de formación para sus novicios. Y esto sin contar con el gran papel desempeñado por los colegios fundados por los jesuitas en toda la Península, en los que muchos obispos vieron la salida para la formación de los sacerdotes, sin que las menguadas rentas de sus diócesis tuvieran que soportar los costosos gastos de la fundación de un Seminario. Los resultados difieren de unas diócesis a otras: los éxitos en Toledo, Cuenca o Pamplona, chocan con los resultados, al parecer, descorazonadores, en Lugo [Durbert, 1996] o en las diócesis catalanas [Kamen, 1998, 321].

Pero también se dio un especial impulso a la reforma interna de las órdenes religiosas. La reforma de Cisneros, con sus precedentes ya a finales del siglo XIV –las disputas entre “observantes” y “conventuales”–, fue, en este sentido de gran importancia, y dio lugar a la victoria de los primeros, deseosos de un cumplimiento estricto de la regla, sobre los segundos. Es verdad que todo esto no se hizo sin dificultades, y necesitó del apoyo de los monarcas. En 1563 Felipe II presentó todo un programa –en la instrucción remitida a su legado en Roma, Requesens– de apoyo a la observancia y reforma de las órdenes más relajadas, en el que se incluía también una preocupación por refor-

ma de los aspectos literarios y humanísticos requeridos para la elevación espiritual de sus miembros [González Novalín, 1980, 348].

Una vez lograda la reforma del clero, éste se convirtió en uno de los puntales fundamentales de la reforma social, para lo cual contó con instrumentos de primer orden. Por un lado, la Inquisición y su red de tribunales distribuidos por la Península. Estos no sólo se ocuparon de perseguir a las minorías religiosas. Es más, la mayoría de los casos fueron pleitos contra cristianos viejos cuyo comportamiento moral, como veremos, distaba de ser el ideal. Pero no sólo la represión. La educación fue un elemento de singular importancia. Los datos con los que contamos parecen mostrar que asistimos en España a una revolución educativa, al menos en los que se refiere a cifras de alfabetización o de posesión de libros. De ocho universidades en 1475 se pasa a 32 en 1624, con un momento de especial expansión entre 1540 y 1575 con 13 nuevas fundaciones. Pero no sólo a nivel universitario. Escuelas privadas de primeras letras llegan a concentrar el 30% de la escolarización en el siglo XVI; las escuelas de gramática municipales se desarrollaron notablemente. De hecho, y según los trabajos de Richard Kagan, en el siglo XVI todas las localidades con más de 500 vecinos tenían aulas de gramática. Pero aun y todo, es probable que estemos hablando de minorías.

Pero había otros instrumentos. Como explica el ventero en el capítulo 32: “cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí, las fiestas, muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil canas”. Y es que, en efecto, olvidamos otras formas de instrucción. La enseñanza de la doctrina cristiana se convirtió en algo prioritario para las autoridades eclesiásticas. La incorporación en las Constituciones sinodales de los principales elementos de la doctrina católica, y la orden en más de una diócesis de que ésta fuera expuesta en la puerta de las iglesias indica la relevancia de su enseñanza. El sínodo de Astorga de 1553 (lib. 1, cap. 4) ordenó a todos los curas “que todos los domingos del Adviento y los domingos de la Septuagésima hasta la dominica in Passione inclusive, después de mediodía toquen la campana y se junten en la iglesia todos los hombres y mujeres, mozos y mozas, niños y niñas que no supieren la dicha doctrina cristiana y allí se la enseñen y platiquen con ellos, preguntándoles y enseñándoles...”, al mismo tiempo que convertía en preceptivo su conocimiento para que una pareja contrajera matrimonio. Y lo mismo puede encontrarse en los de Palencia de 1545 [Libro I, tit. 1, cap. 2, 3, 4], Oviedo de 1553 [Libro 1, I-2-5]. Los sermones, el sacramento de la penitencia, entendido también como otra forma de instrucción, como se muestra en los magníficos Manuales de Confesores publicados —especialmente el de Martín de Azpilcueta—, fueron elementos fundamentales para la penetración de las nuevas corrientes.

