

Protestantismo, protonacionalismo y el proceso de confesionalización en el desarrollo del «Estado Moderno»¹

Protestantism, Proto-Nationalism, and the Process of Confessionalization in the Development of the «Modern State»

JOSÉ IGNACIO RUIZ RODRÍGUEZ²

Resumen: El presente trabajo es una aproximación histórica y cultural en la que utilizamos el concepto de «confesionalización» para entender lo que llamamos el protonacionalismo en Europa. Un proceso cultural y político complejo. Arranca con la llegada de la Reforma Protestante (a principios del siglo xvi), acabó en una ruptura de la Iglesia unitaria, con el consiguiente cambio de la cultura occidental, expresado en particularismos confesionales que acabarían dando lugar a una variedad de entidades políticas, que tras superar la etapa confesional acabaron en la secularización de la cultura.

Palabras clave: Confesionalización; Protonacionalismo; Cristiandad; Reforma.

Abstract: This paper is a historical and cultural approach in which we use the concept of «confessionalization» to understand what we call proto-nationalism in Europe. It is a complex cultural and political process. It began with the arrival of the Protestant Reformation (at the beginning of the 16th century), resulting in a break from the unitary Church, with the consequent change in Western culture, expressed in confessional particularisms that would eventually lead to a variety of political entities. After overcoming the confessional stage, these entities ended in the secularization of culture.

Keywords: Confessionalization; Proto-nationalism; Christendom; Reformation.

¹ Buena parte de este artículo está compuesto sobre la base de un artículo científico mío publicado que lleva por título: «El agustino Martín Lutero, la ruptura de la Cristiandad y los orígenes del protonacionalismo en Europa». *Anejos de Críticón*. Presses Universitaires du Midi-Université Toulouse-Jean Jaurès, 20, pp. 49-60.

² Universidad de Alcalá, España. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8358-8211>.

(Toda) creación política es ineficaz si falta una conciencia religiosa con su ética superior a las leyes que escriben los hombres.

[Es decir, el fenómeno religioso no es ajeno al hombre, ni desde luego a las creaciones que hace el hombre]

(Valle-Inclán, *Luces de Boemia*, 1999: 217)

1. Conceptos para el análisis

Mi estudio de lo que denomino *protonacionalismo* lo hago a través del marco teórico y conceptual de la *confesionalización*, teoría desarrollada por la historiografía germana y muy aceptada por la historiografía general.

El protonacionalismo es un proceso cultural y político complejo, que hay que situarlo en el momento histórico en el que la unidad de la Cristiandad latina acabó en ruptura, como consecuencia de la llamada *Reforma Protestante*. Desde entonces, la anterior y difícilmente conseguida unidad de la Iglesia cristiana, la Cristiandad en el ámbito latino, devino en la creación de múltiples iglesias, fundamentadas en credos o confesiones diferentes. De aquí es de donde arranca la teoría de la *confesionalización* de la política y de la cultura. Porque se inicia un proceso histórico de marcado carácter confesional o protonacional y que acabaría, tras un largo conflicto bélico-confesional, en la conocida Paz de Westfalia. El fin de esos conflictos confesionales fue el triunfo

de una Europa dividida en múltiples particularismos políticos que, de forma embrionaria, marcarían el camino de lo que hoy conocemos como la «*Europa de Naciones*». Naturalmente, antes, entre la citada paz y las revoluciones ius-liberales habría de desarrollarse un nuevo proceso de cultura secularizada que abriría el camino a las ideologías laicas (nuevas religiones) que tendrían enorme éxito a partir del siglo xvii y que acompañarían a las nuevas formaciones políticas que conocemos con «*Estado Nacionales*». Son los nacionalismos, el socialismo utópico, el marxismo..., un conjunto de ideologías que todas ellas se ofrecían como redentoristas.

