

# El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado

## Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)

José Pedro Paiva

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

Quinta da Romeira, Lote 13, 2º D - 3030-116 Coimbra (Portugal)

lejpaiva@ci.uc.pt

Traducción de Ignasi Fernández Terricabras

### Resumen

El objetivo primordial de este artículo es mostrar cómo, durante el período analizado, hubo una profunda contaminación entre el Estado y la Iglesia, lo cual contribuyó a la existencia de relaciones de mutua dependencia entre ambos. Esta aproximación parte de una perspectiva que haga posible poner en relación la utilidad de los conceptos de confesionalización y disciplinamiento social para conocer mejor la realidad política, social y religiosa de Portugal, discutiendo, igualmente, algunas de sus propuestas. Se asume la necesidad de analizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, no como si fuesen dos entidades absolutamente autónomas una de la otra y con fronteras de actuación y competencias claramente definidas, sino más bien como dos universos que vivían en profunda ósmosis. En ese sentido, se propone una sistematización de las áreas y formas de intervención del Estado en la actividad de la Iglesia y de esta en el ejercicio de la actividad política del Estado, procurando poner en claro los motivos que justifican el interés de cada una de estas formaciones en mantener una vinculación tan fuerte de la una con la otra.

**Palabras clave:** Iglesia, Estado, confesionalización, disciplinamiento social, Portugal, siglos XVI-XVII.

**Resum.** *L'Estat dins l'Església i l'Església dins l'Estat. Contaminacions, dependències i dissidència entre la monarquia i l'Església del regne de Portugal (1495-1640)*

L'objectiu primordial d'aquest article és mostrar com, durant el període analitzat, hi va haver una profunda contaminació entre l'Estat i l'Església, la qual cosa contribuï a l'existència de relacions de mútua dependència entre tots dos. Aquesta aproximació parteix d'una perspectiva que fa possible posar en relació la utilitat dels conceptes de confessionalització i disciplinament social per conèixer millor la realitat política, social i religiosa de Portugal, tot discutint, també, algunes de les seves propostes. S'assumeix la necessitat d'analitzar les relacions entre l'Església i l'Estat, no com si fossin dues entitats absolutament autònomes una de l'altra i amb fronteres d'actuació i competències clarament definides, sinó més aviat com dos universos que viuen en profunda osmosi. En aquest sentit, es proposa una sistematització de les àrees i formes d'intervenció de l'Estat en l'activitat de l'Església i d'aquesta en l'exercici de l'activitat política de l'Estat, mirant d'esclarir els motius que justifiquen l'interès de cadascuna d'aquestes formacions per mantenir una vinculació tan forta entre l'una i l'altra.

**Paraules clau:** Església, Estat, confessionalització, disciplinament social, Portugal, segles XVI-XVII.

**Abstract.** *The State in the Church and the Church in the State. Interferences, dependences and dissidences between monarchy and Church in Portugal (1495-1640).*

The objective of this article is to show the strong relation among Church and State during the analyzed period, which contributed to the existence of mutual dependences between both entities. This approach sets off the utility of the concepts «confessionalisation» and «social discipline» to know better the political, social and religious reality of Portugal, discussing also some of their proposals. That is assumed by the analysis of the relationship between Church and State not as if they were two autonomous entities with clear frontiers of performance and competences, but as two universes that live in deep osmosis. In this sense, a systematization of the areas and forms of governmental intervention in the activity of the Church and of this in the exercise of the political activity of the State is suggested, to clarify the reasons that justify the interest of these two institutions in maintaining a strong link with the other one.

**Key words:** Church, State, «Confessionalisation», «Social Discipline», Portugal, XVI<sup>th</sup>-XVII<sup>th</sup> centuries.

### Sumario

- |  |  |
|--|--|
| 1. Opciones cronológicas   | 3. La profunda interpenetración de la Iglesia y del Estado |
| 2. El punto de partida: confesionalización, disciplinamiento y relaciones Iglesia/Estado | Bibliografía   |

### 1. Opciones cronológicas

La elección del período de tiempo seleccionado para este artículo exige una justificación. Se elige un ciclo suficientemente amplio para poder comprobar la validez de las implicaciones entre el Estado y la Iglesia y no para tomarlo como campo de observación de modificaciones que, seguramente, ocurrieron en el curso de estos cerca de 150 años, y que pueden haber provocado mutaciones en las relaciones entre ambos. El enfoque será estructural y no se atenderá a las vicisitudes que marcaban la coyuntura.