Pero también tuvo otras repercusiones sociales. Las profundas transformaciones que acompañaron al nacimiento de la Edad Moderna pusieron en un brete la teoría de una sociedad armónica y organizada establemente en tres o cuatro estados cerrados. “Porque te hago saber, Sancho, que hay dos maneras de linajes en el mundo: unos que crean y derivan su descendencia de príncipes y monarcas, a quien poco a poco el tiempo ha deshecho, y han acabado en punto, como pirámide puesta al revés; otros tuvieron principio de gente baja, y van subiendo de grado en grado, hasta llegar a ser grandes señores;

de manera que está la diferencia en que unos fueron, que ya no son, y otros son, que ya no fueron” [I, 21, también II, 6]. Es cierto que la alta aristocracia estaba monopolizada a finales de siglo por un centenar de familias –Infantado, Alba, Fajardo, Medinaceli, Benavente, Medina-Sidonia, el Condestable, el Almirante–. Pero también lo es que muchas de ellas adquirieron su poder en época reciente. Los datos de los historiadores actuales son reveladores: en España, solo seis de las familias prominentes en 1300 podían rastrearse entre los 55 títulos de 1520. Por tanto, parece difícil de creer que tales especiosos raigambres fueran ciertos.

Durante gran parte del siglo XVI se constata la persistencia de una visión medieval de la nobleza. Para los teólogos medievales, todos los hombres eran iguales ante Dios. Fue por mandato divino por el que se produjo una distribución de funciones, que fue el Estado quien la hubo de imponer. Aparece como una profesión a ejercer con una función que cumplir. Sin embargo los cambios políticos y sociales que pasaban ante sus ojos amenazaban con dejar de lado a aquella aristocracia. Así el fortalecimiento de un poder centralizado o el acceso a la riqueza y a los altos puestos de la administración y gobierno de otros grupos sociales –rompiendo con creces las barreras estamentales–, hizo que la antigüedad del linaje se convirtiera en una poderosa arma de manipulación para el mantenimiento del poder.

Pero otros sectores de la nobleza, menos privilegiados, se vieron obligados también a defender su posición social. Su elemento más característico fue la exención de cargas impositivas (el pecho, o la pecha), a la que en ningún momento estuvieron dispuestos a renunciar:

... porque la diferencia que de hidalgos hay a villanos en Castilla es pagar los pechos y servicios los labradores y no los hidalgos; porque los hidalgos y caballeros y Grandes de Castilla, nunca sirvieron a los reyes de ella, con dalles ninguna cosa, sino con aventurar sus personas y haciendas en su servicio, gastándolas en la guerra y otras cosas, y a la hora que pagásemos otra cosa o la menor del mundo, perderíamos la libertad que derramando la sangres en servicio de los reyes de Castilla ganaron aquellos de donde venimos. Así que, si hubiésemos de pagar algún pecho, podríamos llamarnos ricos por tener villas y lugares, mas no caballeros y hijosdalgo, pues perdimos la libertad y la honra que nuestros antepasados nos dejaron... [Fernández Álvarez, 1989, 151].

Lo dice el propio don Quijote frente a los cuadrilleros de la Santa Hermandad “¿Qué caballero andante pagó pecho, alcabala, chapín de la reina, moneda forera, portazgo ni barca? ¿Qué sastre le llevó hechura de vestido que le hiciese? ¿Qué castellano le acogió en su castillo que le hiciese pagar el escote?” [I, 45].

Ahora bien fueron muchas las voces que se mostraron contrarias a sostener que las viejas glorias de los antepasados sirvieran para el mantenimiento de unos privilegios. De ahí que a aquel argumento se sumara otro, el de la limpieza de sangre. Es aquí donde se puede introducir el debate muy vivo en la época entre “nobleza de sangre” o “nobleza de virtud”. Y Cervantes se inclinó claramente por la segunda: “la verdadera nobleza consiste en la virtud” [I, 36]; o bien “es grande la confusión que hay entre los linajes, y que solos aquellos parecen grandes e ilustres que los muestra en la virtud y en la riqueza y liberalidad de sus dueños. Dije virtudes, riquezas y liberalidades, porque

el grande que fuere vicioso será vicioso grande, y el rico no liberal será un avaro mendigo” [II, 6].