Por tanto, digamos que en plena crisis tardo medieval y cismática, cuando se trataba de canalizar las tensiones que nacían de las nuevas formas con que se enfrentaban los nuevos tiempos (los del humanismo y la Reforma), y donde los poderes laicos («Estados») se justificaban en la *Tradición* romana y se apoyaban en la *Autoridad* que les confería el derecho romano, todo acabó en ruptura y conflicto. Conflicto fratricida en el seno de aquella sociedad eclesializada (Candau, 1994: 15 y 16) porque era entre los llamados católicos y protestantes (fueran luteranos, hugonotes, calvinistas, evangélicos, etc.). Esto daba lugar a una nueva sociedad dividida por el credo o confesión que profesaban (Contreras, 1999: 11).³

³ Contreras (1999: 11-12) añade: «por confesionalidad debe entenderse un ejercicio completo y totalizador de religiosidad [...] que se constituye en norma única y excluyente de cultura y, por lo mismo, de socialización»; nosotros mismo hemos estudiado la evolución del concepto (cf. Ruiz Rodríguez y Sosa Mayor, 2007: 279-305).

Naturalmente esto suponía el establecimiento de nuevas iglesias que dejan de ser «comunidades, más o menos, voluntarias» para pasar a «corporaciones obligatorias». Es decir, desde entonces, lo que va a presidir la política y la cultura va a ser la actitud dogmática donde no tendrá cabida la heterodoxia en esas nuevas iglesias. Esto es lo que la historiografía a la que nos hemos referido define como época confesional.

2. Un modelo social en redefinición

La sociedad medieval, o *ecclesia*, conformaba un sistema socio-político definido como corporativo. Era una sociedad ordenada en cuerpos políticos (jurisdicciones o «estados»). Una lógica organicista que cuadraba con la armonía celestial de San Agustín, con sus jerarquías y orden: la *Civitas Dei*. Si bien este organicismo nace de San Pablo, cuando enfrenta la solución de la tensión que surge, en toda colectividad, entre el interés individual y el del grupo a través de la traslación del funcionamiento del cuerpo biológico a la realidad social. De esta forma propone organizar el cuerpo social como el biológico, que está formado por cada miembro u órgano con funciones propias y exclusivas. Así lo expresa en su textualidad:

A la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo

muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. (Rm 12, 4-5)

Este fue el verdadero fundamento sobre el que se levantó la sociedad medieval, lo que dio lugar a un mosaico jurisdiccional de derechos privativos. El todo orgánico (cuerpo místico) era regido por una cabeza (Cristo). Esto era lo que trataba de reproducir aquella *ecclesia* o sociedad medial y que se extiende de manera dominante hasta, al menos, los primeros siglos de la modernidad, esto es, los siglos XVI y XVII.

Obviamente la realidad distaba mucho de este modelo teórico y presentaba notables diferencias, a la vez que se sucedían sin parar los cambios. Desde la crisis de la Edad Media, a mitad del siglo XIV y a lo largo del XV y principios del siglo XVI, los cambios se sucedían sin parar, lo mismo en la ciudad que en el campo.

La renta feudal, en el noroeste de Europa, se estaba convirtiendo en pago asalariado del trabajo, con la consiguiente separación de los factores de producción y dilución del sistema corporativo. El rey desempeñaba, de manera cada vez más laxa, su función señorial en el realengo. Este era su patrimonio y del que obtenía su renta feudal y constituía su hacienda, que incrementaba con la fiscalidad sobre nuevos dominios, corporaciones y tran-

sacciones comerciales, que crecían sin parar, alterando el sistema originario.

En el ámbito urbano, la importancia del patriado urbano crecía en poder sobre ciudad y sobre los reinos, cuando no en la misma corte. Y esto era así, porque era en las ciudades donde se vendía el excedente que se producía en el campo y se acumulaba un capital que a esta altura tenía un marcado carácter «mercantil». Así se formaron fortunas (como la de los portugueses, los Fúcar, los Spínola, los Centurión, los Ruiz y tantos y tantos mercaderes que se sucedían sin parar por todo el occidente cristiano y sus prosperas ciudades: Augsburgo, Amberes, Venecia, Génova, Florencia, Lisboa, Valladolid, Medina del Campo, Sevilla, etc.). Grandes mercaderes acumuladores de grandes fortunas que primero disputaron un puesto en los gobiernos municipales y se constituyeron en oligarquías urbanas y después anhelaron el ennoblecimiento y lucharon por él. Sin embargo, a todo esto se oponía la tradición que abogaba por el mantenimiento del orden heredado y establecido, derivando en tensiones sociales que muchas acabarían por estallar.