El año 1495, momento en el que el rey D. Manuel I asumió el gobierno del reino de Portugal, será el punto de partida. Esta elección se debe a la existencia durante este reinado de una evidente política de la Corona tendente a aumentar su poder frente a la Iglesia, tanto a nivel interno como en el plano de las relaciones con la Santa Sede, que se materializó en una serie de conquistas concretas, entre las cuales destacan (Paiva, 2000: 148-150):

- El derecho de patronato en los territorios del imperio ultramarino.
- El traspaso a la exclusiva competencia del rey de la prerrogativa de elegir a los obispos de todas las diócesis del reino, así como a los abades de los monasterios.
- El dominio de las órdenes militares, de las que los monarcas se convierten en Grandes Maestros.

- La obtención de rentas de las iglesias para aplicarlas en la empresa de los descubrimientos y expansión.
- La interferencia del rey en la reforma de órdenes religiosas.
- La adquisición de privilegios especiales para la Capilla Real y sus capellanes.

El límite final será el año 1640. En ese momento se inició un período de cerca de 30 años caracterizado por el alejamiento de la Corona de la Santa Sede, debido al hecho de que el papado no reconocía la nueva dinastía instaurada por el golpe político del 1 de diciembre de 1640, a través del cual Portugal se eximió del dominio de la monarquía hispánica. Esta situación, que en algunos períodos provocó un cuasi bloqueo de las relaciones diplomáticas entre los dos estados, fue responsable de una grave crisis que afectó a la Iglesia portuguesa, en la medida en que implicó la suspensión del nombramiento de nuevos obispos y llegó a suscitar la aparición de tendencias galicanas que, en realidad, nunca prosperaron. A consecuencia de eso, todas las diócesis quedaron decapitadas, lo que, naturalmente, tuvo consecuencias no sólo desde el punto de vista de la vida religiosa de la población, sino también en la perspectiva de las relaciones de la Iglesia con el Estado, en una época en la que, debido a las guerras de la Restauración, la monarquía tenía un gran empeño en tareas militares y de consolidación de la legitimidad de la nueva dinastía (Paiva, 2000: 158-163).

## **2. El punto de partida: confesionalización, disciplinamiento y relaciones Iglesia/Estado**

En la «Introducción» de uno de los libros más recientemente publicados sobre la aplicación del concepto de confesionalización, John Headley propone un balance de lo que ha sido la utilización de esta noción en el plano de la historia religiosa y política de la época moderna (Headley, Hillerbrand e Papalas, 2004: XVII-XXV). Tomo sus propuestas como punto de partida, porque trazan una panorámica actualizada de vectores esenciales creados por la historiografía que construyó y ha aplicado este concepto a lo largo de las tres últimas décadas.

Tras postular que la confesionalización, tal como fue enunciada por Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard (a los que considera sus creadores), ha sido presentada «as the practice of confession building in relation to that of social disciplining the two interrelated processes contribute decisively to the formation of confessional churches, greater social cohesion and the emergence of the early modern absolute state», Headley retoma propuestas de Reinhard para sostener que uno de los pilares del concepto consiste en el hecho de que, al revés de lo que venía siendo asumido normalmente, la Reforma y la Contrarreforma habían tenido más puntos de contacto que facetas diferenciadoras. Entre esas líneas de consonancia, destaca las siguientes: 1. Definición clara de la doctrina de cada confesión; 2. Difusión y refuerzo de nuevas normas; 3. Propaganda y prevención de la contra-propaganda; 4. Interiorización del nuevo orden a través de la educación; 5. Disciplinamiento de los adictos a la confesión; 6. Aplicación de un ritual propio; 7. Impacto en el lenguaje por el uso regular de nombres del Antiguo Testamento o de santos.

Para el caso portugués, en el cual el uso del concepto de «confesionalización» ha sido muy limitado, al contrario de lo que ha sucedido con el de «disciplinamiento» (Palomo, 2006: 10-14 y 30-55), podrían suministrarse varios ejemplos, sacados de la muy reciente *História religiosa de Portugal*, que mostrarían que la aplicación de las medidas de renovación del catolicismo determinadas por el Concilio de Trento también se encaminaron en la línea de los temas arriba enunciados (Azevedo, 2000).

