

La formación del clero católico en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa

Maurizio Sangalli

Università per Stranieri di Siena
Dipartimento di Scienze Umane
Via Pantaneto, 45. 53100 Siena (Italia)
sangalli@unistrasi. it

Traducción de Ignasi Fernández Terricabras

Resumen

La formación del clero en Italia durante los siglos XVI y XVII debe relacionarse con las polémicas historiográficas sobre la reforma católica y el disciplinamiento, pero también con conceptos como la identidad y la profesionalización del sacerdocio.

El Concilio de Trento, que crea los seminarios, no tiene un efecto inmediato, sino progresivo. Más que a la falta de apoyo del Papado, la debilidad de los primeros seminarios estriba en causas económicas y sociales (la Iglesia no podía oponerse a las estructuras sociales básicas). Los padres conciliares lo entienden y plantean una institución que pueda desarrollarse gradualmente al lado de los canales formativos tradicionales del clero.

El autor analiza la situación de los seminarios en Roma, Milán, Bergamo, Saboya, Siena y la Italia meridional, prestando atención a una serie de factores como el papel de las órdenes religiosas y de las oligarquías urbanas o la importancia de la atención pastoral en la formación de los clérigos. La fundación de seminarios, que languidecía desde finales del siglo XVI, se reactiva entre 1680 y 1720 por diversas causas; se distingue en particular el caso de Gregorio Barbarigo, obispo de Padua.

Palabras clave: clero, seminarios, Italia, siglos XVI y XVII, profesionalización, disciplinamiento.

Resum. *La formació del clergat catòlic a l'edat moderna. De Roma, a Itàlia, a Europa*

Cal relacionar la formació del clergat a Itàlia durant els segles XVI i XVII amb les polèmiques historiogràfiques sobre la reforma catòlica i el disciplinament, però també amb conceptes com la identitat i la professionalització del sacerdoci.

El Concili de Trento, que crea els seminaris, no té un efecte immediat sinó progressiu. Més que no pas a la manca de suport del Papat, la feblesa dels primers seminaris rau en causes econòmiques i socials (l'Església no podia oposar-se a les estructures socials bàsiques). Els pares conciliaris ho entenen i plantegen una institució que pugui desenvolupar-se gradualment al costat dels canals formatius tradicionals del clergat.

L'autor analitza la situació dels seminaris a Roma, Milà, Bergam, Saboia, Siena i la Itàlia meridional, tot parant atenció en factors com el paper dels ordes religiosos i de les oligarquies urbanes o la importància de l'atenció pastoral en la formació dels clergues. La fundació de seminaris, que dequeia des de finals del segle XVI, es reactiva entre 1680 i 1720 per causes diverses; es distingeix en particular el cas de Gregorio Barbarigo, bisbe de Pàdua.

Paraules clau: clergat, seminaris, Itàlia, segles XVI i XVII, professionalització, disciplinament.

Abstract. *The formation of catholic clergy in Early Modern Age. From Rome to Italy and to Europe*

The author analyses the situation of seminaries in Rome, Milan, Bergamo, Savoy, Sienna and the Southern Italy. He focuses on the role of regular clergy, the urban oligarchies and the importance of pastoral letters in the clergy's education.

Key words. Clergy, seminaries, Italy, XVIth and XVIIth centuries.

Sumario

- | | |
|--|---|
| 1. El Concilio de Trento | 4. Lo nuevo que avanza: Gregorio Barbarigo en Padua |
| 2. El factor económico | Bibliografía |
| 3. Los seminarios: de Roma a Milán, de la Italia central a la meridional | |

La formación del clero católico en Europa en los siglos XVI y XVII es un tema que se enmarca bien dentro de una cuestión historiográfica «grande» como la que ha opuesto, sobre todo en Italia, pero no exclusivamente en ella, a los partidarios de la denominada *Contrarreforma* con los de la denominada *Reforma católica*, grosso modo a partir de la Segunda Guerra Mundial¹. Queremos partir de este punto: de hecho, es necesario enmarcar en estos ámbitos, que amplían los horizontes de recorridos históricos que si no serían poco claros, un tema como el nuestro, que enlaza con los más diversos aspectos de la sociedad, de la cultura material, de la mentalidad, de la espiritualidad. Y esto dentro de un camino historiográfico que se sale de las periodizaciones canónicas, extendiéndose entre la edad media y la contemporánea, y que impone a quienes, como nosotros, se ocupan de una franja relativamente limitada —pero importante— de este recorrido, la obligación de tener debidamente en cuenta lo que proviene del pasado y las semillas que darán fruto más allá de nuestro período.

De entrada, queremos enmarcar el tema dentro de esta polémica, que ha distinguido a partir de la postguerra a la historiografía italiana (pero, repito, no sólo a ella, porque se ha extendido también a otros ámbitos europeos: alemanes, franceses, españoles *in primis*), precisamente por el hecho de que hablar de seminarios y de clérigos en formación remite inmediatamente a la figura del obispo, que ha estado en el centro de esta *querelle* historiográfica (B. M. Bosatra, 1984). Son cosas muy conocidas, y por lo tanto no voy a insistir demasiado en ellas, pero en base a

1. Como marco general, remitiría a CAMAIANI, P. G. (1964: 329-386) y, más recientemente, a PROSPERI, A. (1994: 3-48). Un agradecimiento particular, al iniciar esta contribución, al colega y amigo Ignasi Fernández Terricabras y por la calurosa acogida brindada por los colegas de su Departamento con ocasión del seminario barcelonés de marzo en 2007, seminario en el que tiene su origen este artículo.

cuestiones como qué tipo de obispo sale de Trento, como su estatuto en el seno de la jerarquía eclesiástica, como sus poderes de orden y de jurisdicción, de los cuales derivan todos o casi todos los éxitos o los fracasos —según las tendencias historiográficas escogidas— de las reformas del clero secular y regular, masculino y femenino, y de la religiosidad popular más o menos indisciplinada, se ha definido la confrontación entre los partidarios y los contrarios de la existencia de una reforma católica pre y postconciliar, entre los contrarios y los partidarios de la mayor o menor legitimidad de una contrarreforma como respuesta institucional del catolicismo a los desgarros de la Cristiandad². Siendo, como manda el concilio, deber del obispo ocuparse de la formación del clero sometido a él; además, estando en manos del obispo optar o no (pero la fuerte invitación que proviene de Trento se dirige hacia lo primero) por la creación de una institución específicamente dedicada a la formación del clero secular diocesano, el éxito o el fracaso de este proyecto preciso tan estrechamente ligado a instancias disciplinantes, como siempre lo fue el ámbito de la educación en sus diversas formas y a los más diversos niveles, no podía dejar de atraer la atención de quienes se han adentrado en la polémica historiográfica de la que hemos hablado. Y veremos que desgraciadamente se continúa hablando en términos de éxito o de fracaso, cuando ha llegado el momento de poner en común los resultados obtenidos y de explotar las posibilidades ofrecidas por nuevas fuentes, por un uso diferente de las antiguas y por nuevos panoramas historiográficos que se han abierto en los últimos años³.

1. El Concilio de Trento

Para entendernos, Trento parece como una gota que cae en un estanque de superficie particularmente agitada y que provoca círculos concéntricos que se amplían poco a poco⁴. Y veremos como esta imagen de progresión conviene al tema de la formación del clero y concuerda, reflexionando sobre este tema, con la periodización propuesta en los trabajos de Paolo Prodi. Este autor ve que la historia de la Iglesia, en el periodo coincidente grosso modo con la mitad del siglo XVII, llega a su completa maduración, como un fruto maduro preparado para caer y, en cierto sentido, para generar algo nuevo⁵. En suma, para nuestro tema, el elemento de la continuidad prevalece sobre el de la discontinuidad y Trento parece menos significativo de lo que se ha querido admitir, al menos durante varias décadas después de su conclusión y en la enorme mayoría de la catolicidad. Pero esto no en el sentido de la exaltación de un medioevo «moderno» y de un papel modernizador y

2. Desde MONTANARI, D. (1987) hasta el recentísimo BONORA, E. (2007), por citar sólo dos ejemplos italianos que, con veinte años de distancia, aunque con sólida base científica, están un poco en las antípodas en cuanto a interpretación historiográfica. Pero véase también la síntesis de GRECO, G. (1999), con amplia bibliografía, así como GRECO, G. (2006).
3. Indicaciones interesantes sobre las fuentes y su utilización en NUBOLA, C.; TURCHINI, A. (1999).
4. Sobre el concilio tridentino, se remite hasta ahora a los trabajos misceláneos surgidos sobre todo con ocasión del aniversario a mediados de los noventa: PRODI, P.; REINHARD, W. (1996); MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. (1997); ALBERIGO G.; ROGGER, I. (1997); Varios autores (1997).
5. PRODI, P. (2006); pero también, PRODI, P. (1992 y 2000).

positivo de la Iglesia: no se trata de establecer necesariamente si la instancia disciplinante surgida de Trento, y en particular la relativa a la formación del clero, fue moderna o modernizadora; se trata, más bien, de desentrañar causas, retrasos, compromisos, desarrollos de un recorrido que en cualquier caso se configura bajo el signo de la complejidad y de la ambigüedad. Así como la línea de Reinhard y Prodi, consistente en subsumir la fractura protestante dentro de un recorrido de reforzamiento de las estructuras estatales y de comparación-confrontación con las Iglesias, ayuda a no otorgar una significación excesiva a una lucha que ciertamente existió, pero en la cual no se agotan las causas de fenómenos que hundan sus raíces en estructuras y recorridos ya existentes más allá de las fracturas provocadas por los acontecimientos⁶. De todos modos, aquí no se trata, y me parece importante despejar enseguida el terreno de malentendidos, de difuminar o amortiguar el impacto que las Reformas tuvieron sobre el contexto social e institucional europeo, ni de negar la necesidad de introducir delimitaciones y diferenciaciones precisas entre procesos de confesionalización que ciertamente existieron en la Europa de la época, con el riesgo de devaluar situaciones conflictivas y diferencias concretas. Pero me parece que el hecho de que se deba hablar de confesionalización sobre todo como de un fenómeno típico de los territorios germánicos y de que otros contextos necesiten definiciones aquí más difuminadas, allá incluso diferentes, ha sido admitido hasta por el mayor teórico de estos procesos, Heinz Schilling⁷.