Pero muy pronto estos valores aristocráticos se extendieron y formaron parte de toda una civilización. La limpieza de sangre, un elemento que cobró una importancia inusitada, se extendió a todos los ámbitos de la vida. Como, por ejemplo cuando el cardenal Silíceo estableció sus famosos estatutos de limpieza de sangre en Toledo:

Que se admitan cristianos viejos, aunque no sean ilustres ni letrados, es mucho mejor que admitir los que descienden de herejes quemados, reconciliados, penitenciados y abjurados, teniendo la calidad de ilustres nobles letrados, como los hay en esta Santa Iglesia” “porque de los ilustres cristianos viejos está muy segura esta Santa Iglesia, que no será afrentada llevándoles a la Inquisición, como se suele hacer de lo que no son cristianos viejos... [Fernández Álvarez, 1989, 171].

Así la “limpieza” que afectaba a todo al ámbito nobiliario pronto abarcará la mentalidad colectiva. Es más, en el campesinado castellano surge incluso un sentimiento por el cual se consideran depositarios de la verdadera nobleza, pues la hidalguía era algo que podía. Como afirma la dolida Dorotea, hija de labradores, ante el engaño del aristócrata Don Fernando: “y si te parece que has de aniquilar tu sangre por mezclarla con la mía, considera que pocas o ninguna nobleza hay en el mundo que no haya corrido por este camino y que la que se toma de las mujeres no es la que hace al caso en las ilustres decendencias, cuanto más que la verdadera nobleza consiste en la virtud y si ésta a ti te falta negándome lo que tan justamente me debes, yo quedaré con más ventajas de noble de las que tú tienes” [I, 36]. De esta manera lo estamental, de alguna manera, perdía fuste frente a un “racismo oportunista” basado en la limpieza de sangre.

Pero además de los comportamientos del clero o de la nobleza, como resalta Schilling, “la confesionalización contribuyó a reformar la sociedad desde sus raíces. Sus principios espirituales y morales ejercieron una indudable influencia en las vidas públicas y privadas de todos los estratos sociales” [Schilling, 1994-95, 661], en un proceso de relativa unificación de comportamiento, pensamiento y mentalidad. El proceso no era completamente nuevo, pero sí es verdad que cobró un notable impulso a partir del siglo XVI.

La familia y el matrimonio se convirtieron, por razones obvias, en cuestiones clave. La Iglesia buscó reforzar el carácter de sacramento del matrimonio, su regularización; al mismo tiempo, su buen orden, garantizaba la estabilidad social deseada por el Estado y las comunidades [Harrington, 1995]. La preocupación que tales temas despertaba en las instituciones queda reflejado en las numerosas disposiciones que los decretos sinodales, las reales cédulas o las peticiones de Cortes hacen al respecto, anteriores a la finalización del concilio tridentino. La sacramentalización a la que hemos hecho referencia es clara cuando los sínodos insisten en la celebración eclesiástica del matrimonio, pues era frecuente, como nos recuerda Isabel Morant, que fueran las familias las que ante notario sellaran un matrimonio que no siempre contaba con la bendición eclesiástica. El sínodo de Segovia de 1529 en su capítulo 25 afirmaba:

... porque acaesce que muchos se desposan sin desposarse por mano de clérigo, e después al tiempo que los van a velar, a la puerta de la iglesia

tórnanlos a desposar, e parece cosa de mal enxemplo en no se haber antes desposado por mano de clérigo, fue acordado que cuando algunos se desposasen sin desposarlos clérigos, que dentro de un mes sean obligados a se desposar por mano de clérigo, so pena de diez florines de oro.

Tema estrella debe considerarse la cuestión del matrimonio secreto o clandestino. La ley I del tit. 1º del Libro V de la Nueva Recopilación castellana recogía las disposiciones de las Cortes de Toro de 1505 y de Felipe II en 1563 contra los que celebraban matrimonios clandestinos. Las Cortes de Valladolid de 1537 (petición 41), de 1542 (petición 91), o de 1548 (petición 127), insistían en “muchos daños y inconvenientes” que tales matrimonios provocaban en las familias. Los procuradores de las Cortes pusieron especial énfasis en conseguir que fuera preceptivo el consentimiento paterno en el matrimonio de sus hijos: así las peticiones Cortes de Madrid de 1551, de Valladolid de 1555 y 1558, o las de Toledo de 1559:

Que aunque en el santo matrimonio se requiere toda libertad en los contrayentes y cada uno se pueda casar con la mujer que quisiere, no deja de ser justo que los hijos estén en alguna manera obligados a casarse con voluntad de sus padres, especialmente los hijos de gente principal porque es de creer que sus padres les buscarán lo que les conviene; porque se ha visto que muchos hijos se han casado sin voluntad de sus padres con mujeres pobres y muy diferentes en calidad y méritos de que han resultado grandes males y daños. Suplicamos a vuestra majestad mande que se ponga en esto remedio, y se establezca a lo menos hasta edad de veinte y cinco años la pena que está puesta contra las mujeres haya lugar contra los varones, y porque esta hará poco al caso para con los sucesores en mayorazgos, V. M. mande que en su real consejo se platique y se de orden de alguna manera del remedio para que los dichos sucesores en mayorazgos guarden la misma obligación por temor de la pena que se les pusiere.

Postura, la de las Cortes, que parece recoger en un momento dado el ingenioso hidalgo: “Si todos los que bien se quieren se hubiesen de casar –dijo don Quijote–, quitaríase la elección y jurisdicción a los padres de casar sus hijos con quien y cuando deben; y si a la voluntad de las hijas quedase escoger los maridos, tal habría que escogiese al criado de su padre y tal al que vio pasar por la calle, a su parecer, bizarro y entonado, aunque fuese un desbaratado espadachín; que el amor y la afición con facilidad ciegan los ojos del entendimiento, tan necesarios para escoger estado, y el del matrimonio está muy a peligro de errarse, y es menester gran tiento y particular favor del cielo para acertarle [II, 19].

Una preocupación, la de las instancias civiles que tenía su reflejo en las eclesiásticas. El sínodo de León de 1526 (lib. XXX, cap.1-3) animaba a la denuncia pública de tales matrimonios, y también en el de Palencia de 1545 (Libro IV, tit. I), entre otros muchos. No obstante los procuradores nunca consiguieron que los padres se reservaran el control absoluto del matrimonio de sus hijos y las peticiones de las Cortes solían tener la misma respuesta por parte del monarca: “No conviene hacer novedad” [Casey, 1999, 208].

No faltaron tampoco las causas por promesa matrimonial incumplida pues, a pesar de que la promesa no llegó a considerarse matrimonio, en clara ruptura con lo que aceptaba el común en épocas anteriores, sí se consideraba que era de obligado cumplimiento. Esto originó un buen número de pleitos

por engaños. “Decíanme mis padres, cuenta Dorotea, que en sola mi virtud y bondad dejaban y depositaban su honra y fama”. Así cortejada Dorotea por el aristócrata don Fernando, seducida por el gentil caballero: “Apretome más entre sus brazos, de los cuales jamás me había dejado, y con esto, y con volverse a salir del aposento mi doncella, yo dejé de serlo, y él acabó de ser traidor y fementido”. Promesa a la que finalmente se verá obligado cumplir el citado D. Fernando. De la fuerza de la promesa da fe el conocido episodio de las bodas de Camacho, cuando Basilio, despechado por la celebración de la boda de su amada Quiteria con el rico Camacho [II, 19-21] se clava un cuchillo y mana sangre ante el terror de los presentes. En el momento de morir arranca de Quiteria la promesa de matrimonio, pues de lo contrario, amenaza con no confesarse y perder su alma. Entonces, ella junta las manos con las de él, y el cura les da la bendición, en medio de la emoción general.

Pero las disposiciones legislativas fueron también dedicadas, especialmente, contra todos aquellos delitos que podían suponer un desorden en la vida matrimonial. Así se repiten los ataques contra la bigamia (Libro 5º, tit. 1º, Ley VII de la Nueva Recopilación; petición LXXIX de las Cortes de Segovia de 1532; el sínodo de 1526 de León, lib. XXXI, cap. Único), la petición CV de las Cortes de Valladolid de 1548 “por ser delito grave y frecuente”), contra los amancebados públicos (Libro 8º, tit. 19, ley V de la Nueva Recopilación), contra los adúlteros (leyes I y II, del Libro 8º tit. XX, sínodo de León de 1526, lib. XXXV). En la instrucción a los visitadores que se incluía entre las sinodales de Astorga de 1553 y en la carta sobre los pecados públicos se animaba denunciar a los amancebados y a los que no hacían vida maridable.