Significa eso que, en general, estoy de acuerdo con esta perspectiva sugerida en el análisis propuesto por Headley. Con todo, dicho análisis y las tendencias oriundas de la noción de confesionalización que lo informan, al insistir más en la proximidad y en la semejanza de los procesos vividos en los territorios católicos y protestantes que en las respectivas diferencias, merecen ser tomados con alguna prudencia, pues pueden generar equívocos, de los que enunció cuatro:

- Aun admitiendo como válida la constatación de que los caminos seguidos por las diversas confesiones hubiesen tenido rumbos idénticos, eso no anula el hecho de que en el seno del cristianismo se crearon dos vías distintas —profundamente distintas— desde el punto de vista religioso y cultural y que, por consiguiente, la noción de confesionalización no explica íntegramente, en lo que es el núcleo de la cuestión, la realidad político-religiosa que se vivió en la Europa moderna.
- Esconde que en el interior de cada una de las confesiones no hubo total homogeneidad y que hay diferencias que deben relativizar la idea de una coherencia integral de cada confesión. Para simplificar, es evidente que el catolicismo portugués no fue absolutamente igual al de España o al de la península Itálica.
- Presta poca atención a la religiosidad y a los comportamientos de la población, como dando por buena la noción de que toda la práctica religiosa viene determinada desde lo alto hacia lo bajo, desde las élites eclesásticas hacia la población. En el fondo, asume una lectura próxima a las propuestas de E. Shils a propósito de las distinciones y de las relaciones entre centro y periferia (Shils, 1975) que no facilita la comprensión de las especificidades de manifestaciones de origen no letrado, del hibridismo de algunas creencias y prácticas religiosas, ni tampoco de los flujos de comunicación entre esferas socio-culturales distintas.
- No reconoce que los procesos de inculcación de la doctrina y de la norma, esto es, de educación y de disciplinamiento, no fueron absolutamente idénticos en el campo católico y en el protestante. Y las distinciones fueron de importancia en ciertos aspectos decisivos, como sucedió con las prácticas basadas en la espectacularización de los ritos y de las devociones que marcaron el universo católico, o en el modo y la forma de acceso al texto bíblico y a otros libros doctrinales, que en el mundo católico condicionaron que la mayor parte de la población adoptara una religión que prescindió de la lectura directa y personal del texto sagrado, mientras que en las regiones afectas a la Reforma, por esa apertura, se suscitó una mayor interiorización e intelectualización de la fe, tal como fue subrayado por Gigliola Fragnito (Fragnito, 2005: 24).

Retomando la lectura de Headley, otro aspecto decisivo de los méritos del concepto apunta a las implicaciones entre la dimensión política y el proceso de confesionalización, al proponer que este: 1. Provocó un reforzamiento interno y externo de las unidades territoriales; 2. Estimuló la amplitud de la intervención de los estados sobre la Iglesia y, especialmente, sobre sus recursos materiales; 3. Contribuyó al disciplinamiento y a la «homogeneización» de los súbditos, constituyéndose, por esa vía, en un baluarte de la afirmación del poder político.

En relación con estas propuestas, debo declarar un mayor escepticismo, sobre todo a propósito del impacto real que algunas habrían tenido en el caso portugués, y también en cuanto a los presupuestos sobre los que una de estas tesis se asienta.

En cuanto a la idea de que la confesionalización fue responsable del reforzamiento interno y externo de las unidades territoriales, aunque pueda ser de gran utilidad en varias regiones de Europa central, no tiene gran aplicación en el caso portugués. En Portugal, las fronteras físicas del reino y la propia identidad «confesional» (incluido el aspecto mítico que asociaba la fundación del reino a un milagro divino y, consecuentemente, Portugal a Dios), estaban definidas antes del siglo XVI (Bethencourt y Curto, 1991).

La interpretación de que el proceso confesional propició el reforzamiento del disciplinamiento de la sociedad es, sin duda, de gran utilidad, pero también entraña algunos riesgos. Uno de ellos consiste en la posibilidad de sugerir que fue posible construir, durante la modernidad, una sociedad absolutamente homogénea y disciplinada. Ahora bien, incluso en el plano estrictamente religioso, en el siglo XVIII continúan encontrándose ecos de los límites de las políticas de adoctrinamiento de la Iglesia, que serían responsables de la crasa ignorancia que muchos obispos portugueses del setecientos seguían atribuyendo a la generalidad de la población y hasta del clero.

Dejo para el final el punto sobre el que pretendo centrar mi reflexión: la noción de que la confesionalización provocó una extensión de la intervención del (los) estado(s) sobre la(s) Iglesia(s). Esta me parece, por un lado, una visión limitada, en la medida en que no enuncia la idea de la reversibilidad del principio que sugiere. Esto es, si es verdad que en esta época se asistió a un reforzamiento de la intervención del Estado en la Iglesia, también la inversa fue verdadera en varios territorios de Europa. Para usar la expresión recientemente recuperada por Vincenzo Lavenia en textos de Paolo Prodi, este fue un período de «teologización de la política», pero también de «politización de la religión» (Lavenia, 2006: 31). Por otro lado, porque conduce a suponer que este proceso sólo se inició en la «época de la confesionalización», cuando tiene raíces más remotas en el tiempo. Para terminar, porque reposa sobre el presupuesto, discutible, de concebir a la Iglesia y al Estado como dos entidades absolutamente independientes una de la otra y con fronteras bien delimitadas. Es cierto que, llegados a los siglos XVI y XVII, ya hacía mucho, y en diversa literatura, que se invocaba a la célebre respuesta de Cristo: «Dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios», tal como la propone Mateo 22, 21, como fundadora de la autonomía que debía inspirar las relaciones entre el poder secular y el religioso, y ya se arrastraba un largo lastre de conflictos entre los dos poderes. Pero tras este principio doctrinal