Más bien tengo la intención de sostener que el hecho de que católicos y protestantes hayan dado vida a estructuras educativas cuando menos similares o que protestantes y católicos hayan iniciado sus trayectorias educativas incluso en las mismas estructuras, como Wolfgang Reinhard subrayó en su tiempo, o como una investigación como la de Simona Negruzzo sobre la Alsacia moderna ha podido documentar abundantemente, abordando una auténtica identidad «dividida» basada en el sector educativo, para convertirse luego en profesionales, funcionarios públicos, pastores y sacerdotes (S. Negruzzo, 2005), me parecen testimonios de que es necesario enmarcar el tema en el ámbito del proceso de *profesionalización* que domina el ámbito eclesiástico y el laico, bien sea en los países que permanecen en el catolicismo, bien en los que se pasan a la Reforma. Y esto sin ninguna voluntad de diluir las diferencias, como prueba el trabajo comparativo sobre la formación de los ministros de culto en diferentes contextos confesionales que el *Centro di Studi per la Storia del Clero e dei Seminari* de Siena ha realizado y sigue realizando⁸. Pero, sobre todo, me parece que este marco ayuda a liberarse de valoraciones negativas, y a menudo ideológico-morales, sobre las lentitudes, sobre los fracasos, sobre la pobreza de los contenidos de la profesionalización eclesiástica,

6. Referencia obligada a REINHARD, W. (1982), y al más reciente, REINHARD, W. (1996), donde el autor reelabora algunos de sus temas, en respuesta al debate que suscitaron en su momento.
7. SCHILLING, H. (1994: 125-160 y 200: 21-36). Véase, sobre el desarrollo del debate, HEADLEY, J. M.; HILLERBRAND, H. J.; PAPALAS, A. J. (2004); debo esta indicación bibliográfica a José Pedro Paiva, a quien doy las gracias. De este último, PAIVA, J. P. (2001: 157-166).
8. SANGALLI, M. (2005b). Sobre el clero en Italia, véase ROSA, M. (1997), y para una síntesis de alcance europeo, ROSA, M. (2006); se remite a esta obra también por la amplia oferta bibliográfica que contiene.

cuando se observan las trayectorias tan lentas y que no requieren un nivel más elevado de competencias que caracterizan el acceso a las profesiones de ámbito laico.

El peligro que hay que evitar en este caso es el de limitar nuestros discursos al ámbito profesionalizador: es verdad que al sacerdote se le pide poco más que saber utilizar las herramientas del oficio, como sucede con el notario o con el secretario; pero además el sacerdote es también el hombre de lo sagrado y, por lo tanto, no se puede prescindir de insertar en nuestras consideraciones el ámbito teológico y espiritual, no para reverdercer la *historia salutis*, sino para analizar cómo una relación no limitada exclusivamente a la materialidad en las relaciones interpersonales lleva a condicionar elecciones, prácticas de vida, opciones que también son muy concretas. Y esto tanto en lo que concierne al sacerdote católico como al pastor protestante. A este propósito, me parece que se debería retomar lo que en su tiempo subrayó el teólogo Severino Dianich (S. Dianich, 1971), que ayuda a explicar trayectorias formativas sociológicamente afines entre las dos orillas confesionales: la doctrina luterana del sacerdocio universal no anula la consideración del pastor como representante de Dios, aunque deriva su ministerio de la comunidad, y por lo tanto, por su cultura teológica superior a la de los fieles, por sus deberes pastorales y «burocráticos», por la consideración de que goza en la comunidad, el pastor se propone de todos modos como un ser, si no ontológicamente (como para los católicos), sí funcionalmente diferente respecto al resto de la comunidad eclesial. Y por esta dignidad ulterior, digamos, que se debe expresar también en una vida transparente y moralmente irreprochable, se advirtió en los dos ámbitos de la ya dividida cristiandad la exigencia de dar vida a estructuras educativas encaminadas al objetivo de racionalizar y también de uniformizar trayectorias hasta entonces divergentes y cada vez más difíciles de justificar en el camino común de Iglesias y Estados hacia la cohesión confesional y nacional.

Y parece que ha llegado ya el momento de abandonar, por parte de la historiografía católica, la reprobación de las malas costumbres del clero para dar todavía más realce y aureolar los resultados alcanzados por las reformas; y, por parte de la historiografía laica, la acusación más o menos indignada hacia una Iglesia que habría malogrado su deber y que habría mantenido a las masas de fieles conscientemente bajo su sujeción sin procurarles lo necesario para elevarse social y espiritualmente. Parece que tanto en un caso como en otro actúan consideraciones y valoraciones que exceden el ámbito histórico: si el sacerdote fue como fue, o permaneció como tal largo tiempo durante los siglos XVI y XVII, es ciertamente porque se malograron las misiones renovadoras de tantos preladados, porque no todos supieron ser santos como Carlos Borromeo, así como, ciertamente, por la voluntad centralizadora de Roma, que dejó menos espacio a la iniciativa en el ámbito local, pero también, y sobre todo, porque con aquello se contentaba, o mejor, no pedía otra cosa, la sociedad en la que aquel sacerdote se encontraba actuando, y por los necesarios compromisos que Iglesia y Estados debieron aceptar dentro de una lógica pesadamente condicionada por el fenómeno macrohistórico de la carrera hacia la estatalización, hacia la sacralización del aparato público, hacia la centralización de los poderes. Además, si recordamos la *vexata quaestio* de la residencia episcopal, considerar apriorísticamente el hecho de que no haya sido respetada, sobre

todo en el período de la prereforma tridentina, valorándolo como una característica de degradación de los prelados del Renacimiento en contraposición a los buenos prelados postridentinos, vale sólo hasta que se topa con la constatación, favorecida por ejemplos históricos ya estudiados (y Angelo Turchini ha dado noticia de ello para las visitas pastorales del Quattrocento italiano; Turchini, 1977), de que falta de residencia no siempre significa falta de reformas, que fueron sacadas adelante también a través de válidos colaboradores, y valga por todos el caso de Gasparo Contarini.

A este respecto, me parece muy indicativa la polémica originada con ocasión de un seminario justamente sobre los orígenes del Estado organizado por el *Istituto Storico Italo-germanico in Trento* y por instituciones americanas en 1993. Gigliola Fragnito subrayaba, también a propósito de nuestro tema, la debilidad de los ordinarios diocesanos en la implantación de institutos educativos para la formación del clero, atribuyéndola a una opción precisa de Roma, que confiaba más bien en la formación garantizada por las órdenes regulares más fiables, dirigida a debilitar su actuación, y llegaba a invitarnos a «revisar la tesis de que los seminarios habrían contribuido al proceso de disciplinamiento a través de la formación de un cuerpo de profesionales de lo sagrado» (G. Fragnito, 1994: 548). Afirmación en sí misma no peregrina y aceptable en parte, pero que, cuando menos, requería quizás un esfuerzo de periodización y que olvida que si por profesionalización se entiende la formación del sacerdote hombre del sacrificio eucarístico, del sacerdote notario o abogado o registrador, no todo empieza con Trento, lo que significa que recorridos formativos más o menos débiles ya existían y que los seminarios representan, digamos, un añadido en consonancia con el cambio de los tiempos y con demandas precisas que se van definiendo por parte de la sociedad en su conjunto, ya sea laica o eclesial. De hecho, la respuesta de Paolo Prodi en la clausura de las actas de aquel congreso llamó la atención sobre la necesidad de enmarcar estos procesos, como los de contestación doctrinal, en el fenómeno más general de la «compactación estatal a través de la formación de las iglesias territoriales y de la confesionalización basada sobre la profesión de fe jurada» (P. Prodi, 1994: 678). Es verdad, y ha sido subrayado, que la categoría del disciplinamiento no es una panacea que resuelva todos los conflictos y todos los problemas; la de confesionalización se adapta más a ciertos ámbitos territoriales, y a otros menos, pero usar grandes categorías como estas no quiere decir que no se puedan valorar en su justa perspectiva éxitos y límites, así como también es necesario admitir que la contraposición Reforma católica-Contrarreforma produjo en su tiempo importantes resultados.

2. El factor económico

Teología y construcción del Estado moderno son, pues, dos de los ángulos del problema que nos parece que deben ser tenidos debidamente en cuenta en la discusión sobre nuestro tema. Pero falta otro tema que, como una constante verdaderamente de larga duración, ha decidido el éxito o el fracaso de toda reforma: la economía. Más que las buenas intenciones de los prelados, más que las

directrices romanas limitando el poder de los obispos o aprobando el *statu quo*, más que el interés de las autoridades públicas por disponer de instituciones que habilitasen al ejercicio de las profesiones laicas y de las eclesiásticas, o que proporcionasen las bases para proceder a dicha habilitación, ha influido sobre la historia de la creación y del funcionamiento de tales instituciones la presencia o ausencia de recursos económicos⁹. Es cierto que los recursos podían ser liberados, más a costa de desencajar un aspecto importante de un entramado social ya ordenado en base a un sistema beneficional que garantizaba su estabilidad y sus dinámicas de clase. Por lo tanto, hay que preguntarse hasta qué punto, considerándolo todo, existió una voluntad precisa por parte de Roma de intervenir para debilitar las iglesias locales. ¿Acaso no fue Roma la que aprobó los decretos conciliares, y por lo tanto también la importante, quizás la más importante, novedad tridentina, la erección de los seminarios? ¿Es posible que los padres conciliares estuviesen tan obnubilados como para no darse cuenta de que para tener éxito era necesario incidir sobre la intrincada materia de los beneficios, de las exenciones, de las pensiones? Más bien nos viene en mente la importante intuición de Giuseppe Alberigo sobre un concilio que a menudo mantuvo intencionadamente un perfil bajo (véase justamente la cuestión muy sacramental y poco eclesiológica de la figura sacerdotal) para permitir que las semillas plantadas dieran fruto en el futuro (G. Alberigo, 1964: 240). En suma, más bien hay que preguntarse en qué medida el lastre de aquella Iglesia tan laica cuyas raíces nos ha enseñado a encontrar en los siglos bajomedievales la investigación de John Bossy (1998 y 2001) inhibió también una innovación importante como la erección de los seminarios, más allá de las intenciones de los obispos, prelados de la Curia y autoridades laicas. Y a este propósito me parece útil la pregunta que se hacía Domenico Sella en un importante trabajo de síntesis sobre la Italia del siglo XVII, de la cual ha sido uno de los estudiosos más agudos e innovadores: ¿podía la Iglesia, podían los Estados, no adaptarse a situaciones relativas a las estructuras sustentantes y de largo período de las sociedades con las que tenían que habérselas? Y, al fin y al cabo, ¿no se ha tratado de un «intercambio bilateral» (D. Sella, 2000: 157) que poco a poco modificó aquel sistema y, con los tiempos largos de los cambios histórico-económicos e histórico-sociales, además de histórico-eclesiásticos, activó dinámicas de cambio, obviamente sólo en el momento en que ciertas exigencias se conjugaron con momentos de viraje en el seno del entramado social? Porque, creo, una cosa es imponer la obediencia, imposición en la cual los críticos del disciplinamiento compendian la Iglesia de la Contrarreforma, y otra es, no tanto obtenerla, sino el modo en que se obtiene, lo que remite a la dialéctica alto/bajo de la que hemos hablado y sobre la cual queda aún mucho trabajo por hacer, pero, añadiría yo, favoreciendo la posibilidad de establecer puntos de convergencia entre quien estudia lo alto y quien estudia lo bajo, por decirlo así, como ha hecho Paolo Prodi en su trabajo sobre el juramento como fundamento de la política occidental, identificando lo alto con el poder y lo bajo con la sociedad, para simplificar mucho (A. Prosperi, 1993: 411).