Pero por supuesto la labor confesional trascendió el ámbito de lo doméstico, sobre todo cuando sabemos el especial interés del Concilio por penetrar en las comunidades locales como base fundamental para la renovación. Como sostiene H. Kamen, los “pensadores católicos estaban de acuerdo en que para que el cambio fuese duradero debía quedar inscrito entre las comunidades locales, en las que la piedad y la práctica de generaciones debía ser modificada con el fin de establecer la verdadera religión” [Kamen, 1998].

En el espacio de la religiosidad popular se procuró, por un lado, incentivar la invocación de los santos, como intermediarios útiles ante la divinidad. Pero al mismo tiempo Trento instó a las autoridades eclesiásticas a acabar con todo resquicio de superstición. Había que evitar, por otro lado, los abusos, los excesos. En esta línea se pretendió reducir el número de fiestas, se procuró introducir nuevos cultos que impulsaran las nuevas formas de espiritualidad, y se optó por la eliminación de elementos supersticiosos y paganos: las fiestas del obispillo, el carnaval, la elección de los reyes y de las reinas de mayo, las veladas nocturnas, la prolongación en el tiempo de las romerías, etc. Tratados como los de Martín de Andosilla, Martín de Castañega o Pedro Ciruelo (los dos últimos publicados en 1529) venían a criticar “las vanas supersticiones y hechicerías que en estos tiempos andan muy públicas en nuestra España”.

No fueron pocas, por ejemplo las disposiciones contra magos y hechiceros y contra la vana superstición. Las misas de San Amador y sus prácticas (un determinado número de misas, que debían empezar y acabar en días concretos, con un específico número de velas) fueron condenadas por su-

persticiosas en los sínodos de Segovia de 1529 [tit. 6, cap. 10], de Astorga de 1553 [cap. 8, lib.12, cap. 8] o de Oviedo en 1553 (Libro III, XII, cap.9). El obispo de Segovia [1529, tit. 6, cap. 19] pedía la denuncia pública de las “personas, [que] sintiendo mal de nuestra santa fe católica, usando de hechicerías y sortilegios e adivinanzas, y encantaciones y cercos y otras cosas muchas prohibidas según nuestra santa fe católica y con arte y manera prohibida curan enfermedades, e cometen otros muchos y graves y abominables delitos de semejante especie y calidad. A los cuales van y concurren muchas personas, unos a sabiendas e otros engañados, y con liviandad dan crédito a lo que los tales hechiceros y hechiceras hacen”. Incluso el mismo Don Quijote parece transformarse en uno de aquellos sanadores cuando confecciona el bálsamo de Fierabrás: vino, aceite, sal y romero que introducidos en una alcuza mientras recita “más de ochenta paternosters y otras tantas avemarías, salves y credos, y a cada palabra acompañaba una cruz, a modo de bendición [I, 17]. Y en el mismo saco, los falsos profetas, los visionarios –un autor, Juan Blázquez, ha hablado del cémit visionario de 1588– pulularon por doquier. El sínodo de León de 1526, en el capítulo *De sortilegiis* (lib. XXXVII), denunciaba “que en esta ciudad y en algunas otras villas et lugares deste obispado hay algunas personas que presumen de adivinos y de alcanzar las cosas secretas que a solo Dios pertenesce saberlas, y entran en circo sobre ello invocando los demonios; y otros curan diversas enfermedades por palabras que dicen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiciéndolos, mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Iglesia, como es hacer el sino de Salomón y otros carateres; y algunos otros escriben sobre las nascidas y hinchazones que los enfermos tienen palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello han de sanar; y otros hacen otras muchas supersticiones por la Iglesia reprobadas y prohibidas en derecho...”. Y así dirá Sancho Panza: “he oído decir al cura de nuestro pueblo que no es de personas cristianas ni discretas mirar en estas niñerías y aun vuesa merced me lo dijo los días pasados, dándome a entender que eran tontos todos aquellos cristianos que miraban en agüeros [II, 73].