aún permanecían muchas ambigüedades de competencias y superposición de fronteras entre las dos esferas. Tanto es así que, sobre todo en los siglos XIX y XX, un poco por toda Europa, todavía hubo necesidad de proceder a lo que se llamó separación de la Iglesia y del Estado, lo que significa que, hasta entonces, estas instancias habían permanecido unidas, pues de lo contrario no hubiese sido necesario «separarlas».

Sobre este último punto se centra la reflexión que sigue.

### 3. La profunda interpenetración de la Iglesia y del Estado

La tesis que aquí defiendo, retomando aportaciones efectuadas anteriormente (Paiva, 2000: 135-143), es que no se puede continuar concibiendo las relaciones Iglesia/Estado en Portugal, en este período en particular y de forma general hasta el siglo XVIII, como si Iglesia y Estado fuesen dos instancias internamente cohesionadas y homogéneas, ambas poseedoras de una conciencia identitaria que las pensaba como entidades con intereses y estrategias antagónicas y con áreas de intervención, competencias y agentes totalmente diferentes. Por el contrario, a semejanza de lo que ya fue propuesto por Domínguez Ortiz para el caso español (Domínguez Ortiz, 1979), excluyendo ciertos aspectos obvios (por ejemplo, el rey no podía celebrar sacramentos y los obispos no promulgaban edictos reales), Iglesia y Estado eran cuerpos que no tenían competencias perfectamente delimitadas y estancas, esto es, que no poseían una frontera definida que circunscribiese los ámbitos de actuación de cada uno. Al revés, en diversos sectores tenía lugar la interpenetración de ambos. Recursos materiales y personas eran compartidos y disputados por los dos, competencias de jurisdicción se superponían, principios doctrinales inspiradores de acción circulaban entre ambos, contribuyendo todo a la creación de flujos de intereses y de interrelaciones, a una situación de ósmosis entre la Iglesia y el Estado. En el fondo, lo que se pretende subrayar es que los monarcas interferían profundamente en la vida de la Iglesia y esta tenía notable influencia en el gobierno político del reino. Esto es lo que se procurará demostrar.

Comienzo por señalar los modos en que el Estado contaminaba a la Iglesia y qué medios tenía para ejercer su intervención sobre ella, volviéndola más dependiente de la Corona.

Desde luego, a través de la elección de aquellos que ocupaban los lugares más altos de la jerarquía de la Iglesia portuguesa —los arzobispos y obispos— así como de una gran cantidad de clérigos que poseían beneficios capitulares en las catedrales, abades de monasterios y también una gran cantidad de párrocos en feligresías donde el rey ejercía derecho de patronato, lo que, en los territorios del Imperio, sucedía en la totalidad de los empleos de la Iglesia. En el reino, el número de empleos a disposición del rey variaba según las diócesis. En Coimbra tenía el 14% del total de las parroquias (Carvalho y Paiva, 1989: 226), en Viseu era el 20,6% (Nunes, 2003; 32). Esta fue una de las formas de interferencia más decisiva de los monarcas sobre la Iglesia, y tendió siempre a incrementarse a lo largo de esta época. Naturalmente, los escogidos, particularmente al nivel del episcopado,

eran personas de su confianza, que fácilmente reconocían que los puestos que ocupaban, y cuyo desempeño les suministraban considerable provecho (traducido en beneficios materiales e inmateriales), tenían su origen en el arbitrio del monarca, por lo que una eventual promoción en sus carreras pasaba por mantener una relación de fidelidad y sumisión a quien tenía el poder de la merced. De ahí viene que los obispos tendiesen a ser «criaturas» de los reyes (Paiva, 2006: 213-288).