9. Lo subraya con insistencia, FANTAPPIÈ, C. (2000: 85-109).

3. Los seminarios: de Roma a Milán, de la Italia central a la meridional

Después de haber levantado este andamiaje para enmarcar los esquemas en los que pensamos movernos, vale la pena comenzar delimitando el arco temporal que nos acompañará en nuestro discurso: desde el principio del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XVII se desarrollan las décadas que llevan a los umbrales de un verdadero cambio en la formación del clero. Trataremos en particular de la formación del clero secular, aunque no se puede hablar de ella sin referirse al papel jugado por el clero regular para favorecer, apoyar, pero también discutir y delimitar modalidades, tiempos y estructuras de las tentativas de abrir un nuevo camino junto a aquellos ya conocidos para formar sacerdotes con cura de almas. En fin, el ámbito geográfico del que sacaremos mayormente nuestros ejemplos será el italiano, ya que, al tener que hablar en plural para la edad moderna, pues la Península era un mosaico de estados, se tiene la posibilidad de encontrar casos diversos que en un ámbito delimitado permiten hacer las oportunas comparaciones con cuanto sucede fuera de Italia. Sin olvidar la excepcionalidad del panorama peninsular, precisamente por la presencia de Roma y por la más o menos aguda capacidad invasora de sus modelos, que serán diferentemente aceptados, discutidos o rechazados por los entramados estatales italianos, pero ante los cuales ningún príncipe o república podrá quedar indiferente. Por consiguiente, un horizonte quizás más restringido que el prometido en el título, pero de todos modos indicativo de tendencias comunes a la Europa católica de la época y punto de comparación importante para valorar semejanzas y diferencias con otros contextos estatales, que no faltarán aquí y allá¹⁰.

Conviene partir del habitual canon XVIII de la Sesión XXIII del Concilio tridentino, aprobado el 15 de julio de 1563, canon que trata de los institutos para la formación eclesiástica, no tanto para retomar temas ahora ya archiconocidos (privilegiar a los pobres pero no excluir a los ricos, el papel del obispo en la creación del seminario, una sólida formación espiritual), como para introducir un elemento ulterior en la consideración de la trabajosa implantación y proceder de esta nueva institución. Y este elemento es la cuestión teológica: si es verdad, y lo es, que el Concilio no quiso proponer una eclesiología fuerte, y que se orientó más bien hacia aspectos teológicos y de contraposición doctrinal con los protestantes, es forzoso que el seminario naciera como instituto intrínsecamente «débil». Quiero decir: si la eclesiología es para la Iglesia lo que la estatalidad es para el Estado, esto es el sentido de comunidad que invade a ambos, asociado al sentido de «misión» y de cohesión que sin embargo les distingue, por lo menos desde el reforzamiento de los conjuntos nacionales en adelante, no haber insertado una estructura en un ámbito en el cual sólo un fuerte significado eclesial y eclesiológico habría garantizado su despegue, como al contrario sí sucedía con los colegios de educación en gran expansión por voluntad de las clases dirigentes y de las autoridades laicas, signi-

10. Otras indicaciones bibliográficas, además de las ya señaladas, que enmarcan específicamente el tema del clero y de los seminarios: GUASCO, M. (2001); los dos números monográficos dedicados a estos temas en Varios autores 1988 y 2000; ANGIOLINI, E. (2004).

ficó minar sus fundamentos desde el principio. O, de todos modos, ser consciente de que estos institutos surgirían entre grandes dificultades. Pero no por ello los padres conciliares se consideraron exentos del deber de tirar una piedra en el estanque: su opción, en comparación con la enseñanza de la *theologia simplex et pura* orientada a la catequesis y a la *cura animarum* y opuesta a los conceptos abstrusos de la universitaria y monástica, habla de alcanzar un objetivo bien preciso: no se pretende crear duplicados de conventos y monasterios, sino colegios para la formación de sacerdotes con cura de almas, y no exclusivamente de estos. Aunque luego, descendiendo el objetivo a la práctica histórica concreta, se verá llevado a cabo un doble canal formativo: para los clérigos con menores capacidades intelectuales, rápidamente orientados hacia la teología y la cura pastoral, y para aquellos más idóneos para profundizaciones ulteriores, dirigidos hacia cursos de filosofía y teología especulativa, como muestran las decisiones tomadas en ese sentido por Carlos Borromeo en sus seminarios milaneses. Aunque luego, debiendo compararse de nuevo con los modelos existentes, será la disciplina monástica el depósito más cercano del cual extraer modalidades y prácticas de gestión para las nuevas entidades.

Por otra parte, como ha subrayado bien Alberigo, la única eclesiología que sale de Trento es una eclesiología «implícita, sobre todo una eclesiología práctica, la eclesiología de la *salus animarum*» (G. Alberigo, 1964: 234). De hecho, si la figura sacerdotal transmitida por el concilio es sobre todo la del hombre del sacrificio y del culto eucarístico, comprendemos bien que el clérigo deba recibir sobre todo una sólida formación espiritual más que una fuerte impronta intelectual. Y, además, el seminario no puede ser impuesto más que como posibilidad y no como obligación, según la justa intuición de Hubert Jedin (H. Jedin, 1963): también se puede ser sacerdote instruyéndose y adiestrándose con un párroco, o en un cabildo catedralicio o colegial. Yo no vería por tanto, como hizo el teólogo Primo Telch hace ahora una treintena de años (P. Telch, 1971), una traición al Tridentino después de Trento, sino una evolución en el curso de la cual lo nuevo se sitúa al lado de lo viejo; donde la sabiduría y el conocimiento de los padres conciliares garantizaron que lo viejo y lo nuevo pudiesen convivir; donde lo nuevo, para avanzar, tiende a esconderse detrás de lo viejo —véase la mencionada concepción de los seminarios como casas de reclusión a semejanza de los monasterios—. Y tampoco tendería a tachar la eclesiología del Tridentino de inmadurez porque la Iglesia estuviese dominada por las preocupaciones de gestión y de carácter administrativo: la intención del Concilio no era proponer una eclesiología; más bien la sabiduría de diseminar en los decretos *de reformatione* ideas eclesiológicas de perfil bajo (aquellos puntos seguros sobre los cuales los teólogos no estaban divididos) denota la voluntad de afrontar sobre sólidos terrenos comunes los desafíos planteados por el siglo y por las fracturas de las Reformas. Es significativo que quienes se han ocupado de estos temas en relación con el Concilio Tridentino, Primo Telch y Giuseppe Alberigo, pero también el teólogo Severino Dianich, hayan subrayado como característica la sobriedad de las decisiones conciliares, sobriedad, no cabe duda, también impuesta por consideraciones políticas intra y extraeclesiales, pero que de todos modos puede ser interpretada como signo de aquel «sentido profético»

atribuido por Alberigo a la sabiduría de los padres presentes en el Concilio o, si se quiere usar la terminología laica de Adriano Prosperi, de aquel «estado de proyecto y de propuesta» en el que quedaron algunas adquisiciones conciliares (A. Prosperi, 1994: 37).

En Roma comienza el recorrido de la aplicación de los decretos tridentinos, con la sufrida y disputada aceptación por Pío IV de su plena asunción y, en fin, con el compromiso de avocar a la Santa Sede la interpretación oficial del mandato conciliar y con la institución de la Congregación del Concilio. Por lo tanto, es necesario partir de Roma para delinear la fisonomía de la nueva institución del seminario, aunque hayan existido dos precedentes importantes: la comunidad de clérigos reunida en el palacio episcopal en torno a Gian Matteo Giberti, en la Verona de los años treinta y cuarenta del siglo XVI; el *seminarium* creado por Reginald Pole, legado pontificio en la Inglaterra cismática de los años cincuenta. Sólo estos antecedentes, ambos adscritos al grupo del evangelismo italiano, ya inducirían a atribuir el nacimiento de esta institución a los partidarios de una reforma de la Iglesia más atenta a la temática del retorno a los orígenes y de la recuperación del modelo evangélico y patrístico, con una mayor cercanía a las Escrituras, sugerencia después hecha propia también por los que favorecían la otra reforma eclesial que finalmente prevaleció, la más centralizadora y tradicionalista de Paulo IV y Pío V. Si luego se le añade el otro importante antecedente y modelo inspirador, el de los colegios jesuíticos, y en primer lugar el del Colegio romano, cuya fundación remonta a 1552, es decir, que precede en poco más de diez años el decreto tridentino sobre los seminarios, y se piensa en los orígenes de la Compañía de Jesús en un ambiente muy ligado a los «espirituales» (baste sólo mencionar que uno de sus primeros mentores fue Gasparo Contarini) y después en su asunción como milicia privilegiada del proyecto centralizador por parte de los papas de la Contrarreforma, el círculo parece cerrarse, señalando realmente la voluntad de la formación de un clero cada vez más desligado de los condicionantes de las comunidades locales y cada vez más preparado intelectual y pastoralmente como uno de los puntos de contacto entre las dos visiones eclesiales diferentes y, consiguientemente, como se ha señalado otras veces, una de las más importantes novedades surgidas de Trento y afirmadas más o menos lentamente después de Trento.

El seminario romano abre sus puertas el 1 de febrero de 1565, la dirección es confiada a los padres de la Compañía (L. Mezzadri, 2001). Concebido inicialmente como una entidad específicamente dedicada a la formación de los clérigos necesarios para la diócesis romana, tendrá en cambio, sobre todo al principio, efectivos provenientes de toda Europa, como recientemente ha documentado Paolo Broggio (P. Broggio, 2002). Es el modelo del sacerdote romano, del sacerdote fiel a la romanidad del catolicismo también una vez ha vuelto a desarrollar su ministerio pastoral en sus tierras de origen. En realidad, al principio el proyecto es más orgánico: la comisión de cardenales creada para formularlo piensa en un seminario internacional que englobe el Colegio romano de los jesuitas, que ya se ha orientado autónomamente hacia ese objetivo para los miembros de la congregación y para los vástagos de las clases dirigentes europeas, y una institución en

tono menor para las necesidades romanas. La decisión de imponer al clero beneficiado un impuesto *pro seminario* del 5% de las rentas de cada beneficio provoca una *maxima conquassatio* que dura varios meses. Muy probablemente también por este motivo se abandona el Colegio romano a su destino de dificultades económicas tratadas como un problema interno de la Compañía y se apuesta por el seminario diocesano romano, pero dándole validez local y universal. La curva descendente de la presencia extranjera en el Seminario romano remite ciertamente a la existencia de otros centros romanos de formación para el clero transalpino (como el Germánico, confiado siempre a los jesuitas, junto al cual surgirán el Inglés, el Irlandés, el Ilírico, hasta la fundación del Colegio Urbano de *Propaganda Fide* en 1627 para las tierras de misión), pero también a la voluntad de la nobleza local de hacer de él un colegio de educación abierto a la presencia de laicos, como ocurrirá en muchas otras situaciones en varias diócesis europeas, según aquella fisonomía del *seminario-colegio* tipificada en su tiempo por Carlo Fantappiè (C. Fantappiè, 1989). Sin embargo, eso da lugar a los problemas de gestión disciplinar que sucedieron precisamente en los seminarios-colegios romanos y en el seminario romano en particular, con tumultos y turbulencias por la difícil convivencia entre clérigos y vástagos nobles y la combatida sumisión a las reglas impuestas por los superiores. Casos frecuentes de indisciplina en estructuras consagradas al disciplinamiento.