Así ocurría en el Sacro Imperio, a la altura de 1517, cuando Martín Lutero clavó en la puerta de la Iglesia de Wittemberg sus 95 tesis. Latían grandes problemas políticos y demasiadas inquietudes sociales. El emperador,

con un papel político precario y sometido al papa, aunque mantenía formalmente la jefatura temporal. Los nobles, con gran autonomía en sus dominios, no querían el crecimiento del poder del emperador y muchos se mostraban en contra de la presión fiscal que ejercía el papado, al que junto con toda la curia, en el ámbito germano, se les empezaba a considerar unos extranjeros que drenaban sus dineros, a la vez que miraban con deseos los poderosos dominios de la Iglesia en el Imperio. Los burgueses y los campesinos corrían con las costas de todo y no les hacía muy felices tener que pagar y sustentar aquel arco de bóveda que les daba cobertura cultural.

Este era el entramado sociopolítico sobre el que iba a operar la acción de un hombre atormentado por la salvación de su alma.

3. Las tribulaciones de Lutero

Entre las preguntas que se ha venido formulando por la historiografía, me gustaría destacar las que siguen: ¿fue la teología de este hombre la que produjo los cambios que se han venido entendiendo como Reforma Protestante? O ¿fue el hombre, su carácter y su conciencia⁴ la que lo realizó?

Vivió una infancia con la experiencia de episodios frecuentes de epidemias, de hambrunas, de desolación y muerte. Estas circunstancias

⁴ Acerca de la libertad de conciencia, hago mía: «Nada hay menos natural que la libertad de conciencia (para una organización política y social). Las sociedades modernas necesitan creencias unificadas para mantener la cohesión» (Marina, 2002: 189).

debieron marcar su espíritu de sensible conciencia y le debió inducir a abandonar su vida secolar para entrar en el claustro de la orden de los agustinos de Erfurt. Debió parecerle que este espacio le ofrecía la mejor manera de entregarse al encuentro con Dios. Su estancia vivencia conventual fue la de un monje ejemplar y cumplidor del rigor de la regla. Sin embargo, su empeño y el mantenimiento estricto de que se le exigía, le llevó a experimentar un Dios como «juez severo y terrible». Muy contrario de eso otro Dios de amor, de misericordia y perdón del que le hablaba, cuando con frecuencia acudía en busca de consuelo al general de los Agustinos Staupiz.

En 1510, tras ocho años enseñando en la universidad de Wittemberg, tiene lugar el determinante viaje a Roma y, al decir de algunas hagiografías, fue lo que hizo de Lutero un luterano. Otros autores, sobre todo más modernos, se inclinan a situar el origen de la Reforma más en un Lutero de tipo freudiano.

Desde luego, fue en la vida conventual, donde Lutero había tratado obsesivamente de lograr la salvación de su alma, por el cumplimiento, según la doctrina católica, de obras meritorias (Febvre, 1951: 56).

Sin embargo, la recurrente caída en el pecado lo producía un dolor que le atormentaba y empujaba a las largas y profundas meditaciones, en busca de una respuesta satisfactoria. Sus dudas y tribulaciones, finalmente, encontraron

un rayo de luz que le permitió salir de aquel profundo pozo del que no podía salir. Fue en la bien conocida Torre de Wittemberg, allá por los años 1513-1514. Algunos han querido ver aquello «más que un descubrimiento doctrinal, un remedio terapéutico». Por fin, dio con la clave, Lutero comprendió a la «justicia de Dios como algo que hace que el justo viva como beneficiado por Dios (con la justicia), es decir, vive por la fe», y por lo mismo entendía «que eso quería decir que por el Evangelio se revela aquella justicia de Dios mediante la cual la misericordia divina hace que participemos de la justicia por el camino de la fe. Como está escrito: el justo vive por la fe» (Lutz, 1988: 34-35). Ahí estaba la clave del arco que no dejaba de buscar.