La apropiación por parte de la Corona de una voluminosa cantidad de ingresos materiales provenientes de la Iglesia es otro aspecto que obligaba al cruce e interferencia de funciones entre las dos esferas y que demuestra el reforzamiento del poder de la monarquía sobre la Iglesia. Este proceso tenía lugar por vía indirecta, a través de la colocación de clientelas del rey en determinados beneficios eclesiásticos, lo que permitía al monarca, a través de cargos de la Iglesia, disponer de recursos para distribuir. Pero también directamente, por el usufructo de los ingresos provenientes de la bula de Cruzada o de subsidios obtenidos a partir de rentas de las iglesias y contribuciones del clero, la mayoría de ellos negociados entre la Corona y la Santa Sede (como fue el caso de la ayuda de 50.000 cruzados impuestos sobre rentas de las iglesias en concepto de contribución a los gastos de África y de las galeras que defendían la costa del Algarve, decretada por la bula papal de 1562), y aun mediante otros privilegios como, por ejemplo, el que tenía el rey de quedarse los espolios de los obispos difuntos (Paiva, 2000: 142).

Hasta el mismo gobierno de la Iglesia podía ser objeto de la interferencia del monarca, el cual, en muchas circunstancias, imponía preceptos de actuación a los obispos y, puntualmente, incluso intervenía en áreas que se podían considerar de la exclusiva competencia del poder espiritual de la Iglesia. A este nivel, no pueden extrañar algunas órdenes que todos los monarcas sin excepción enviaban a los prelados y a los cabildos de las diócesis, influyendo sobre sus obligaciones como gobernantes, llegándose, en casos excepcionales, a proponer la suspensión de funciones de aquellos que, según el punto de vista del rey, no actuaban de acuerdo con sus intereses.

El arsenal de ejemplos que se podrían traer a colación es prácticamente inagotable. Se enuncian unos cuantos a título de ejemplo. Los reyes ordenan que se mantengan en funciones, durante un período de sede vacante, los funcionarios de la justicia y administración episcopal designados por el obispo, impidiendo que los cabildos cambien el cuerpo de la administración y de la justicia episcopal, como ocurrió en el arzobispado de Braga, en 1549, por orden de D. Juan III (Ferreira, 1928: 459). Imponen a obispos que no den posesión de beneficios eclesiásticos a ciertos individuos, incluso contraviniendo lo dispuesto en bulas pontificias, tal como ocurrió en 1612, por orden de D. Felipe III al obispo de Coimbra, D. Alfonso de Castelo Branco (Almeida, 1973: 140-141). Patrocinan la creación de nuevas órdenes religiosas y promueven la reforma de otras, como fue frecuente con D. Manuel I y D. Juan III (Dias, 1960: 93-177). Determinan la organización de la geografía eclesiástica del reino, diseñando a través de nuevas creaciones el mapa de las diócesis, que fue alterado sustancialmente por D. Juan III durante la primera mitad del siglo XVI (Paiva, 2000: 190-192). Mandan a obispos que no intervinan en procesos contra cristianos nuevos judaizantes después de la creación de

la Inquisición, como sucedió en 1541, por carta de D. Juan III dirigida al obispo de Coimbra D. Jorge de Almeida<sup>1</sup>. Reprenden a obispos porque estos han impedido a ciertas órdenes religiosas misionar en las diócesis, como hace D. Juan III al arzobispo de Lisboa, D. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (Palomo, 2004: 86-87).

La misma intervención de los monarcas en la tentativa de resolución de conflictos, tanto entre eclesiásticos como con instancias diferentes de la Iglesia, que eran muy frecuentes, es otro plano revelador del peso de la actuación de la Corona en la esfera de aquella (Paiva, 2000: 135-136).

Simultáneamente a esta fuerte injerencia del Estado en la vida de la Iglesia, la monarquía tenía una aguda percepción de la importancia que esta asumía en la sociedad y, por consiguiente, del peso estratégico que podía tener para la afirmación de la propia autoridad del poder del Estado (Paiva, 2006: 171-173). Aquí residía el motivo que ayuda a percibir el interés de la monarquía en mantener una actitud de colaboración con la Iglesia, lo que implicaba la aceptación de la participación de clérigos en las actividades del centro político, el reconocimiento y defensa de muchos privilegios de la Iglesia y, también, la interferencia regia en los asuntos eclesiásticos.

A este nivel, parece evidente que la Corona reconocía la influencia de la religión como mecanismo de dominación y subordinación de los individuos. En el fondo, tal vez sin este grado de formalización, en el centro político se entendía que a partir de un sistema central de creencias, creado y reproducido por una institución dominante —en este caso la Iglesia— sería más fácil imponer su autoridad y ejercer el mando. Esto es, se afirmaba que la Iglesia, y de modo especial los obispos, eran un instrumento estratégico para la afirmación del orden y de la propia autoridad del poder del rey en sus dominios.