Están presentes en este primer ejemplo la mayor parte de los elementos que aparecerán en las vicisitudes históricas de los seminarios episcopales: la presencia, o al menos la influencia, de las nuevas congregaciones religiosas enseñantes; la naturaleza anfibia del seminario-colegio con clérigos y convictores externos laicos, las pensiones de los cuales a menudo garantizan la supervivencia del centro; la dificultad para hacer aceptar al clero la importancia de sostener este proyecto formativo. Me parece que este último tema induce a revisar la perspectiva historiográfica que hace derivar las debilidades en la creación de los seminarios de la falta de apoyo romano a los obispos en su obra de reforma local: si es verdad, y lo es, que incluso en Roma, en su propia diócesis, el vicario de Cristo encuentra dificultades notables en los obstáculos puestos por el sistema benefical y por el de las exenciones, del mismo modo difícilmente habría podido obtener resultados apoyando a los obispos en sus controversias con los cleros respectivos. Parece pues que no se debe mirar al monte sino al valle para encontrar quizás el obstáculo mayor en estructuras sociales y socioeclesiales que ya estaban demasiado consolidadas para poder ser dislocadas en un abrir y cerrar de ojos. Sobre este particular, a fin de añadir un elemento más de reflexión, considero de notable relevancia una observación hecha recientemente por Massimo Carlo Giannini en su investigación sobre la reestructuración y las tentativas de centralización de la fiscalidad pontificia en los siglos XVI y XVII, en particular en la península Itálica: habla, precisamente en relación con la dificultad de exigir recursos a nivel local para la erección de los seminarios, de una «competencia latente» entre la fiscalidad episcopal y la pontificia, debiendo la primera sucumbir necesariamente ante la segunda, frente a «intereses» mucho más vinculados a una visión universal de los problemas de la cristiandad (M. C. Giannini, 2003: 20 y 66). Lo que ayuda a poner

de nuevo sobre la mesa las exigencias financieras y económicas, mucho más apremiantes y siempre condicionantes, así como decisiones o falta de apoyos que en otros lugares se atribuyen sobre todo a opciones ideológicas más o menos definidas. Pero también a subrayar que en algunas situaciones fue el apoyo pontificio, a través de la Cámara Apostólica, lo que permitió superar los obstáculos puestos por el clero local: así sucedió en Milán con el Colegio Helvético, Carlos Borromeo y Gregorio XIII, como ha documentado Giannini (M. C. Giannini, 2003: 165-166); lo mismo ocurrió en Siena, primero con Paulo V y luego con Alejandro VII (M. Sangalli, 2003b).

El Seminario romano, para volver a nuestro discurso y concluirlo, se propone pues como modelo para todas las diócesis, y es expresamente señalado por las fuentes pontificias como «el principal de la cristiandad», como ha subrayado Guerrino Pelliccia en sus investigaciones (G. Pelliccia, 1988: 132). El mismo Pelliccia da una indicación importante e impregnada de potencialidades que a mi parecer no han sido plenamente realizadas hasta las más recientes pistas de investigación propiciadas por el *Centro per la Storia del Clero e dei Seminari* (www.centrostudiclerosiena.it). Es verdad, subraya el autor, que la influencia más directa sobre los sacerdotes que se formaban en el Seminario romano no podía venir más que del ámbito jesuítico, aunque sólo fuese, no por los superiores jesuitas, sino principalmente por el intercambio de docentes que se daba entre el Seminario y el Colegio romanos y que marcaban con su impronta la enseñanza orientándola hacia la formación intelectual y espiritual («scholastice et mystice»), justo aquello que necesitaban los clérigos orientados a la cura pastoral. Pero el sacerdote que en Roma hubiese deseado proseguir sus estudios disponía de un amplio abanico de posibilidades: una formación dominico-tomista si asistía a los cursos del *Studium* de Santa Maria sopra Minerva; franciscano-scotista en los diversos conventos de las familias franciscanas; oratoriana si iba a las lecciones de los filipenses en la Vallicella; somasca en el Clementino; calasanciana en el Nazareno. Por lo tanto, quizás sería arduo llegar a delinear una fisonomía unívoca del sacerdote romano, vistas estas trayectorias formativas plurívocas, que se vinculaban a espiritualidades, opciones doctrinales y educativas diferentes. Pero sería importante extender las investigaciones en este sentido también a las iglesias locales para verificar que la influencia jesuítica no fue decisiva siempre y en todos los casos: en Montalcino, diócesis erigida por Pío II junto a la de Pienza en 1462, tal influencia fue ejercida por agustinos y franciscanos conventuales: Montalcino es un caso que puede parecer aislado, pero en realidad es en sí mismo bastante significativo de toda aquella plétora de pequeñas y pequeñísimas diócesis que salpicaban el panorama eclesiástico de la Península en su parte central y meridional, donde los jesuitas casi nunca se instalaban; donde un poco más frecuentemente llegaban barnabitas, somascos, escolapios; donde, por el contrario, ya hacía siglos que actuaban órdenes monásticas y mendicantes (M. Sangalli, 2005a). Es obvio que la espiritualidad jesuítica podía filtrarse también a través de la abundancia de publicaciones en tal sentido surgida del seno de la Compañía, pero habida cuenta de los celos entre las órdenes sobre sus especificidades educativo-espiritual-formativas y, en cualquier caso, de la importancia de las tradiciones intelectuales y espirituales

internas de las diversas congregaciones, yo tendería a difuminar la posibilidad de construir modelos más o menos uniformes y, por el contrario, a dirigir las investigaciones hacia la necesidad de hallar atentamente las especificidades de cada situación singular.

Añadiría a esto un apunte de notable interés señalado por Dominique Julia en su contribución al ya citado congreso de Siena de 2004 sobre la formación de los ministros de culto en Europa en la edad moderna: no basta con mirar a las órdenes monásticas y mendicantes, a las nuevas congregaciones de clérigos regulares; también hay que tener en cuenta a las cofradías laicas más o menos vinculadas a los ambientes de los religiosos que, fenómeno bien verificado en el ámbito francés pero que también debería ser más investigado en el italiano, se convierten sin duda en «de véritables pépinières de vocations», a mi parecer no sólo religiosas, sino también encaminadas a entrar en el clero secular (D. Julia, 2005: 39-40). Por lo tanto, junto a los *studia* de las órdenes, a las universidades, a los cabildos catedralicios y colegiales, a los seminarios episcopales, al aprendizaje con los párrocos, también se debería profundizar en las cofradías postridentinas, al menos como hogares inspiradores de nuevas vocaciones.

Una vez tipificada la realidad romana, que no parece tan uniforme y centralizada ni siquiera si la examinamos en sí misma, mucho menos entendida como un crisol de diferentes y diversas realidades eclesiales particulares, como en la verdadera tradición del cristianismo, incluso si la miramos sólo desde nuestro limitado ángulo visual, quisiéramos ampliar el discurso a las diversas modalidades de recepción del decreto tridentino sobre los seminarios en algunas realidades locales de la Península, seleccionadas obviamente entre aquellas más investigadas. Hay que tener en cuenta que esta recepción debe ser valorada, como decíamos al principio, en la larga duración y, añadimos, que es necesario prestar gran atención a las variantes locales que componen un mosaico muy variado de soluciones, compromisos, fracasos y éxitos.

Ante todo, el contexto milanés y borromaico, la otra Roma, vendría a decir, por la voluntad de distanciamiento, pero también de emulación y de competencia que ha marcado siempre la relación entre las dos diócesis, desde la Antigüedad tardía. Y Borromeo podría, sin miedo a ser demasiado desmentido, ser señalado como el otro papa, se piense siquiera en su firme deseo, por lo menos hasta cierto nivel en la cronología, de ser «obispo y rey de su pueblo», por usar la icástica expresión de Giovanni Miccoli (G. Miccoli, 1986). En Milán, el intento educativo y formativo del arzobispo aparece mucho más determinado y preciso, si se compara con las dudas romanas: como recientemente ha reconstruido Xenio Toscani en su contribución al congreso *Per il Cinquecento religioso italiano*, que tuvo lugar en Siena en junio de 2001, Borromeo crea un sistema integrado de educación eclesíastica desde la gramática hasta la teología, con enseñanzas comunes para todos durante los primeros años y, más tarde, con la diversificación entre los orientados hacia la cura pastoral y los idóneos para la profundización intelectual que ya hemos mencionado, modelo marcado por un fuerte control por parte del prelado y por una relación privilegiada entre obispo y sacerdotes, que provocará no pocos problemas con la misma Compañía de Jesús, superados *ex abrupto* por San Carlos con

la fundación de los Oblatos, que le garantizará la presencia de una congregación dedicada a la formación en seminarios en dependencia directa del arzobispo¹¹. No sólo eso: el sistema romano de seminarios para el clero internacional se vuelve a proponer también en Milán con la creación del Colegio Helvético para los sacerdotes con cura de almas en las zonas suizas de la gran diócesis milanesa. Esto no significa que desde entonces todos los clérigos milaneses pasaran por la formación en seminarios: Angelo Turchini ha puntualizado que «a finales del episcopado borromeo, los clérigos inseridos en estructuras del tipo seminario (seminarios mayor y menor, colegios) eran poco más de una cuarta parte de los clérigos en vías de formación» (A. Turchini, 1994: 252). Pero precisamente desde el punto de vista institucional —y no exclusivamente—, Dominique Julia ha subrayado «le caractère d'exception» del modelo carolino no sólo en el contexto italiano, sino también en el europeo: el buen resultado obtenido en Milán raramente se vuelve a presentar en otros lugares y, de todos modos, hay que esperar una larga serie de décadas para que los éxitos comiencen a ser consistentes en relación con los fracasos, que, en lo que a los seminarios se refiere, corresponden no sólo a falta de fundaciones, sino también a erecciones efectuadas sobre el mapa pero no en la práctica, o a entidades que efectivamente abren sus puertas, pero que luego las cierran al cabo de algunos años o de algunas décadas a causa de las dificultades económicas en las que se debaten o por la diferente sensibilidad ante el problema de tal o cual prelado que sucede al fundador.