Lutero, por tanto, no buscaba una reforma de la Iglesia. No era uno de esos reformadores que le precedieron, ni tampoco formaba parte de esos movimientos espiritualistas de los que salían los famosos humanistas de esa época, como Talavera, Erasmo o Cisneros, entre otros muchos que florecían por los cuatro puntos cardinales de aquella Cristiandad. Lo que impulsó a Lutero fueron las tribulaciones que vivía en su *yo* individual por la salvación de su alma. El resultado de todo aquello fue que, ante una religión de salvación colectiva, acabó por contraponer una religión de salvación personal. Para eso no eran necesarios ni los intermediarios frente a Dios, ni los méritos, ni las obras. Sobraban las mediaciones de sacerdotes, los santos y las

indulgencias. Descubierta esto, consideró que había recibido la gracia divina. Con este regalo de Dios se vio justificado para transmitirlo a aquellas personas que estaban afectados por las mismas dudas y tribulaciones que él había experimentado. Fue así como comenzó su predicación, como si fuera una revelación como la que inspiraba los evangelios (Febvre, 1951: 70).⁵ Lutero consideró que era un elegido de Dios. Este era el hombre que inició la Reforma y creó el luteranismo.

4. El fin de la

«unidad de la conciencia cristiana»

La luz que alumbró la cabeza de Lutero lo llevó a entender que era elegido de Dios y que debía hacer que se cumpliera la voluntad divina. Confesaba a un amigo: «[...] soy como *un caballo ciego que no sabe adónde le conduce su amo*» (Febvre, 1951: preliminares a la 1.ª edición).

Y, desde la fortaleza de tamaña certeza, actuó en aquel momento histórico de transformación y reformas, desencadenando una suerte de acontecimientos que habrían de cambiar el curso de la historia en el Occidente cristiano: una primera ruptura de la unidad cristiana.

Aquella ruptura, además de la separación entre católicos y protestantes, por las circunstancias sociales y políticas que se vivían en el seno de la Cristiandad y por el germen ideológico-confesional que inoculaba, iba a significar un choque cuyas consecuencias se tradujeron en una gran cesura cultural y una separación de la tradición.

Como Fernando de los Ríos (1946) explicó, analizando el fenómeno de la Reforma, lo que aquella ruptura significó fue una «ruptura entre el *ayer* y el *mañana*», o, si lo prefieren, entre el *pasado* y el *futuro*. Esto quiere decir que, a medio y largo plazo, se iría instalando la idea de «la posibilidad de poder desarrollar la vida sin tener en cuenta de dónde venimos». O, lo que es lo mismo, se iba a quitar la mirada del pasado para orientarla exclusivamente al futuro: un futuro, por tanto, desvinculado de pasado, que es lo que desde entonces, en Occidente, se ha venido identificando con el *progreso*⁶ y el origen de la secularización. El futuro se revela, desde entonces, salvador y redentor.⁷ Desde esta óptica, el *futuro* es el que salva y no la historia.

⁵ Una Iglesia visible (secular de diócesis, que agrupa a los bautizados, de autoridad, de sacerdotes consagrados, predicadores de un credo dogmático y acuñadores de gracias por los sacramentos y apoyado por los poderes temporales, a la que se opone una Iglesia invisible de los que viven la fe).

⁶ Unamuno (1946: 109-110) señala al respecto que el «Renacimiento, la Reforma y la Revolución contribuyeron a descatalizar España, sustituyendo ese ideal de vida eterna por el ideal de progreso, de razón y de la ciencia y de lo que tanto se lleva: la cultura».

⁷ Según esta nueva visión, la salvación está en el futuro y no es la historia la que se presenta como espacio de salvación. Es decir, es la misma idea cristiana de la historia como tiempo de salvación y de redención y la felicidad que se halla en el otro mundo, en el más allá, pero el protagonismo se le da a la historia.