En segundo lugar, la monarquía percibe que la capacidad de penetración espacial que la red parroquial hacía posible convertía a la Iglesia, a través de su aparato diocesano, en un canal privilegiado de mediación de la comunicación en la época moderna. La territorialización del poder de los obispos era, en general, mucho más comprensiva y próxima a la población que la del rey. Ahora bien, en el contexto de la afirmación de un Estado cuya soberanía se iba consolidando gradualmente, esta estructura ya instalada fue comprendida como un vehículo esencial para dar noticias y hacer llegar las órdenes del centro político a las periferias (Paiva, 2005: 156-157).

Se añade a eso que la Iglesia promovía un sistema cultural y religioso en el cual, tanto en el plano doctrinal como en las prácticas rituales y de comunicación, se introducían y difundían nociones muy evidentes de jerarquía, orden y obediencia. Esto se recoge de modo paradigmático en un breve fragmento del monje benedictino Juan de Salazar, escrito en 1619, cuando el reino de Portugal estaba integrado en el conjunto pluriterritorial de la monarquía hispánica: «También es cierto que quien tiene (las cabezas) sujetas y rendidas y obedientes al superior (...) son los

1. Ver Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo (Lisboa), Conselho Geral do Santo Ofício, Libro 90, fl. 142-142v.



hombres doctos y eclesiásticos, en especial los religiosos y predicadores (...), predicando ellos continuamente al pueblo que es voluntad de Dios obedecer a los reyes.» (Olivari, 2002: 182; p. 174 de la edición española). La doctrina de este tenor es la que Paolo Prodi captó y sintetizó en la expresiva fórmula que dio título a un libro coordinado por él: los mecanismos de «disciplina del alma, del cuerpo y de la sociedad» (Prodi, 1994). En el fondo, se trata del reconocimiento de la importancia de la noción de disciplinamiento social, concepción tan grata al nivel del concepto de confesionalización. Disciplinamiento que se manifestaba bien mediante el castigo (más leve, como la exposición pública a la puerta de una iglesia de algunos pecadores, o más violento, como la muerte en la hoguera decidida en sentencias inquisitoriales), bien mediante la persuasión, el adoctrinamiento y el ejemplo inspirador extraído del comportamiento de un clero renovado (área donde las misiones, la literatura religiosa, el arte y, sobre todo, la confesión jugaron un papel destacado).

En fin, las propias concepciones ideológicas dominantes sobre la comprensión del sentido y rumbos del tiempo y del devenir histórico implicaban el reconocimiento de la intervención divina en los actos humanos, por lo que, simplificando, se puede decir que era necesario estar a bien con la Iglesia para obtener el favor de Dios. Esta era la interpretación dominante y los predicadores, confesores y obispos cortesanos se la recordaban a los príncipes, para avivar en su espíritu el valor de la religión y de la Iglesia. Así lo hace, en 1574, el obispo de Miranda, D. António Pinheiro, al sostener que a los reyes, aunque fuesen «muy poderosos por tierra y por mar con el esfuerzo de sus vasallos, siempre les sería mayor honra y poder ser poderosos en Dios que en sí, y poder más por la protección de la asistencia divina que por el aparato de la potencia humana.» (Paiva, 2006: 173).

Se deduce de todo esto que la monarquía, teniendo como objetivo obtener para sí ventajas de este poder que reconocía a la Iglesia, procuraba utilizarla intensamente, así como a sus agentes, particularmente a los arzobispos y obispos, ya que sobre estos ejercía notable dominio. ¿En qué funciones el Estado se sirvió del clero en general, y del episcopado en particular?

Una de ellas fue la concesión de cargos de la más decisiva importancia en la gobernación del Reino y en los órganos centrales (consejos y tribunales) de la monarquía polisinodial y la utilización del saber y de las propuestas que, desde ellos, muchos clérigos pudieran efectuar. No debe extrañar que muchos obispos hayan formado parte de los consejos del rey, el Consejo de Estado, el *Desembargo do Paço*<sup>2</sup> o que hayan sido secretarios, secretarios del rey y, naturalmente, predicadores y capellanes de la Capilla Real o confesores regios, puestos desde los cuales podían proponer pareceres y hacer sugerencias que tendían a influir decisivamente sobre la voluntad e incluso la conciencia de los monarcas. En algunas coyunturas particulares, llegaron a tener función ejecutiva al frente de la gobernación, como sucedió durante la regencia y posterior reinado del cardenal, arzobispo e inquisidor general D. Enrique (1562-1567 y 1578-1580) o en el período de la integración de

2. La *Mesa do Desembargo do Paço* era un alto órgano consultivo del rey en asuntos de justicia que actuaba también como tribunal de apelaciones (nota del traductor).