Y tanto es una excepción el caso milanés que si nos desplazamos pocos kilómetros al este, a Bergamo, ciertamente en otro estado, la República de Venecia, pero en cualquier caso una diócesis sufragánea de Milán y visitada personalmente por Borromeo, se nota como el campo educativo está dominado desde la época pretridentina por una pluralidad de componentes y de protagonistas. La difícil situación de la diócesis durante los años del Concilio, y en particular mientras fue su obispo Vittore Soranzo, ha sido investigada muy cuidadosamente en una obra reciente de Massimo Firpo (M. Firpo, 2006); pero la situación no era muy diferente de la de otros contextos diocesanos italianos y europeos. Lo que sorprende y vale la pena subrayar, a fin de introducir elementos ulteriores de reflexión, es lo que sucede con la fundación a mediados del siglo XVI de una escuela-internado para la educación de los niños, la *Accademia dei Caspi*: el obispo y el municipio son sus promotores, y hasta aquí nada de extraño; la particularidad es la presencia también de las familias bergamascas subvencionándolo, que intervienen no sólo para pagar las rentas, sino controlando la escuela y supervisando sus resultados durante sus veinte años de existencia. En este caso específico, el proyecto de disciplinamiento combina autoridad laica y eclesíastica e intervención activa de la comunidad en las figuras de sus miembros singulares. Pero aún más importante y representativo es el caso de la Misericordia Mayor de Bergamo, una asociación laica que reúne a los miembros de la clase dirigente local y que durante toda la edad moderna ejercerá un peso notabilísimo sobre la vida de la ciudad

11. TOSCANI, X. (2003). Pero véase también, sobre el contexto histórico-religioso milanés de la época, DE BOER, W., (2004).

por la intervención que despliega en diversos ámbitos. En 1549, el *podestà* Pietro Sanudo, tratando en su relación a Venecia de la pobreza del territorio bergamasco, anota: «si no existiesen muchos lugares píos en la ciudad y las afueras, que se llaman Misericordias, muchos morirían de hambre» (M. Firpo, 2006: 139). Entre sus múltiples actividades, la Misericordia bergamasca se ocupa y se ocupará de forma cada vez más importante de la educación: en 1556, concretamente, funda una academia para la formación de clérigos con vocación al sacerdocio, en concreto en el templo cívico de Santa Maria Maggiore (Bergamo comparte esta particularidad con Venecia, que dispone de San Marco como basílica de la ciudad y de San Pietro di Castello como catedral patriarcal; C. Carlsmith, 2003: 405). Es institución, pues, antecedente del seminario diocesano, pero, y quizás esto no ha sido suficientemente subrayado, que se crea en unos años en los cuales todavía no se hablaba de seminarios. Lo que más cuenta, sin embargo, es el hecho de que sea la clase dirigente laica local la que se plantea el problema de la formación del clero y lo resuelva dando vida a una institución que quizás sólo podía contar con el ejemplo de Giberti como referencia de los años precedentes en la, sin embargo, no lejana Verona. Esta academia resistirá durante más de un siglo y medio, confiándose en el clero secular para impartir en ella la educación necesaria para el ministerio pastoral. Sólo a principios del siglo XVII se experimentarán dos intentos de implicar a dos congregaciones religiosas docentes, primero los barnabitas y luego los jesuitas, sin por ello dar entrada a posibilidades de optar concretamente por un método de enseñanza más que por otro, pero en el transcurso de una treintena de años los dos serán interrumpidos bruscamente para volver a servirse del clero secular, con un intercambio ya activo en las décadas precedentes entre academia y seminario episcopal. En suma, el bergamasco es un caso que puede ayudar a revisar la categoría «disciplinamiento» como serie de normas que vienen desde arriba, de las autoridades laicas o eclesiásticas, introduciendo en cambio necesariamente la posibilidad de marcos más amplios, con más protagonistas y, sobre todo, más difuminados, en los cuales no queda dicho que las instancias disciplinantes no puedan provenir también de una implicación más directa, diríamos desde abajo, de elementos interesados en estos proyectos, pero que forman parte de un conjunto social más amplio si se compara con el más limitado de los miembros de los órganos de gobierno. Faltaría, claro, un estudio prosopográfico para establecer con exactitud cuántos de los miembros de la Misericordia Mayor formaban también parte del Consejo de la ciudad, y ciertamente intercambios e identidad de sujetos existieron; pero habiendo tenido la posibilidad de investigar en las actas de la una y del otro, puedo afirmar que la coincidencia no era total y que la Misericordia Mayor era expresión de un abanico de familias representadas más amplio que el de la oligarquía urbana.

Tras haber tratado brevemente del caso milanés, en territorio sometido a la potencia extranjera española; del bergamasco, en territorio véneto; el óptimo trabajo de Achille Erba sobre la Iglesia del Ducado de Saboya en los siglos XVI y XVII ofrece la ocasión para un también breve *excursus* sobre las dificultades que encontró la aplicación de los decretos tridentinos en el Estado, quizás el único de la Península, que más se aproximaba a los estados nacionales transalpinos en cuanto a las ten-

tativas de centralización del poder en manos del príncipe¹². La situación extremadamente diferenciada de las diócesis del Ducado, unida a resistencias muy fuertes por parte de los conjuntos sociales locales, ralentizaron pavorosamente las reformas. Existe ante todo el problema del *galicanismo* del catolicismo saboyano respecto a opciones identitarias más difuminadas de las diócesis piemontesas, problema que el príncipe, en unión con Roma, intenta resolver enviando prelados piemonteses a Saboya y apoyando la creación de colegios gestionados por barnabitas y jesuitas. Diócesis sin sede principal, como Ginebra; diócesis independientes, como las de Aosta; diócesis de nueva fundación, Saluzzo y Fossano; diócesis dependientes de metropolitanos de estados extranjeros, Moutiers, Embrun, Milán: en fin, como justamente lo ha definido Erba, una «balcanización» de los episcopados, término que también podría ser extendido al resto de la Península que, en un territorio mucho menos extendido, cuenta con más del doble de las diócesis francesas (315 contra 130). La poca entidad de los beneficios eclesiásticos, las cargas con las que son gravados, los derechos de patronato laicos sobre beneficios simples, la evasión de las contribuciones por parte de las abadías comendatarias: en suma, los problemas habituales que impiden la creación de seminarios que funcionen. Saluzzo, Fossano, Ginebra, Tarentaise, Maurienne y Niza no tienen seminario; Aosta lo tendrá sólo 15 años; en Turín, capital desde 1563 (los mismos años que Madrid), el seminario se sostiene sólo gracias a las rentas del arzobispo, que lo funda muy precozmente, en 1567. Sólo en Vercelli y en Mondovì la institución del seminario funciona bien. Es cierto que como la ausencia de seminarios es un fuerte perjuicio, aunque sólo sea para la reforma de las costumbres de los eclesiásticos, en muchas diócesis se opta por la creación de vicarios foráneos, que con sus reuniones periódicas implementan al menos la puesta al día posordenación de los párrocos, y se imponen exámenes a los candidatos al sacerdocio y concursos para la colación de los beneficios; pero obviamente no se trató de las suplencias pertinentes porque, en cualquier caso, no van a influir sobre la trayectoria formativa de los clérigos, uniformándola como se habría obtenido con la institución de un seminario. Panorama, pues, francamente desolador, el del Ducado de Saboya: panorama que nos muestra que no es suficiente la presencia de un príncipe, que, por lo demás, sólo hubiera obtenido ventajas si formaba un clero fiel a sí mismo y no a Roma, para superar las resistencias opuestas por el sistema benefical y por el comendatario. O incluso las resistencias de los cabildos catedralicios, que rechazan liberar fondos para la institución de las prebendas penitenciaria y teologal, como por otra parte ha documentado también Ignasi Fernández Terricabras en el contexto ibérico (I. Fernández Terricabras, 2000: 291-359), enseñanza, la ofrecida desde estas prebendas, que habría podido ser propuesta como sustitutiva de la de los seminarios allí donde la erección de estos últimos hubiese resultado demasiado difícil, por lo menos para el ciclo terminal de estudios. Por fuerza, todos estos obstáculos abren el terreno también en el Ducado de Saboya a la acción de las órdenes religiosas y, sobre todo, de las congregaciones de clérigos regulares, con funciones de suplencia respecto a los seminarios: en

12. ERBA, A., (1979); pero véase también, en otro frente historiográfico y sobre el mismo ámbito geográfico, TORRE, A. (1995).

Asti, los clérigos van a las escuelas de los barnabitas; en Mondovì, a las de los jesuitas.

Esta es una constante que ha sido reconocida en múltiples y diferenciados contextos, pero que revela también, ante un examen atento, variantes de indudable interés, como es, por ejemplo, el caso de Siena, que quisiera señalar aquí no sólo porque ha estado recientemente en el centro de mis investigaciones, sino sobre todo porque remite a una tipología que me parece inédita hasta ahora, o en cualquier caso sobre la que se ha profundizado poco. Es pues la Toscana hacia donde volvemos ahora la mirada: en su momento Carlo Fantappiè y más recientemente Kathleen Comerford subrayaron el fuerte retraso del estado de los Medici en la creación de los seminarios: tres en la segunda mitad del siglo XVI, siete en el XVII, diez en el XVIII y uno en el XIX, en un total de 21 diócesis (C. Fantappiè, 1994: 729-747; K. Comerford, 2001 y 2006). Florencia, capital del Gran Ducado, sólo tendrá su seminario arzobispal a principios del siglo XVIII. Obviamente, esto no significa el vacío completo: significa que la formación del clero era delegada a otras instituciones que no estaban propiamente sometidas a la jurisdicción del ordinario diocesano, y que ya hemos tenido ocasión de mencionar; o bien, a trayectorias de aprendizaje más que de preparación intelectual.

Respecto a Siena, ya hace años que se pudo subrayar el fuerte papel del consejo urbano en el ámbito educativo en las últimas décadas de vida de la República sienesa, antes pues de 1555, consecuencia obvia de la larga y condicionante tradición del municipio (M. Sangalli, 2003a). El cortocircuito entre clase dirigente urbana y jerarquía eclesiástica, sea a nivel arzobispal, sea canónica, se presenta también a principios del siglo XVII cuando se decide instituir el seminario diocesano, después de que una experiencia que lo había precedido algunos años, ligada a una cofradía mixta sacerdotal-laica, pero con una fuerte impronta fundadora laica, por lo menos en sus inicios, y con una importante vinculación con el Oratorio romano de Felipe Neri, se hubiera anticipado, creando un seminario-colegio, donde por otra parte recibió parte de su educación Fabio Chigi, el futuro Alejandro VII. En 1614, Paulo V, vinculado a Siena por orígenes familiares, propone, como había ocurrido con el Colegio Helvético milanés décadas antes, el apoyo de la Cámara Apostólica ante las escasas rentas locales para la erección del seminario. Pero de mayor interés resulta la refundación del seminario, que apenas lograba despegar, una cincuentena de años después. A este propósito, vale la pena recordar un decreto pontificio, la *Apostolica sollicitudo*, que en cierto sentido marca un punto de inflexión en la formación del clero y una reanudación de los mandatos tridentinos: es el año 1662; el papa es justamente aquel Alejandro VII que había estudiado en Siena con los padres de la Congregación de los Santos Clavos de inspiración filipense; la decisión atañe a la obligación de los ordenandos romanos de seguir los ejercicios espirituales con los vicentinos Padres de la Misión, fundados en Francia en 1628 (G. Pelliccia, 1988: 128). Si se piensa en la influencia sobre Vicente de Paul por parte del Oratorio de Neri, a través de la mediación de Pierre de Bérulle, el círculo se cierra (J. M. Román, 1996: 86). Pero es un círculo que condiciona fuertemente también el ámbito sienés, siempre mediante Alejandro VII, quien, en 1666, impone la fusión del seminario diocesano y de la Congregación de los Santos Clavos: lo