No hemos de olvidar la actitud hacia las minorías religiosas. La persecución de los protestantes por parte de la Inquisición, pero también de otros sectores como judaizantes y moriscos –el desgraciado Ricote–, debe considerarse como algo más que una “xenofobia histórica”. Es verdad, en el caso de los protestantes, que muchos de los sospechosos de herejía, procedentes de Francia, provocaron el rechazo de la población; que la escasa adaptación de las poblaciones moriscas, que seguían manteniendo ritos y costumbres comunitarios, causaba aversión entre algunos cristianos viejos. Pero no sólo era odio hacia el extranjero, muchas veces resultado de las tensiones entre la Monarquía hispánica y Francia (en el caso de los protestantes) y el Otomano (en el caso de los moriscos). Tampoco el temor a la herejía o a que se renegase de la fe: los moriscos no realizaban una labor de proselitismo fuera de sus propias comunidades; y el nivel de sofisticación religiosa de los protestantes era más bien escaso. No había peligro de “contaminación por parte de los naturales”. Por esta razón la labor inquisitorial no hacía sino tener un fin político y cultural: acabar con islas culturales y religiosas en el propio seno

de la Monarquía obstáculo en gran medida para el desarrollo de una identidad nacional.

Son otros muchos aspectos los que se pretenden cambiar. Se quiere cambiar el lenguaje, el vestido, las actitudes violentas. El lenguaje, nos lo ha recordado Burke, es “una fuerza activa en la sociedad: usada por el individuo o por lo grupos, para controlar a otros o para defenderse así mismo de ser controlado, para cambiar la sociedad o para impedirlo” (Burke, 1987, 15). La amplia ofensiva contra la blasfemia durante todo el siglo XVI es otra muestra de la reforma que se pretendía conseguir. Las disposiciones se multiplican: Libro 8º, tit.4º, ley VII de la Nueva Recopilación; la petición 69 de las Cortes de Madrid de 1528, la petición 26, de las Cortes de Madrid de 1534, los sínodos de Segovia de 1529 [tit. 6, cap. 2], de Astorga de 1553 [lib. 6, cap. Único], de Palencia, de 1545 [Libro IV, tit. VIII], y se traducen en cientos de causas presentes en los tribunales inquisitoriales.

A diferencia de otras épocas, Don Quijote se lamenta de que “Los más de los caballeros que agora se usan, antes les crujen los damascos, los brocados y otras ricas telas que se visten, que la malla con que se arman” [II, 1]. Toda la legislación suntuaria contra los vestidos y trajes, nos recuerda Teófilo Ruiz estaba destinada “a prevenir el consumo desmoderado de todos los grupos sociales dentro de los reinos españoles. Pero las leyes suntuarias también eran intentos claros de contener la creciente movilidad social y bloquear la permeabilidad percibida de los órdenes sociales. [...]”. Y dice Sancho al respecto “cuando vemos alguna persona bien aderezada y con ricos vestidos compuesta y con pompa de criados, parece que por fuerza nos mueve y convida a que la tengamos respeto” [II, 5].

También asistimos a un cambio en las actitudes en torno a la violencia, con un cada vez mayor intervencionismo estatal que arrebató a los particulares y a las familias el derecho a la solución de los conflictos. Todo ello amparado, sin duda, en las bases teóricas que le proporcionaba la Iglesia. Y es que no hemos de olvidar que la no diferenciación entre el delito y el pecado, hacía que “toda infracción, todo comportamiento desviado, toda violencia ilícita, constituyera no sólo un ataque contra la persona directamente perjudicada, sino también contra todo el orden social, el rey y la mismísima divinidad, pasando a convertirse en un crimen público. El proceso de confesionalización otorgó legitimidad a su actuación al presentarse como defensora de un orden social herido por los delitos pecados cometidos” [Sánchez Aguirreolea, 2004]. Es quizás en este aspecto del control de la violencia en donde de forma más clara se ve la influencia de las reformas religiosas y el fortalecimiento del Estado Moderno, ¿No es acaso el Estado quien asume, las funciones que la sociedad medieval daba a los caballeros, –“defender doncellas, amparar viudas y socorrer a los huérfanos y menesterosos” [I, 11]– a través de sus fuerzas de orden público y sus funcionarios de justicia? [Salazar Rincón, 1986, 141]. Como recoge este autor, uno de los rasgos de la Modernidad es, precisamente, que el rey, el estado y sus oficiales se hacen cargo de lo que antaño correspondía a los caballeros. Ahora eran los corregidores y los oficiales de justicia los encargados de evitar, según Castillo de Bovadilla, que “despojasen los pobres, desamparasen las viudas, afligiesen los míseros, fuesen parciales con los poderosos”. ¿Cómo “es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente”? Se pregunta desconcertado el hidalgo [I, 22], al ver desfilar a los galeotes enca-