Portugal en la monarquía hispánica (1580-1640). En esta fase, fueron muchos los obispos que asumieron funciones de gobernadores e incluso de virreyes, contribuyendo por esa vía a la enorme interpenetración de la Iglesia en el Estado. En el fondo, desde estos cargos muchos eclesiásticos actuaron como agentes políticos del rey y, simultáneamente, introdujeron agentes de la Iglesia en la acción del Estado (Paiva, 2006: 184-189).

Otra tarea en la que la monarquía sacó provecho del clero fue la fundamentación teórico-doctrinal de la legitimidad del régimen, del rey y de sus políticas concretas. Y esto se hacía, por norma, a través de la transferencia al campo de la doctrina política del pensamiento recogido en la gramática de la religión. En este tipo de literatura se tendía a justificar las acciones regias como designios de la voluntad de Dios. Ángela Barreto Xavier ya subrayó cómo los teólogos, muchos de ellos obispos, fueron, juntamente con los juristas, «los detentores del monopolio de los saberes que versaban sobre materia política», en un tiempo en el que la política también era «un brazo de la moral y una expresión práctica de la teología» (Xavier, 1998: 21-22).

También en el ámbito del ritual político fue decisiva la participación del clero. La monarquía se sirvió de un conjunto polifacético de rituales constitutivos del discurso político, que funcionaron como instrumentos de legitimación, afirmación, propaganda y negociación del poder del rey. Las ceremonias de aclamación del nuevo soberano, entradas regias, recepciones de delegaciones diplomáticas extranjeras, viajes, matrimonios, bautizos de infantes y princesas, exequias de miembros de la familia real son ejemplos de algunas de estas manifestaciones que, por norma, contaban con una efusiva implicación de eclesiásticos, particularmente obispos y clérigos vinculados a la Capilla Real y al servicio religioso privado del monarca. No cabe duda de que los obispos ocuparon un lugar central en muchos de los rituales de la monarquía. Los programas estéticos y la significación política de esta variada gama de acontecimientos no fueron uniformes. Pero esta co-implicación de los prelados en las ceremonias regias, más allá de enfatizar la buena relación entre el poder temporal y la más alta jerarquía de la Iglesia, parece un elemento suplementario en la puesta en escena de la celebración del cariz sagrado de la monarquía (Paiva, 2006: 199-205).

Las capacidades del clero y del episcopado fueron también utilizadas para presionar o inducir a los poderes locales y a la población a acatar las imposiciones de la Corona, e incluso para legitimar el poder del rey. Este aspecto fue particularmente decisivo en períodos de gran agitación y transformación política. Podrían citarse para demostrarlo varios episodios. En diciembre de 1582, apenas un año después de que Felipe II hubiera asumido el gobierno de Portugal iniciando una nueva dinastía de origen extranjero, el arzobispo de Braga, D. João Afonso de Meneses, publicó una carta pastoral recordando a los fieles que el rey de Castilla era, igualmente, el legítimo rey de Portugal y que ellos estaban obligados a reconocerlo como tal (Marques, 1986:69-71). Cerca de 60 años después, el papel jugado por los prelados de Braga, Évora y Algarve volvió a ser decisivo como una de las «actividades de control» del rey para limitar los estragos causados por una oleada de motines y levantamientos antifiscales que ocurrieron en sus respectivas dió-

cesis. A finales de 1637, Felipe IV llegó a remitir una circular a todos los obispos del reino de Portugal con la intención de que procurasen por todos los medios calmar al pueblo revoltoso (Oliveira, 2002: 548-549).

Hasta en el terreno militar hay noticias del recurso e implicación del clero al servicio de la Corona, incluso al más alto nivel de la jerarquía de la Iglesia. Los obispos de Oporto y de Coimbra, respectivamente D. Aires da Silva y D. Manuel de Meneses, fallecieron en 1578 en el campo de batalla de Alcazarquivir, al lado del joven rey D. Sebastián (Paiva, 2006: 202). Y durante el ataque holandés a Bahía, en 1624, fue relevante la implicación del obispo D. Marcos Teixeira en el movimiento de defensa de aquella región del Imperio ultramarino (Pinho, 1940: 33-68).

Resulta de lo que hemos explicado que una consecuencia evidente de esta utilización de la Iglesia por parte del rey fue su infiltración en el gobierno del Estado, en labores que no se circunscribían a una dimensión religiosa, sino que comportaban un papel activo en la gobernación. O sea, la interpenetración del Estado en la Iglesia y de esta en el propio Estado.