que nace es en efecto un seminario que, al menos todavía durante alguna década, se apoyará en los cursos del vecino colegio de los jesuitas para la enseñanza superior, pero es, sobre todo, y este es el elemento que hay que subrayar con insistencia, un seminario que nace con una doble inspiración: carolino-tridentina y filipino-oratoriana. No es poca cosa, como no es poca cosa que, al gestionar la Congregación una parroquia de la ciudad, San Giorgio, ligada a los fastos sieneses por la victoria sobre los florentinos (la única verdadera victoria sobre Florencia) en Montaperti en 1260, el seminario renazca vinculado a la práctica pastoral de una parroquia: el rector del seminario es también párroco, los seminaristas, continuando por otra parte la tradición medieval de servicio a la catedral, le asisten en las celebraciones litúrgicas, y, por lo tanto, se supone que aprenden más que en otros seminarios desligados de la cura de almas a entrar en contacto con las exigencias pastorales, como pedía, por otra parte, la inspiración de la escuela oratoriana. Y que esta naturaleza anfibia del seminario sienés defina una trayectoria de larga duración lo muestra el hecho de que aún en el siglo XVIII los seminaristas irán a realizar los ejercicios espirituales con un padre filipense en la constituida Casa de Ejercicios, que como fundación estaba vinculada a la Compañía de Jesús: esto muestra la existencia no sólo de conflictos y celos entre *religioni*, sino también de colaboración efectiva. Último dato de notable alcance: Alejandro VII une el destino de «su» seminario sienés al apoyo no sólo del ordinario diocesano, sino también de la clase dirigente de la ciudad, imponiendo un control de dos miembros de la Balìa, el consejo municipal de Siena, sobre la gestión económica de la institución. Y aquí se introduce un apunte que el *Centro di Studi sul Clero* ha desarrollado en un recentísimo congreso, que tuvo lugar en septiembre de 2006, sobre la importancia de la historia económica y de la historia de la contabilidad en la definición de una entidad como el seminario¹³: justamente estudiando los registros contables del seminario sienés, que en general en todas las instituciones eclesíásticas se cuentan entre los documentos mayoritariamente conservados y, pues, más abundantes, pero que para los historiadores han sido hasta ahora objeto de escaso interés (excepcionalmente, por ejemplo, el filón de estudios inaugurado por François de Dainville, 1955 y 1957), Roberto Di Pietra ha reconstruido de hecho, en cierto sentido partiendo desde abajo, la fisonomía ya explicada de la institución, la estrecha conexión entre el elemento laico y el elemento eclesíástico, que por otra parte planteaba de nuevo el discurso más amplio relativo al sector beneficiano, y los vínculos entre poderes urbanos y ámbito educativo, causa no última del hecho que desde principios del siglo XVIII el seminario sienés, que ya se había destacado en las décadas precedentes por una excepcional presencia nobiliaria, con puntas del 40% (induciendo a revisar la opción, subrayada precisamente por de Dainville, del reclutamiento en los seminarios de miembros de la clase media-baja), entrará en abierta competencia con el colegio de jesuitas Tolomei, el *seminarium nobilium* sienés estudiado por Gian Paolo Brizzi y caracterizado por una cuenca de reclutamiento de alcance europeo.

13. DI PIETRA, R.; LANDI, F. (en prensa). Algunos resultados de estas investigaciones han sido anticipados por DI PIETRA, R. (2006: 31-70).

Las características relativamente probadas en el caso de Siena nos introducen en la última *tranche* de nuestro recorrido, que reclama también un discurso periodizador, porque es justamente desde la segunda mitad del siglo XVII, tímidamente con Alejandro VII y más robustamente con los dos Inocencios, XI y XII, cuando se vuelve a poner en movimiento un mecanismo, el de la fundación de nuevos seminarios y del reforzamiento de los ya existentes, que se había atascado digamos grosso modo veinte años después de la clausura del Concilio, en la onda que sigue la muerte de Borromeo y la de sus más estrechos colaboradores, a su vez preladados en diversas diócesis de la Península, o la de los obispos influidos por su obra. Sin embargo, este tema no puede eximirnos de bosquejar brevemente la situación del Mediodía de Italia, donde, a pesar del mayor peso ejercido por la Santa Sede, que reivindica su patronato sobre el Reino de Nápoles, se presentan todavía más graves obstáculos a la fundación de los seminarios. Diócesis pequeñas y pequeñísimas, tal vez limitadas sólo al centro habitado y que coinciden pues, sustancialmente, con la parroquia, fragmentación que hunde sus raíces en la feudal y baronial. El elemento de extrema debilidad que constituye el fenómeno de las pensiones sobre abadías, monasterios y beneficios a favor del personal romano curial y de los cardenales, que con justicia Mario Rosa ha subrayado insistentemente como fuente del drenaje de recursos locales que, por consiguiente, no pueden ser destinados a las reformas (M. Rosa, 1979): un ejemplo entre todos, la mensa episcopal de Potenza tiene una renta de 1. 300 ducados, de los cuales 500 toman el camino de Roma¹⁴. Y, sobre todo, el fenómeno, este típico del sur de Italia, de las iglesias «ricettizie», características no sólo de las parroquias, sino también de los cabildos catedralicios y colegiales, en las cuales la administración de las rentas, reunidas en una masa común, la gestión de los beneficios, la *cura animarum*, que no es sólo del párroco sino que está subdividida entre todos los sacerdotes que participan de la masa común, remiten a una fuerte impronta familiar-laica, impronta que en esta unión todavía más intrincada que en otras partes entre sagrado y profano choca con un límite a menudo insuperable para crear estructuras de formación del clero, consideradas inútiles dada la efectiva cooperación de los miembros, instruidos y adiestrados por los mismos colegas, en el interior de la mayor parte de las iglesias del Reino. Para entendernos mejor, el hecho de que en el sur de Italia la parroquia no tuviese una impronta territorial, sino que se basase sobre todo en redes familiares que prescindían de la residencia, era un límite prácticamente insuperable para la intervención del obispo, mientras que, por el contrario, en el Milán del siglo XVI, justamente a causa de esta naturaleza diferente de la parroquia, Borromeo había conseguido más fácilmente romper los vínculos de iglesias siempre menos embarulladas con los lastres de las dinámicas comunitarias, en fin la tesis de John Bossy, para entendernos (A. Prosperi, 1994: 43). Un ejemplo extremo, que invita a no confundir la erección formal con el funcionamiento efectivo de nuestros seminarios: en Muro Lucano, el seminario se funda en 1565; benemérito, pues, el prelado que con excepcional

14. CESTARO, A. (1978: 152). Véase también R. MARTUCCI, 1986: 423-467. Útiles indicaciones también en GALASSO, G.; RUSSO, C. (1980 y 1982).

sentido de la oportunidad puso en práctica el mandato tridentino, lástima que no tenga ni cursos ni seminaristas hasta finales del siglo xvii, ¡150 años después del decreto de erección! (A. Cestaro, 1978: 156). Sobre todo en el sur, la frecuente falta de apoyo romano a los prelados en su obra de reforma se vincula todavía más estrechamente a razones políticas, determinadas por la necesidad de mantener buenas relaciones tanto con la monarquía española como con los sectores sociales más acomodados que a menudo disponían de las iglesias «ricettizie» como patrimonio. Precisamente Antonio Cestaro considera que, para el sur de Italia, el Tridentino no tiene valor periodizador, sino que más bien se debe subrayar esta mezcla de nuevo y de antiguo, remontando esto último al pleno Medioevo y declinando moderadamente sólo a partir del período a caballo entre la dominación austriaca y el advenimiento de los Borbones, con un punto firme en el concordato de 1741, aunque el verdadero viraje sólo tendrá lugar durante el período francés y con el concordato de 1818. Más allá, pues, de todas las variantes que hemos indicado hasta aquí, subrayar el *décalage* temporal característico del Mediodía de la Península invita a introducir con fuerza también distinciones periodizadoras en el paso de una zona a otra, una u otra variante, en cualquier caso, marcadas por algunas líneas de fondo constantes. En suma, lo que sería útil es un mapa global de las instituciones seminariales a nivel nacional que pusiese verdaderamente en evidencia líneas de contacto, semejanzas y diferencias: sólo con un instrumento de este tipo será posible llegar a reflexiones resolutivas sobre el tema que estamos tratando.

4. Lo nuevo que avanza: Gregorio Barbarigo en Padua

En los cuarenta años que transcurren entre 1680 y 1720 se plantea aquella reforma del clero secular parroquial y aquella potenciación del papel de los obispos, que pueden contrarrestar fenómenos como el de las pensiones eclesiásticas (la consideración de las cuales debería ser depurada de imprecaciones morales, habida cuenta de que también tenían la función de subvencionar al personal de la Curia como respuesta a las crónicas dificultades de caja de la Cámara Apostólica). Además, aquellas disposiciones sirvieron para redimensionar el papel preponderante de las órdenes religiosas y la privatización de los derechos de patronato-económicos, con lo cual se reúnen de nuevo todas las hebras dispersas que hemos deshilado hasta ahora (M. Turrini, 1992). El elemento impulsor es la reanudación de la pastoral, que se transfiere de los obispos a las estructuras diocesanas y al clero, sobre todo al clero con cura de almas. ¿Barbarigo en Padua, Caracciolo en Nápoles, Orsini en Benevento, Gherardi en Pistoia, Boncompagni en Bolonia, son todos obispos nuevamente tridentinos tras el paréntesis borromaico del siglo xvi? En realidad, así como la historia puede repetirse pero nunca se repite igual, la reanudación de la «tridentinidad» en la segunda mitad del siglo xvii va acompañada de una serie de elementos nuevos; uno, sobre todo: la fuerte influencia del modelo espiritual francés berulliano, vicentino, sulpiciano, eudiano, que tiende a la exaltación de la práctica pastoral en la trayectoria formativa del clérigo, un adiestramiento que le haga encontrarse menos falto de preparación cuando llegue al umbral de la cura de