denados. Y lo percibe perfectamente Sancho: “Advierta vuestra merced ... que la justicia, que es el mismo rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos”.

Y el momento postrero, la agonía y la muerte, es también objeto de transformación. “Hizo salir la gente el cura, y quedose solo con él, y confesóle”. Y “Acabose la confesión, y salió el cura, diciendo: Verdaderamente se muere, y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano, el Bueno; bien podemos entrar para que haga su testamento” [II, 74]. De nuevo instituciones civiles y eclesiásticas prestaron especial atención a la búsqueda de la buena muerte, es decir, la asistencia espiritual, la presencia de los familiares, la fe pública del escribano, lo que supone, como en el resto de los casos, una fase de racionalización y de modernización. La orden del obispo de Segovia en 1529 fue terminante: “...Que los médicos amonesten a cualesquier enfermos a que curaren que se confiesen e resciban los santos sacramentos al principio que empezaren a curar el enfermo, so pena de descomunión a cualquier médico que lo contrario hiciere; si el enfermo no lo hiciere que el médico lo deje de curar, so la misma pena. E porque los enfermos, al tiempo que los médicos les amonestaren lo arriba dicho, no se alteren pensando que la gravedad de su enfermedad se lo hace hacer, fue acordado que esta constitución se publique por las curas en todas las iglesias...” [tit. VI, cap.18].

Pero también hubo que controlar todo aquello relativo al comportamiento y la actitud de los vivos hacia los muertos. Es significativo que el mismo sínodo de Segovia de 1529, exigiera (cap.21), que los oficios de difuntos se hicieran en las parroquias y no en las casas; que se impidieran las juntas de personas en los cementerios “para cosas profanas” (Ibíd, tit. 3, cap. 12) o para jugar a los naipes y dados (tit. 3, cap. 13); o los excesos en los lloros y aflicciones (Oviedo, 1553, Libro III, VIII), las comidas sobre las sepulturas el día de Ánimas (Astorga, 1553, libro 7, cap.1), o los gastos excesivos en funerales y entierros (Oviedo, 1553, Libro III, VIII cap. 3; Libro 5º tit. 5º, ley II de la Nueva Recopilación), (León 1526, lib XXI, cap.3):