Si la monarquía, como se ha mostrado, percibió las ventajas que podía sacar de esta alianza, la Iglesia no dio su apoyo y prestó servicios diversos a la Corona desinteresadamente. ¿Qué ganaba la Iglesia con esta relación? De forma simplificada y sintética diré que los retornos que esta situación le propiciaba se sitúan en cuatro niveles/dimensiones, considerando en este número las ventajas para algunos de sus miembros, esto es, para los eclesiásticos que personalmente tenían una participación más activa en estas relaciones. En el plano institucional, la Iglesia tenía como objetivo proteger el monopolio de dominación e incluso la hegemonía que mantenía en el terreno religioso, beneficiarse del apoyo del brazo secular para la aplicación de su justicia y salvaguardar la preservación de un vasto conjunto de privilegios (honoríficos, militares, jurídicos, fiscales).

No se pretende sugerir que la ósmosis entre la Iglesia y el Estado creara un ambiente de absoluta sintonía y concordia entre los dos, ni tampoco que, a medida que pasaba el tiempo, no se asistiese a una paulatina y gradual tendencia del Estado a intentar limitar los privilegios de la Iglesia. Es evidente que también hubo espacio para la disidencia e incluso para el conflicto. Estos fueron motivados sobre todo por las tendencias de la Corona, que se acentuaron desde inicios del siglo XVII, a restringir la jurisdicción eclesiástica —particularmente en lo relativo a las competencias de los nuncios papales—, a aumentar la explotación económica de los rendimientos de la Iglesia en favor de la Corona y a restringir privilegios fiscales del clero, así como por los obstáculos a poner nuevos bienes raíces en manos de institutos religiosos. La disidencia existió, pero la contaminación y los lazos de dependencia creados eran más fuertes y tejieron una trama de interpenetraciones entre el Estado y la Iglesia que no fue quebrantada por los enfrentamientos conocidos.

En conclusión, y como corolario de los diversos argumentos aducidos, es forzoso acabar con una visión simplista de las relaciones Iglesia/Estado, que tiende a conectarlas a partir de la perspectiva de que las dos instancias vivían separadas, con competencias claramente delimitadas y que se relacionaban en una lógica de defensa de intereses autónomos que estaban perfectamente circunscritos. En el

fondo, como se sugiere en el título de este artículo, este fue un tiempo durante el cual «el Estado estuvo en la Iglesia y la Iglesia estuvo en el Estado». En este sentido, el concepto de confesionalización, con las limitaciones que han sido enunciadas, puede ayudar a sistematizar la comprensión de las vinculaciones entre política y religión en el Portugal moderno.

## Bibliografía

- ALMEIDA, Manuel Lopes de (1973). «Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640». *Arquivo Coimbrão*. Vol. XXVI, p. 63-261.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) (2000). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II.
- BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (1991). *A memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa.
- CARVALHO, Joaquim; PAIVA, José Pedro (1989). «A diocese de Coimbra no século XVIII. População, Oragos, padroados e Títulos dos párocos», *Revista de História das Ideias*, 11, p. 175-268.
- DIAS, José Sebastião da Silva (1960). *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1979). «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII». En: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII-XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 73-121.
- FERREIRA, José Augusto (1928-1935). *Fastos episcopais da Igreja primacial de Braga (sec. III - sec. XX)*. Famalicão: Tipografia Minerva.
- FRAGNITO, Gigliola (2005). *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*. Bolonia: Il Mulino.
- GUERRA DA ROCHA NUNES, João Augusto (2003). *Governar sem sobressaltos norteado pela lei. D. Jerónimo Soares, bispo de Viseu (1694-1720)*. Coimbra: Facultad de Letras (tesis de máster en Historia Moderna presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra).
- HEADLEY, John; HILLERBRAND, J.; PAPALAS, Anthony J. (2004). *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischam*. Burlington: Ashgate.
- LAVENIA, Vincenzo (2004). *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bolonia: Il Mulino.
- MARQUES, João Francisco (1986). *A parentética portuguesa e a dominação filipina*. Oporto: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- OLIVARI, Michele (2002). *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*. Venezia: Marsilio. (Trad. cast. en 2004: *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII*. Valladolid: Junta de Castilla y León).
- OLIVEIRA, António de (2002). *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras.
- PAIVA, José Pedro (2000). «A Igreja e o poder». En: AZEVEDO MOREIRA, Carlos (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II, p. 135-185.
- PAIVA, José Pedro (2005). «As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição». En: NETO, Margarida Sobral (coordenação de). *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, p. 147-175.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- PALOMO, Federico (2004). *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- PALOMO, Federico (2006). *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- PINHO, Wanderley de (1940). *D. Marcos Teixeira quinto bispo do Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- PRODI, Paolo (coord.) (1994). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia: Il Mulino.
- SHILS, Edward (1975). *Center and periphery. Essays in microsociology*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- XAVIER, Ângela Barreto (1998). «El rei aonde póde não aonde quer». *Razões da política no Portugal Seiscentista*. Lisboa: Edições Colibri.