

## La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno\*

El término misión evoca comúnmente los trabajos de clérigos o religiosos en ignotas tierras y en los rincones más remotos del mundo; en el caso americano, recuerda por antonomasia los afanes apostólicos de los padres de la Compañía de Jesús en las selvas amazónicas y paraguayas y en los desiertos norteamericanos. Sin embargo, la historiografía europea de las últimas décadas ha estudiado a profundidad otro tipo de misiones, distintas por su objetivo, mas no tanto por sus métodos: las misiones de fieles o populares, es decir, las realizadas entre el pueblo cristiano, sobre todo de las áreas rurales. El profesor Louis Châtellier, destacado experto en la historia religiosa francesa,<sup>1</sup> publicó en 1993 un erudito estudio sobre el impacto de estas misiones en el catolicismo de los pueblos europeos, desde la Península Ibérica hasta

los Balcanes y Polonia, dedicado en particular al siglo XVIII, el “Siglo de las Luces” y de la “descristianización” previa a la Revolución francesa.<sup>2</sup> Reseñamos aquí la traducción al español aparecida en 2002, bajo el sello de la editorial Desclée de Brouwer, del mismo título que el original, aunque, cabe señalar, omitiendo del subtítulo la frase “Las misiones rurales” que constituyen el eje fundamental de la obra.

*La religión de los pobres* comprende una breve introducción y doce capítulos repartidos en tres partes. La primera, “Alcance de las misiones en Europa”, recorre la experiencia misionera posterior al Concilio de Trento en el siglo XVI hasta su punto máximo, la primera mitad del siglo XVIII, cuando la Europa católica se llena de predicadores itinerantes. La segunda, “El mundo desengañado”, comprende un análisis tanto de los mensajes llevados por los misioneros, como de su recepción por parte de los

\* Louis Châtellier, *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, trad. del francés de Patricia Alonso Vicente, col. Palimpsesto, serie Memoria del cristianismo. Memoria humana, núm. 16, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, 367 pp.

<sup>1</sup> Entre sus obras: *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Ophrys, París, 1981 y *L'Europe des dévots*, Flammarion, París, 1987.

<sup>2</sup> El tema clásico de la “descristianización” fue tratado y cuestionado ya, también retomando informes de los misioneros populares por Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. del francés de Miguel Candel, Labor, Barcelona, 1973, 251 pp.

feligreses. La tercera, “Hacia una nueva religión”, retoma la historia de las misiones, ahora en momentos de crisis, concentrándose en la herencia dejada al catolicismo del siglo XIX e incluso al catolicismo contemporáneo.

En el capítulo I, el autor recupera la experiencia misionera europea previa al Concilio de Trento, en la que ya se anuncian algunas de las características que se desarrollarán en los siglos posteriores. La palabra divina se presentaba entonces de manera espectacular, incluso apocalíptica, desde San Vicente Ferrer, mas también iba acompañada por intentos en pro de dejar algo más permanente que las meras palabras: nuevas devociones y nuevas congregaciones. Previo al Concilio se formaron además las grandes órdenes que habrán de protagonizar el esfuerzo misionero: los capuchinos y los jesuitas. El autor se detiene a detallar las peculiares características de su espiritualidad, particularmente de San Ignacio de Loyola, quien desarrolla, a decir del autor, las bases de la misión moderna (p. 31).<sup>3</sup> Mas es en “El espíritu del concilio”

<sup>3</sup> Cabe anotar que se atribuye a San Ignacio de Loyola el haber acuñado el concepto mismo de “misión”, en sustitución de otros como *conversio gentium* o *propagatio fidei*, empleados en tiempos medievales. Para algunas notas sobre el origen del vocablo, véase Juan B. Olaechea Labayen, “Origen español de las voces ‘misión’ y ‘misionero’”, *Hispania Sacra*, julio-diciembre 1994, vol. 46, núm. 94, pp. 511-517.

—título del capítulo II— cuando las misiones adquieren una nueva relevancia, no tan sólo por su función potencial en la recuperación de los territorios ganados por el protestantismo —aunque ciertamente el autor da cuenta de las expediciones llevadas a cabo con ese fin—, sino sobre todo en virtud de la obligación, nueva, de los católicos de conocer su fe. Tempranamente, desde el propio siglo XVI, los misioneros reconocieron las necesidades específicas de los fieles católicos, y entre ellos, los misioneros postridentinos encontraron pronto una vocación especial por los pobres del campo, “descubiertos” aun en las regiones más recónditas de Europa y para cuya atención fueron desarrollando nuevos métodos pastorales.