almas¹⁵. He aquí, pues, la reanudación del modelo del sacerdote romano, con la organización de la visita apostólica a la diócesis romana; la extensión de las reformas no sólo al sacerdote como hombre del sacrificio eucarístico, sino al conjunto de su misión pastoral (el hábito, la tonsura, la prohibición de algunas profesiones demasiado laicas): lo que significa, no obstante, llenar de nuevos significados los mandatos tridentinos y atesorar las nuevas experiencias formativas provenientes sobre todo de más allá de los Alpes, pero no exclusivamente, como hemos tenido ocasión de ver en Siena. Esta unión se encuentra en la figura del prelado con la cual concluimos nuestro *excursus* porque se plantea, en cierto sentido, al final de una época y ya contiene en sí misma los gérmenes de la evolución futura: nos referimos al *alter Borromaeus* de la segunda mitad del siglo XVI italiano, a Gregorio Barbarigo, obispo primero de Bergamo y luego de Padua, que tuvo una intensa y estrecha relación precisamente con el papa Alejandro VII¹⁶. Liliana Billanovich, que ha estudiado a fondo su figura y su obra, ha vislumbrado en ellas la voluntad de retomar fuertemente el rol del obispo en dialéctica, si no propiamente en contraste, con una centralización romano-pontificia que desde Westfalia en adelante había dejado al descubierto los nervios vivos de todos sus límites. Su proyecto educativo en el contexto padovano es verdaderamente digno de atención: la potenciación del seminario episcopal, la creación de una imprenta interna para las publicaciones de los docentes y no sólo para ellos, un seminario-colegio para la nobleza en Treviso. También se ha reconstruido un *côté* místico-espiritual del obispo, que en cierto sentido lo aproxima a Borromeo (Giuseppe Alberigo ha reivindicado varias veces la necesidad de investigar más a fondo los posibles vínculos de San Carlos con el ambiente de los espirituales, especialmente de origen ibérico) y que le hace retomar una cuestión que he podido distinguir recientemente entre las temáticas caras a un obispo «tridentino», como he querido definirlo, Isidoro Clario, prelado en la Foligno de mediados del siglo XVI, padre conciliar y próximo a los ambientes heterodoxos (M. Sangalli, 2006): es el tema de la Iglesia local como esposa del obispo, así como la *ecclesia* universal es *sponsa Christi* (L. Billanovich, 1997: 21), del vínculo indisoluble que une al obispo con su diócesis (aunque sólo en privado Barbarigo se arriesgue a declarar su opción por el derecho divino de la residencia de los prelados), con un retorno obvio a la Iglesia de los primeros grandes obispos —Agustín, Ambrosio, Eusebio—, angustiados *in articulo mortis* por todo aquello que no habían conseguido hacer en provecho de la purificación de su grey. La orientación veladamente episcopalista de Barbarigo explica sin duda, como lo explicaba en Borromeo, la férrea voluntad de hacer autónoma a la diócesis en lo que concierne a la formación clerical, pero no habría sido posible sin, por ejemplo, la influencia de las nuevas experimentaciones en curso en Francia, sin excluir la influencia del modelo del obispo galicano que en Venecia podía abrir más brecha que en otros lugares, en razón de los estrechos vínculos con el reino de Francia desde el siglo XVI. Son consideraciones que deben hacerse sin tensiones ideológi-

15. Sobre la influencia de la espiritualidad francesa en Italia, véanse ahora los trabajos recopilados en MARCOCCI, M. (2005).

16. Sobre su figura cfr. L. BILLANOVICH y P. GIOS, 1999.

cas: yo no vería nada de particularmente escandaloso en admitir que la genuina y clara (lo ha hecho ahora Massimo Firpo con Soranzo para el siglo XVI) inclinación reformista de ciertos prelados haya llegado incluso a elaboraciones de ambientes heterodoxos o diferentemente orientados respecto a la doctrina oficial, pero siempre apelando al común mensaje evangélico. Como ha subrayado justamente Billanovich, «San Carlos continúa siendo el modelo por excelencia, pero reinterpretado» (L. Billanovich, 1997: 30) y sobre esta re-interpretación hemos intentado llamar la atención y queda aún mucho trabajo. En suma, en este encuentro fundamental entre el modelo borromaico y el francés se abre camino un nuevo tipo de clero, dedicado a la *cura animarum*, pero cada vez más con una espiritualidad propia. Es obvio que en estos años se trata de fenómenos todavía en germen: no obstante, el rápido desarrollo de los seminarios entre la primera y la segunda mitad del siglo XVII no habría sido posible sin este viraje del Seiscientos, que por otra parte vuelve a confirmar el punto de inflexión en la periodización —también para nuestro tema— que marcan las décadas a caballo entre los dos siglos que Paul Hazard tipificó como los de la «crisis de la conciencia europea», pero una crisis que evidentemente lleva a un nuevo renacimiento.

Concluyendo, es sin duda verdadero que en los ciento cincuenta años que transcurrieron entre el final del Concilio Tridentino y el inicio del siglo XVIII, la enorme mayoría de los clérigos y de los sacerdotes no se formaron en seminarios y que, sustancialmente, en este arco temporal la fórmula no tuvo el éxito esperado. Pero los mismos padres conciliares, planteándola como una de las posibilidades, demostraron en cualquier caso ser conscientes de que se trataba de una reforma que no se asentaría inmediatamente. No obstante, hacer derivar de aquí el fracaso más o menos completo de la instancia disciplinante connatural a la creación de esta nueva institución me parece un paso demasiado difícil y no siempre justificable: porque debemos introducir las oportunas excepciones, y estas existieron; porque, con todo, el recorrido era aquel, pues de lo contrario no se explicaría el florecimiento de los seminarios en el siglo XVIII; y porque esta instancia disciplinante, aun, obviamente, con acentos diferentes, pero casi seguro con tentativas comunes, que eran luego las tentativas de las clases dirigentes, de las iglesias, de los estados, ha influido también sobre los otros canales de formación sacerdotal: los *studia* monásticos, los cabildos de canónigos, los colegios, las universidades y el mismo aprendizaje en una parroquia, cuando en aquellas parroquias comienzan a instalarse los sacerdotes formados en los *studia*, en los colegios, en las escuelas de canónigos, en los seminarios donde existen, todos ellos ahora ya, después de Trento, caracterizados, lo quieran o no, con más o menos convencida adhesión, por los nuevos aires de la Contrarreforma. Aunque no se pueden hacer discursos uniformizadores, no queremos ignorar que, ciertamente, la instancia de una trayectoria formativa más o menos coherente no puede dejar de ser inserida dentro de la dialéctica foucaultiana *campos de saber / campos de poder*. Lo cual, por otra parte, nos puede llevar a dudar del hecho de que la opción por trayectorias educativas alternativas respecto al seminario no pueda también relacionarse con insurrecciones individuales contestatarias del poder que está intentando ligar el saber a una institución muy precisa: en suma, hay que profundizar no sólo en las tra-

vectorias de la disciplina, sino también de la indisciplina, que yo no comprendería sólo bajo el *specimen* herético. Es, esta, una reivindicación presente en una aguda reflexión sobre adquisiciones y límites de la historiografía sobre el disciplinamiento aparecida hace algunos años en la revista italiana *Storica* firmada por Giorgia Alessi (G. Alessi, 1996: 37). Con todo, la mayor influencia de la instancia disciplinante en el ámbito eclesiástico es un hecho admitido incluso por los más acérrimos críticos de esta categoría historiográfica. El seminario está a mitad de camino entre Iglesia, Estado y sociedad, si se quiere por razones de oportunidad práctica, si se quiere por un intento formativo-educativo común, aun siendo en su origen una institución sustancialmente eclesiástica (de lo contrario no se comprendería que prevalezca en él la disciplina monástica, como nos ha enseñado Dilwyn Knox, 1994: 87). En el desarrollo concreto del devenir histórico —no tanto en las intenciones de los padres conciliares—, tratando de seminarios, una devaluación más o menos completa de la categoría disciplinante parece francamente poco aceptable. También puesto que, como decíamos al principio respecto a la característica de la profesionalización del clero, no se debe en nuestra opinión olvidar que la Iglesia no puede ser puesta *tout court* al lado de cualquier estado laico, arriesgándose a perder de vista su peculiaridad y sus trayectorias específicas, aunque valoradas siempre dentro de la más vasta historia europea del período (M. Meriam Bullard, 1994: 516).

Es verdad, hemos dejado de lado temas que son importantes, como por ejemplo el de la distinción entre órdenes mayores y menores y el del impulso hacia la *sacerdotalización*, aún débil en el período que consideramos aquí, pero que se plantea como el objetivo de la creación de los seminarios: un síntoma más de debilidad de las reformas, puesto que los porcentajes de clérigos *in minoribus* comienzan a contraerse sólo hacia finales del siglo XVIII, sin olvidar la indicación metodológica de Marino Berengo en su *Europa delle città*, que nos advierte sobre la «fuerte carga polémica que acompaña muchas de las noticias sobre la consistencia demográfica del clero» (M. Berengo, 1999: 671), naturalmente si se analizan ciertas tipologías de fuentes. Asimismo sería importante investigar más a fondo sobre las modalidades de elección de los obispos, incluso con estudios prosopográficos. Un ejemplo: la frecuente extracción regular de los prelados, ¿no puede haber creado una especie de cortocircuito entre obediencia a la orden y exigencias pastorales del mandato episcopal, hasta quizás contribuir a difuminar la aseverada omnipotencia a nivel local de las órdenes religiosas contrarreformistas, vistas a menudo, pero no siempre con razón, como *longa manus* de la Sede Apostólica? Pero no podíamos afrontar cada cuestión singular, y es tiempo de concluir diciendo que, al contrario, es el nuevo discurso, que tanto éxito ha tenido en estos ultimísimos años, sobre las identidades lo que me parece que ayuda a corregir el rumbo respecto a categorías importantes como han sido, desde hace una veintena de años, las de confesionalización y de disciplinamiento, que han estimulado importantes trabajos de encuadramiento histórico y de investigación heurística. Identidades que remiten a las sociedades, a sus diferentes componentes, y por lo tanto a los continuos compromisos entre instancias disciplinantes desde arriba y exigencias desde abajo vinculadas a sedimentaciones de más largo período y, por consiguiente, difíciles de

volver a plasmar y modificar. Me parecería pues importante recoger el guante lanzado por el máximo teórico del disciplinamiento, Wolfgang Reinhard, que, invitando a no abandonar estas grandes categorías, opta por reformularlas «en el sentido de una apertura de la historia de la sociedad a nivel de macrohistoria a la antropología microhistórica» (W. Reinhard, 1994: 123). Y yo añadiría, con mayor concreción, a la historia urbana y social, como me ha sucedido recientemente al profundizar en la relación religión ciudadana-reformas postridentinas en una diócesis italiana de vastas proporciones como la de Piacenza (M. Sangalli, 2007). La apelación a la identidad me parece fundamental en la dirección de subrayar de manera renovada e insistente la necesidad de reconstruir la *complejidad* de un momento histórico dado, mas sin desestimar *in toto* categorías historiográficas generales útiles a pesar de todo como instrumentos de trabajo, pero con estatuto «débil» y no absolutizador (W. Hudon, 1996: 804). Y sin duda el tema de la formación del clero en la Europa católica (pero no sólo en ella) puede constituir, por sus múltiples conexiones con la maraña de las instancias localistas, un buen banco de pruebas. Por consiguiente, parafraseando a Alessandro Manzoni, el mayor novelista italiano del siglo XIX, pero que se ocupó del XVII, *adelante* con disciplina y confesionalización, ¡mas *con juicio!*

Bibliografía

- ALBERIGO, G. (1964). «L'ecclesiologia del Concilio di Trento». *Rivista di storia de la Chiesa in Italia*, XVIII, p. 227-242.
- ALBERIGO, G; ROGGER, I. (eds.). (1997). *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Brescia: Morcelliana.
- ALESSI, G. (1996). «Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale». *Storica*, 4, p. 7-37.
- ANGIOLINI, E. (ed.). (2004). *Gli archivi dei seminari, atti dei convegni di Spezzano e di Ravenna, 3 settembre e 11 ottobre 2003*, Fiorano Modenese.
- BERENGO, M. (1999). *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra medio-evo ed età moderna*, Turín: Einaudi.
- BILLANOVICH, L. (1997). «Gregorio Barbarigo fra antichi e nuovi modelli episcopali», *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XXVI - n. 52, p. 7-30.
- BILLANOVICH, L.; GIOS, P. (eds.). (1999). *Gregorio Barbarigo patrio veneto, vescovo e cardinale nella tarda controriforma (1625-1697)*, Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana.
- BONORA, E. (2007). *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa postridentina*. Roma-Bari: Laterza.
- BOSATRA, B. M. (1984). «Ancora sul “vescovo ideale” della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromeo». *La scuola cattolica*, 112, p. 517-579.
- BOSSY, J. (1998). *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*. Turín: Einaudi.
- BOSSY, J. (2001). *L'Occidente cristiano 1400-1700*. Turín: Einaudi. (ed. original: [1985] *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press).
- BROGGIO, P. (2002). «L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della “formazione romana” tra XVI e XVII secolo». *Rivista di Storia de la Chiesa in Italia*, LVI, p. 81-120.