Por consiguiente, la actitud irreductible de Lutero hizo que en la Cristiandad latina se produjera el fin del monolitismo cultural que había estado presente desde la institucionalización del cristianismo en el primer Concilio de Nicea, el año 325 d.C. Al menos, se abandonaba el tronco universalmente aceptado, de la *tradición* cristiana. Pero, en realidad, aquella tradición era mucho más, porque anudaba las diferentes ramas que permitían construir el andamiaje necesario para el mantenimiento del edificio sociopolítico; estas ramas eran (entre otras muchas) la *Identidad*⁸, la *Autoreidad*, la *Universalidad*, etc. De esta forma, lo que anteriormente había estado unitariamente armonizado y comprometido por la anterior conciencia cristiana, con esta ruptura se tornó diferente, diverso y hasta antitético e irreconciliable. Es decir, la memoria histórica que la tradición cristiana fue capaz de construir, armonizando las tradiciones anteriores con el mensaje de Cristo a su pueblo con la acción de la Reforma Protestante, devino en

una «guerra cultural», una dicotomía cultural, la conciencia expresada como *fides católica* frente a la *sola fides* luterana. *Espíritu* frente a *razón*: la religión frente a la ciencia. Aquí estaban los elementos fundantes o genéticos de la secularización. En suma, dos nuevas corrientes culturales que se traducían en dos concepciones distintas de entender al *hombre* en su *yo* y en el *otro*, o el *tú*; en la manera en que ese *yo* y ese *tú* se relacionan con la naturaleza y, sobre todo, con la trascendencia, es decir, en su relación con Dios.⁹

Así se abrieron caminos hacia los particularismos culturales y políticos, por tanto, a nuevas sociedades confesionalizadas, base de los protonacionalismos en Europa. Se fue conformando unos magmas culturales que podemos identificar: la cultura católica, la evangélica, la anglicana, la calvinista,¹⁰ los anabaptistas y otras expresiones de unas diferentes formas de religiosidad¹¹ y sentimientos. Estas diferentes iglesias, que se definían por su confesión, por su imbricación con los poderes laicos, termi-

⁸ Factor fundamental en la construcción de una «identidad» es la memoria histórica, una «memoria» siempre mediatizada, cuando no inventada por el poder de dominio. La memoria acaba elaborando una doctrina y esta fundamenta la identidad.

⁹ Esto es una manera de definir la cultura en la que no todos los antropólogos e historiadores coinciden; hay tantas maneras de definir lo que es cultura casi como autores que tratan de ella. Sin embargo, la que yo adopto procede de una visión más antropológica.

¹⁰ La cultura calvinista, hay que estudiarla por la fuerza combativa que fue; concretamente, la ciudad de Ginebra y su ambiente cultural favorable a la recepción de visitantes de toda Europa; la organización eclesiástica adaptable a las necesidades estatales; sus actuaciones independientes del «Estado» y su hostilidad a la autoridad: permite la resistencia frente a la prohibición política; y el calvinismo como confesión de la aristocracia: el pensamiento político calvinista se vinculó en el llamado «constitucionalismo aristocrático».

¹¹ No es lo mismo religión que religiosidad. «Religión, desde el ángulo jurídico y social que siempre adopta toda doctrina de fe, es codificación de creencias y codificación de ritos y símbolos», la religiosidad es un «universo ordenado de conductas, sensibilidades y justificaciones del que todas las personas participaban» (Contreras, 1999: 2-4).

naron conformando las «estatales».¹² Desde estas nuevas formas políticas se inductaba a los súbditos desde las diferenciaciones de unos Otros con caracteres diferenciados, lo que la historiografía italiana ha definido como el *disciplinamiento social*,¹³ estructuras de comportamiento que van integrando a los gobernados en la lógica cultural dominante que imponen los grupos hegemónicos desde el poder, que es de naturaleza político religiosa.¹⁴ Este proceso es lo que la historiografía de cuño germánico ha definido con el concepto de *confesionalización*.¹⁵ Por tanto, este proceso dio al traste con el principio de *libertad de conciencia*, tan caro para el luteranismo, en cualquiera de los ámbitos, porque ese conjunto de interacciones que se desatan entre poderes, expresiones de sentimientos religiosos, dominios políticos diferenciados y patrimoniales, imposiciones de ortodoxias, adoctrinamiento, disciplinamiento, etc., conforman, en estos primeros tiempos de

la modernidad, el sustrato de lo que calificamos de protonacionalismo.

Este complejo proceso permitió inducir sentimientos colectivos diferenciados e identificados con las realidades de poder. De esta forma, la confesionalización, con sus distintos mecanismos, era el instrumento de socialización de la cultura y, por tanto, de protonacionalización.