Y así podríamos seguir con otros temas: la persecución del juego: “Ahora, dice Sancho en su ronda por la ínsula, yo podré poco, o quitaré estas casas de juego; que a mí se me trasluce que son muy perjudiciales (II, 49)—; la reforma de las cofradías locales, de los ermitaños, las fundaciones pías, la persecución de mascaradas juveniles, la brujería, todo formando parte de un programa de disciplinamiento, no exclusivo de la Península, sino propio de toda la Europa Occidental. Las profundas transformaciones sociales que implicaba la puesta en práctica de la “confesionalización”, tuvieron hondas repercusiones —por ser fenómenos coincidentes— en la vida política, legal y administrativa del estado moderno que lo acogía o lo soportaba. Y en este sentido el *Quijote*, como sostuvo José María Jover, es todo un “breviario y culminación de una cultura; [un] exponente del conjunto de actitudes espirituales y mentales vigentes en la sociedad española por las décadas que presencian la transición del siglo del Renacimiento al siglo del Barroco” [Jover Zamora, 1988, XVI]. Una época ésta, la del Renacimiento y del Siglo de Oro, que con sus cambios, con sus permanencias, concentra, no me cabe la menor duda la gran fuerza de un “espíritu de libertad, unido a un espíritu de fe” que propició una transformación profunda de la sociedad española. Una transformación de la que Alonso Quijano, en la locura de su vida, en la cordura de su muerte fue un testigo privilegiado.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNASAR, B., *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1994.
- BURKE, P., "Introduction" en *The social history of language*, ed. P. Burke-R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 1-20.
- CASEY, J., *Early Modern Spain. A social history*, Londres, Routledge, 1999.
- CHAVARRÍA, F., "Mentalidad moral y Contrarreforma en la España Moderna (fornicarios, confesores e inquisidores: el tribunal de Logroño, 1571-1623)", *Hispania Sacra*, 2001, 53, pp. 725-59.
- CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- CORTES de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Madrid, Rivadeneyra, 1861-1903, 5 vols.
- DUBERT, I., "Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)", *Semata. Ciecias Sociais e Humanidades*, 7-8, 1996, pp. 379-411
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1989.
- FERNÁNDEZ ROMERO, C. y USUNÁRIZ, J. M., "El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII", *Memoria y Civilización*, 2000, 3, 37-71.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.), *Synodicon hispanum, III, Astorga, León y Oviedo*, Madrid, BAC, 1984.
- *Synodicon hispanum, VI, Ávila y Segovia*, Madrid, BAC, 1994.
- *Synodicon hispanum, VII, Burgos y Palencia*, Madrid, BAC, 1997.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, A. (dir.), "Historia de la Iglesia en España", III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, 1980.
- HARRINGTON, J. F., *Reordering marriage and society in Reformation Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- HSIA, R. P., *The world of Catholic renewal 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- JOVER ZAMORA, J. M., "Nota preliminar" en *El siglo del Quijote, 1580-1680*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pp. XI-XVI.
- KAMEN, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla*, siglos XVI-XVII, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- LOTZ-HEUMANN, U., "The Concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute", *Memoria y Civilización*, 4, 2001, pp. 93-114.
- MONTERO REGUERA, J., *El Quijote durante cuatro siglos. Lecturas y lectores*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005.
- MORANT, I. y BOLUFER, M., *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, Síntesis, 1998.
- MORGADO, A., *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000.
- MORÓN, C., *Para entender El Quijote*, Madrid, Rialp, 2005.
- MUIR, E., *Ritual in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Lo religioso en El Quijote*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1989.
- NALLE, S. T., *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992.
- NIETO, J. C., *Consideraciones del Quijote. Crítica, Estética, Sociedad*, Newark, Juan de la Cuesta, 2002.
- REDONDO, A., *Otra manera de leer el Quijote. Historia, tradiciones culturales y literatura*, Madrid, Castalia, 1997.
- REINHARD, W., "Disciplinamiento sociale, confessionalizzazione. Un discorso storiografico", en *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina delle società tra medioevo ed età moderna*, ed. P. Prodi, Bolonia, Il Mulino, 1994, pp. 101-23.
- RIQUER, M. de, *Cervantes y El Quijote*, Barcelona, Teide, 1960.
- RIVERO, Manuel, *La España de Don Quijote: un viaje al Siglo de Oro*, Madrid, Alianza, 2005.
- RUIZ, T. F., *Historia social de España, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 2002.
- SALAZAR RINCÓN, J., *El mundo social del "Quijote"*, Madrid, Gredos, 1986.

- SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, D., *Actitudes ante la criminalidad en la Navarra moderna: formas y represión del bandolerismo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004 [Tesis doctoral en prensa].
- SANZ CAMAÑES, P. (ed.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Silox, 2005.
- SCHILLING, H., “Confessional Europe” en Brady, T. A. et. al., *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. 2*, dir. T. A. Brady, Leiden, E. J. Brill, 1994-1995, pp. 641-81.
- USUNÁRIZ, J. M., “Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años”, *Zainak*, 18, 1999, pp. 17-43.
- “El protestantismo en el Norte de España durante el reinado de Felipe II: las actuaciones inquisitoriales”, en *Historia y Humanismo*. Estudios en honor del profesor D. Valentín Vázquez de Prada, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 259-92.
- “‘Volved ya las riendas porque no os perdáis’: la transformación de los comportamientos morales en la España del XVI”, en *El mundo social y cultural de La Celestina*, eds. I. Arellano y J. M. Usunáriz, Madrid, Iberoamericana, 2003, pp. 295-321.