- CAMAIANI, P. G. (1964). «Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma». *Grande antologia filosofica*, Milán: Marzorati, vol. VI, p. 329-386.
- CARLSMITH, C. (2003). «I vescovi e le scuole: la situazione a Bergamo nel '500». En: SANGALLI, M. (ed.). *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società. Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, p. 405-412.
- CESTARO, A. (1978). *Strutture ecclesiastiche e società nel mezzogiorno*. Nápoles: Ferraro.
- COMERFORD, K. (2001). *Ordaining the Catholic Reformation. Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole 1575-1675*. Florencia: Leo S. Olschki.
- COMERFORD, K. (2006). *Reforming Priests and Parishes. Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education*. Leiden-Boston: Brill.
- DAINVILLE, F. de (1955). «Effectifs des collèges et scolarité aux XVII^e et XVIII^e siècles dans le Nord-Est de la France». *Population*, 10, p. 455-488.
- DAINVILLE, F. de (1957). «Collèges et fréquentation scolaire au XVII^e siècle». *Population*, 12, p. 467-494.
- DE BOER, W. (2004). *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*. Turín: Einaudi.
- DIANICH, S. (1971). «La teologia del presbiterato al Concilio di Trento». *La scuola cattolica*, XCIX, p. 331-358.
- DI PIETRA, R.; LANDI, F. (eds.) (en prensa). *Clero, contabilità ed economia tra medioevo ed età contemporanea, atti del convegno internazionale di studi, Siena 14-16 settembre 2006*. Roma: Carocci.
- DI PIETRA, R. (2006). «L'archivio amministrativo-contabile del pontificio Seminario regionale di Siena». En: LIVRAGA, M. (ed.). *Inventario dell'Archivio del Pontificio seminario regionale Pio XII di Siena (1205-2003)*. Roma-Soveria Mannelli: Ministero per i beni culturali e ambientali-Rubbettino, p. 31-70.
- ERBA, A. (1979). *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento*. Roma: Herder.
- FANTAPPIÈ, C. (1989). «Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna: i seminari-collegi vescovili». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XV, p. 189-240.
- FANTAPPIÈ, C. (1994). «Problemi della formazione del clero nell'età moderna». En: *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992*. Roma, vol. I, p. 729-747.
- FANTAPPIÈ, C. (2000). «I problemi giuridici e finanziari dei seminari tridentini». En: SANGALLI, M. *Chiesa, chierici, sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*. Roma: Herder, p. 85-109.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- FIRPO, M. (2006). *Vittore Soranzo, vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza.
- FRAGNITO, G. (1994). «Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti». En: CHITTOLINI, G.; MOLHO, A.; SCHIERA, P. (eds.). *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 531-550.
- GALASSO, G.; RUSSO, C. (eds.). (1980-82). *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*. Nápoles: Guida. 2 vols.
- GIANNINI, M. C. (2003). *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*. Bologna: il Mulino.
- GRECO, G. (1999). *La Chiesa in Italia nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.

- GRECO, G. (2006). *La Chiesa in Occidente. Istituzioni e uomini dal medioevo all'età moderna*. Roma: Carocci.
- GUASCO, M. (2001). *La formazione del clero*. Milán: Jaca Book.
- HEADLEY, J. M.; HILLERBRAND, H. J.; PAPALAS, A. J. (eds.). (2004). *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan*, Aldershot: Ashgate.
- HUDON, W. (1996). «Religion and Society in Early Modern Italy. Old Questions, New Insights». *The American Historical Review*, vol. 101, n. 3, p. 783-804.
- JEDIN, H. (1963). «L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita de la Chiesa». *Seminarium*, XV, s. n., p. 396-412.
- JULIA, D. (2005). «La formation du clergé dans l'espace catholique occidental (xvi^e-xviii^e siècles)». En: SANGALLI, M. *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX), atti del convegno internazionale di studi, Montalcino 26-28 febbraio 2004*. Roma: Carocci, p. 23-65.
- KNOX, D. (1994). «Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento». En: PRODI, P. (ed.) con la collaborazione de C. PENUTI. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 63-99.
- MARCOCCHI, M. (2005). *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*. Brescia: Morcelliana.
- MARTUCCI, R. (1986). «De vita et honestate clericorum». La formazione del clero meridionale tra Sei e Settecento». *Archivio storico italiano*, CXLIV, p. 423-467.
- MERIAM BULLARD, M. (1994): «L'altra "anima" della Chiesa nella prima età moderna». En: CHITTOLINI, G.; MOLHO, A.; SCHIERA, P. (eds.). *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 515-529.
- MEZZADRI, L. (ed.). (2001). *Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- MICCOLI, G. (1986). «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*. En: CHITTOLINI, G.; MICCOLI, G. (eds.). *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea, (Storia d'Italia. Annali 9)*. Turín: Einaudi, p. 881-928.
- MONTANARI, D. (1987). *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*. Bologna: il Mulino.
- MOZZARELLI, C.; ZARDIN, D. (eds.). (1997). *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni.
- NEGRUZZO, S. (2005). *L'armonia contesa. Identità ed educazione nell'Alsazia moderna*. Bologna: il Mulino.
- NUBOLA, C.; TURCHINI, A. (eds.). (1999). *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: xv-xviii secolo*. Bologna: il Mulino.
- PAIVA, J. P. (2001). «The Portuguese Secular Clergy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». En: ANDOR, E.; TÓTH, I. G. (eds.). *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*. Budapest: Central European University-European Science Foundation, p. 157-166.
- PELLICCIA, G. (1988). «Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento». *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 7 (1988), p. 95-134.
- PRODI, P. (1992). *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: il Mulino.
- PRODI, P. (1994). «E' ora possibile l'anatomia dello Stato moderno?». En: CHITTOLINI, G.; MOLHO, A.; SCHIERA, P. (eds.). *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 671-679.

- PRODI, P.; REINHARD, W. (eds.). (1996). *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna: il Mulino.
- PRODI, P. (2000). *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: il Mulino.
- PRODI, P. (2006). *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: il Mulino, 2ª ed.
- PROSPERI, A. (1993). «Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XIX, p. 393-415.
- PROSPERI, A. (1994). «Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale». En: DE ROSA, G.; GREGORY, T. (eds.). *Storia dell'Italia religiosa. II: L'età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 3-48.
- REINHARD, W. (1982). «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale». *Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico in Trento*, VIII, p. 13-37.
- REINHARD, W. (1994). «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico». En: PRODI, P. (ed.) con la colaboración de C. PENUTI. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 101-123.
- REINHARD, W. (1996). «Il concilio di Trento e la modernizzazione de la Chiesa. Introduzione». En: PRODI, P.; REINHARD, W. (eds.). *Il concilio di Trento e il moderno*. Bologna: il Mulino, p. 27-53.
- ROMÁN, J. M. (1996). *San Vincenzo de'Paoli*. Milán: Jaca Book.
- ROSA, M. (1979). «Curia romana e pensioni ecclesiastiche, secoli XVI-XVIII». *Quaderni Storici*, XIV, 3, p. 1015-1055.
- ROSA, M. (ed.). (1997). *Clero e società nell'Italia moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- ROSA, M. (2006). *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- SANGALLI, M. (2003a). «Maestri, preti-maestri e scuole a Siena e a Venezia nel secondo Cinquecento». En: SANGALLI, M. (ed.). *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società. Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, p. 373-403.
- SANGALLI, M. (ed.). (2003b). «A sua immagine e somiglianza: Siena e il seminario arcivescovile 1614-1785». En: *Il Seminario di Siena: da arcivescovile a regionale 1614-1953/1953-2003*. Soveria Mannelli: Rubbettino, p. 1-70.
- SANGALLI, M. (2005a). «Colle di Val d'Elsa e Montalcino: un seminario mediceo ed uno leopoldino tra età moderna e contemporanea». En: LIVRAGA, M. (ed.). *Le carte dei seminari. Gli inventari degli archivi storici di Colle di Val d'Elsa e di Montalcino (1615-1989)*, Siena: Biblioteca diocesana Alessandro VII-Centro di Studi per la Storia del Clero e dei Seminari, p. XI-LV.
- SANGALLI, M. (ed.). (2005b). *Pastori, pope, preti, rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX), atti del convegno internazionale di studi, Montalcino 26-28 febbraio 2004*. Roma: Carocci.
- SANGALLI, M. (2006). «Isidoro Clario vescovo tridentino. Foligno 1547-1555». En: FORMENTI, F.; FUSARI, G. (eds.). *Isidoro Clario (1495ca-1555) umanista teologo tra Erasmo e la Controriforma. Un bilancio nel 450° della morte, atti della giornata di studio, Chiari 22 ottobre 2005*, en «*Brixia Sacra. Memorie storiche de la diocesi di Brescia*», XI, terza serie, n. 4, p. 251-288.
- SANGALLI, M. (2007). «Tra religione cittadina e volontà di riforme: Piacenza sacra in età moderna». *Bollettino storico piacentino*, en prensa.
- SCHILLING, H. (1994). «Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio de la ricerca storica». En: PRODI, P. (ed.) con la colaboración de C. PENUTI,

- Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 125-160.
- SCHILLING, H. (2001). «Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe». En: ANDOR, E.; TÓTH, I. G. (eds.). *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*. Budapest: Central European University-European Science Foundation, p. 21-36.
- SELLA, D. (2000). *L'Italia del Seicento*. Roma-Bari: Laterza.
- TELCH, P. (1971). «La teologia del presbiterato e la formazione dei preti al Concilio di Trento e nell'epoca post-tridentina». *Studia Patavina*, XVIII, p. 343-389.
- TORRE, A. (1995). *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*. Venecia: Marsilio.
- TOSCANI, X. (2003). «Seminari e collegi nello Stato di Milano fra Cinque e Seicento». En: SANGALLI, M. (ed.). *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società, atti del convegno internazionale di studi, Siena 27-30 giugno 2001*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, p. 313-361.
- TURCHINI, A. (1977). «Per la storia religiosa del '400 italiano. Visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centro-settentrionale». *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 13, p. 265-290.
- TURCHINI, A. (1994). «La nascita del sacerdozio come professione». En: PRODI, P. (ed.) con la collaborazione de C. PENUTI, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, p. 225-256.
- TURRINI, M. (1992). «La riforma del clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII». *Cristianesimo nella storia*, 13, p. 329-359.
- VV. AA. (1988). *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 7 (1988), p. 7-286.
- VV. AA. (1997). *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milán: Vita e Pensiero.
- VV. AA. (2000). *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 7, p. 9-307.