En aquella Cristiandad convulsa y en lo que quedaba de baluarte político del Imperio hay una fecha y un acontecimiento que marca el principio del fin de la ruptura que hemos venido señalando: 1555, año de la firma de la Paz de Augsburgo. Aquel hecho histórico supuso:

- El establecimiento del principio de «intolerancia», como elemento de afirmación sociopolítica. Es decir, la construcción de una estructura social y política solo podía hacerse desde la identificación de unos principios de confesionalidad que, legitimando la propia

==

¹² Lo que se da es una relación dialéctica entre ambos planos del poder, el eclesiástico y el laico, mediante la cual el poder político se eclesializa y el eclesiástico se seculariza.

¹³ Pionero fue Oestreich (1969); señala que el absolutismo contrapuso al principio feudal de libertades y derechos estamentales el sometimiento de las actividades en todos los campos de la vida pública y privada; el «disciplinamiento social» se presenta así como un proceso general que, promovido conscientemente desde el absolutismo monárquico, o dirigido independientemente, se desarrolló en los ámbitos más variados. En el ámbito latino, el que más ha influido ha sido Prodi (1993).

¹⁴ Hay que añadir el efecto reforzador que produce la asunción individual de creencias, cuando las avala la comunidad que los arroja. «Si Novalis pudo decir “mi creencia ha aumentado infinitamente desde el momento en que otro ser humano ha empezado a creer lo mismo que yo”, cuánto más será así cuando no se trata de un solo hombre, sino de todos los seres humanos que le son conocidos a una persona» (*apud* Marina, 2002: 211), a lo que añade: «La comunidad como corroboración social es uno de los grandes mecanismos que aseguran las certezas religiosas, porque producen un espejismo de verdades intersubjetivas».

¹⁵ Contreras (1999: 12) la define como el «intento de asentar un sistema cultural dominante en el que las precisiones religiosas comportan necesariamente implantar unas exigencias de control social determinado por el disciplinamiento de personas y grupos; cf. Palomo, 1997.

iglesia, excluía las otras. Principios que adopta e impone el soberano desde el acuñado principio del *cuius regio eius religio*. Lo que significaba afirmación de la ortodoxia y persecución de la heterodoxia.¹⁶

- El fracaso de la política de concordia y unidad defendida por emperador Carlos V.

Así comenzó y se extendió por todo el territorio europeo un largo periodo de conflictos confesionales que, mientras ensangrentaban aquel Occidente cristiano, reforzaba los particularismos políticos y sociales dentro del mundo occidental por las dos vías abiertas tras la ruptura anunciada. Diferentes vías de confesionalización, socialización y protonacionalismo.¹⁷

5. España, un modelo en el ámbito católico

En España, este proceso de búsqueda de una nueva identidad confesional operó de la siguiente manera: primero fueron los judíos, la comunidad de hispanojudíos o «los de la “nación” judía»; los que se vieron impelidos a la conversión obligada a la única y verdadera

Fe (1492), a la necesidad de su inclusión en un único y común proceso de identificación cultural; por tanto, o conversión o expulsión. Así, socialmente, se activaba el mecanismo mediante el cual se producía un reforzamiento del *yo* particular-colectivo, mecanismo que se acentuaba a medida que se comprobaba que había *otros* que se diferenciaban judaizando. La perseverancia de estas prácticas justificaba las políticas represivas con el fin de garantizar la reproducción sociocultural. De inmediato, fueron los moriscos, las comunidades de hispanomusulmanes, los sometidos a conversión o expulsión. Así se avivaban los sentimientos e identificación frente a los «Otros», los no cristianos,¹⁸ los extraños, con ritos propios que subvertían el orden y la uniformidad social-corporativa dominante. Así resultó la necesidad de combatir la herejía que suponía la adopción de las nuevas doctrinas salidas de las iglesias reformadas. Y esto se hacía mediante la represión de los herejes, de los heterodoxos, en tanto que atentaban contra el sistema sociopolítico dominante. Todo el procedimiento se ponía en práctica desde la observancia del derecho (con las disfunciones

¹⁶ La religión buscaba el amparo del poder político-laico para protegerse, y estos se apoyaban en la religión como factor de legitimidad y unificación sociopolítica y religiosa. O sea unidad cultural o principio de nacionalización/socialización. En España, la fecha simbólica es 1559, fin del humanismo universalista salido de las Cortes de Toledo de 1480; crisis de las ideas erasmistas y establecimiento de un particularismo social y cultural que acabaría en Trento.

¹⁷ Obviamente, lo que entendemos aquí por socialización y nacionalización nada tiene que ver con las vertientes materiales de los medios de producción, sino de los procesos de adoctrinamiento y construcción de sistemas culturales sociales.

¹⁸ La comunidad que se constituía como cristiana se veía y entendía como la legítima, negando legitimidad a los que no fueran cristianos y a considerarlos externos al sistema.

o desviaciones que todo sistema comporta) y los principios escolásticos de justicia.

La Monarquía Hispánica, expresión política, fue uno de los artífices pioneros de este proceso identitario y que se erigió en el ejemplo de aplicación de los acuerdos tridentinos. Asumía su papel de católica y mesiánica como la «la Predilecta de Dios» (Egido, 1992). Una monarquía que se ponía a la cabeza de la *ecclesia* — Iglesia-social, para alcanzar la otra Iglesia Triunfante.¹⁹ Es decir, para la salvación y la redención del hombre.

6. El ámbito germánico-protestante y la confesionalidad

En el ámbito germano protestante, en lo esencial, se siguió un proceso confesional muy similar. Si se manifestó una mayor eficacia en las ciudades que en el mundo rural. Los campesinos fueron mucho más reacios frente a la introducción de los mecanismos confesionales. Entendieron que esas medidas chocaban contra sus estructuras tradicionales. Esto hizo que se reforzara la colaboración de las nuevas con iglesias con los poderes laicos (Dixon, 1996).

Se suele presentar el luteranismo como un baluarte de liberalización. Y se hace, porque se muestra a un Lutero enfrentado, solo, ante el omnímodo poder de Roma, defendiendo el

libre examen y la libertad de conciencia. Así lo expresa: «No se debe obedecer a los príncipes cuando exigen sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir su ayuda para defender la palabra de Dios» (Febvre, 1951: 127).

Esta era la manifestación individual de un hombre honesto y humilde ante el poder; sin embargo, cuando se siente sabedor de su fuerza discursiva y del auge de su iglesia, se olvida de aquello y acude en el auxilio de los poderosos en que se apoyó al enfrentarse a la Iglesia de Roma. Puede ser que comprendiera que aquella arma tan poderosa que él esgrimió (la libertad de conciencia) se podía volver en su contra y se inclinó por la seguridad (autoridad) en vez de por la libertad, así: exhortó a los nobles a vengarse sin piedad contra los insurrectos (el mundo campesino que no entendió el mensaje y lo interpretó contra los principios corporativos), proclamó que el poder civil tenía la obligación de evitar el error (de nuevo la autoridad). Se apoyó en la Biblia para condenar a muerte a los falsos profetas. Negó que la naturaleza dañada pudiera ser libre. Acabó defendiendo la obediencia pasiva, anatematizando cualquier rebelión: «Es deber del cristiano sufrir las injusticias», decía (Febvre, 1951: 143-150). El reformador, seguidor de Lutero, Felipe Melanchton, hará

==

¹⁹ *Extra ecclesiam nulla salus*, «fuera de la Iglesia no hay salvación», es un principio asentado en la tradición cristiana desde el siglo III (San Cipriano) y que la traspasó San Agustín a la Edad Media.

doctrina definitiva de esto, afirmando la necesidad de acabar con la espada lo que consideró sectas y castigar a cualquier individuo que introdujese nuevas ideas. En 1530 manifestó por escrito la necesidad de la pena de muerte para «castigar todas las ofensas contra el orden civil y eclesiástico» (Febvre, 1951: 143-150), lo que Lutero ratificó. El poder civil imponía los preceptos religiosos.

Así empezaba la confesionalización en el mundo protestante, un mundo ya carente de dudas y sumergido en un océano de certidumbres. Un ejemplo es la persecución de los anabaptistas, cuando se proponían traer el reino de Dios a la Tierra, por esos primeros años de la Reforma; los luteranos actuaron contra ellos sin piedad y en 1524 pedían a los príncipes luteranos que extirparan el catolicismo. De la misma manera, en 1534, cuando los anabaptistas consiguieron el poder en Münster, salieron a la calle gritando ¡Muerte a los impíos!

Por tanto: la confrontación de nuevos universos culturales diferenciados desataba internamente unos mecanismos de autoreproducción que, sustentados en la confrontación, hacían aumentar las necesidades de guerra; estas generaban demanda de recursos financieros que solo los poderes políticos podían asegurar con los recursos hacendísticos fiscales, mientras que culturalmente se justi-

ficaba el incremento de los mecanismos de control, de la ortodoxia, de la exclusión, de la pureza de fe, de la limpieza de sangre, en suma, más confesio-nacionalización.

Epílogo

He presentado un acercamiento histórico-cultural a lo que significó la Reforma Protestante y la consiguiente ruptura de la unidad de la Cristiandad latina. En el posterior desarrollo confesional se pueden atisbar las raíces protonacionales del mundo occidental. Parece evidente que las múltiples iglesias abrieron el camino a unas iglesias «nacionales» que acabarían a medio plazo por engendrar los fenómenos nacionales y «nacionalistas» (religiones transformadas). Desde esta óptica, dichos fenómenos pueden ser mejor entendidos. Obviamente he hablado de confesionalización y *protonacionalismo* para llegar a los nacionalismos doctrinarios contemporáneos (esas religiones laicas); todavía tendría que llegar la Ilustración con sus efectos vivificadores y que darían el triunfo definitivo de la Razón, la Individualidad, la Libertad y el Progreso. Desde entonces estos valores capitaneados por el Progreso (sustitutivo de la providencia) se convirtieron en la nueva esperanza de Salvación del hombre individual, que en el espacio salvífico de la Nación y su natural forma política del Estado alcanzaría la *felicidad*, ahora no eterna, sino terrenal.

Bibliografía

Candau Chacón, M. L. (1994). *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*. Caja Rural. Sevilla;

Contreras, J. (1999). Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad. *Revista de Historia Social*, **35**: 3-22;

Dixon, C. S. (1996). *The reformation and rural society. The parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*. Cambridge University Press. Cambridge;

Egido, T. (1992). *Las reformas protestantes*. Síntesis. Madrid;

Febvre, L. (1951). *Martín Lutero*. Fondo Cultura Económica. México;

Lutz, H. (1988). El despertar político-religioso de Europa en el siglo XVI. En: G. Mann y A. Heuss (eds.). *Historia universal: De la Reforma a la Revolución*. Espasa Calpe. Madrid. Vol. VII;

Marina, J. A. (2002). *Dictamen sobre Dios*. Anagrama. Barcelona;

Nieto San Juan, J. C. (1997). *El Renacimiento y la otra España (Visión cultural socioreligiosa)*. Droz. Genève;

Oestreich, G. (1969). Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. En: G. Oestreich. *Geist und Geschichte des Frühmodernen Staates*. Duncker and Humblot. Berlin;

Palomo, F. (1997). «Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, **18**: 119-138;

Prodi, P. (ed.) (1993). *Disciplina dell'anima, disciplina dell' corpo e disciplina della società tra Medioevo ed l'Età Moderna*. Il Mulino. Bologna;

Río, Á. del y Bernardete, M. J. (eds.) (1946). *El concepto contemporáneo de España (Antología de ensayos, 1895-1931)*. Losada. Buenos Aires;

Ríos, F. de los (1997). Religión y Estado en la España del siglo XVI. En: J. C. Nieto (ed.). *El Renacimiento y la otra España (Visión cultural socioreligiosa)*. Droz. Genève;

Ruiz Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, I. (2007). El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana. *Studia Histórica*, **29**: 279-305;

Torrens, J. M. (1992). *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*. Anaya-M. Munick. Madrid;

Valle-Inclán, R. del (1999). *Luces de Bohemia*. Espasa Calpe. Madrid;

Unamuno, M. de (1946). Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea. En: Á. del Río y M. J. Bernardete (eds.). *El concepto contemporáneo de España (Antología de ensayos, 1895-1931)*. Losada. Buenos Aires.