En el capítulo III, el autor nos guía precisamente hacia esos métodos, acompañando en sus caminos a esos nuevos apóstoles de la segunda mitad del siglo XVII: Honoré de Cannes, Julien Maunoir y Paolo Segneri, entre otros, describiendo aquellas misiones que cobraron fama por su impresionante espectacularidad, dirigida a conmover a los fieles. En un orden, a decir del autor “casi propio de la ‘policía’” (p. 79), se sucedían ante los ojos de los parroquianos las imágenes, a veces vívidas, de las almas de los condenados, las calaveras levantadas desde el púlpito por predicadores diestros en la mortificación, procesiones penitenciales de flagelantes, diálogos

edificantes, representaciones teatrales, vía crucis y, por supuesto, milagros.<sup>4</sup> Mas no sólo se exponen sus métodos, también sus resultados, muchas veces escasos y otras veces ambiguos, ante la indiferencia de los pueblos. De singular interés es su análisis de la respuesta que dieron a los misioneros algunos nuevos “profetas”, surgidos entre los pueblos protestantes convertidos en tierras de misión tras el Edicto de Nantes. Sin embargo, el profesor Châtellier explora también otro tipo de trabajo misional: algunos religiosos, afirma, “temían que, una vez pasada la sorpresa, venciera la lasitud o, tal vez, la ironía y la burla” (p. 80). Órdenes nuevas, como los lazaristas y los eudistas desarrollaron misiones enfocadas al trabajo catequético, sin el gran despliegue de pompa propio de capuchinos y jesuitas, más cercanas a los pueblos, y en las que se aprecia un primer esfuerzo por hacer vivir a los fieles una nueva vida espiritual, una línea de trabajo que habrá de explorar con amplitud el autor en la segunda parte de la obra.

Sin embargo, en un primer momento la misión de estilo barroco

<sup>4</sup> Para una explicación general sobre este tipo de misiones, véanse los trabajos de Manuel Morán y José Andrés Gallego, “El predicador” y, sobre todo, de Adriano Prosperi, “El misionero”, ambos en Rosario Vilari (ed.), *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 165-199 y pp. 201-239, respectivamente.

es la que cobra mayor extensión. Asevera el autor contundente: “La Europa de los años 1700-1750 fue una vasta tierra de misiones” (p. 102). En el capítulo IV, titulado apropiadamente “Apoteosis”, Châtellier recorre todo el continente, desde la Península Ibérica hasta Silesia y los Balcanes, donde un sinnúmero de predicadores llevó los métodos elaborados en la centuria anterior. Mas es también la época en que aparecen las primeras críticas. Al interior de la misma Iglesia, en particular desde los jansenistas, se cuestionaba ya la efectividad y validez del deslumbrante despliegue de las misiones.

Es en este punto que el autor se detiene. Habiendo acompañado al movimiento misional hasta su punto máximo, los capítulos V al IX vuelven hacia un análisis de los elementos constitutivos del mensaje de los predicadores del siglo XVIII y sus efectos en los pueblos.<sup>5</sup> Desde la introducción a esta segunda parte adelanta: “[Las misiones] Tuvieron como consecuencia el cambio profundo de la idea misma de religión que se operó progresivamente en cada persona” (p. 144). Los misioneros trataron de transmitir a los fieles las definiciones

<sup>5</sup> Cabe señalar que el autor toma como guía de esta segunda parte, de manera muy sugerente, algunas de las fórmulas de la oración católica por excelencia: el Padre Nuestro.

dadas por el Concilio de Trento; en su intento —en el que muchas veces se encontraron concepciones religiosas más o menos distantes de la rigurosa ortodoxia, a veces con expresiones irreverentes, como la blasfemia, otras con prácticas que les parecían casi idolátricas—, los predicadores fueron progresivamente acentuando el carácter personal de la relación con Dios. De manera semejante a lo ocurrido en algunas regiones de la Europa protestante, los laicos, según el profesor Châtellier, tomaron contacto con la vida espiritual más elevada, de carácter cristocéntrico, en ocasiones dejando de lado a las propias autoridades clericales.

El cambio comenzó por la idea misma de Dios, título del capítulo V. Los misioneros acentuaron la idea de un Dios omnipresente, mediante un cuidado particular de las imágenes que lo representaban; pero también a través del respeto a su Nombre, erradicando la blasfemia e incluso representando ellos mismos la proximidad de su Presencia, en los milagros que se obraban a su paso y en los santuarios que establecían. Además de esa presencia extraordinaria, los misioneros dejaron otra, más cotidiana, que recordaba la humanidad de Dios Hijo: la Cruz (capítulo VI). A su paso por los pueblos, fueron plantando cruces, algunas de ellas milagrosas, e incluso proyectaron vía crucis de dimensiones monumentales. Mas a

esa presencia física se sumaba otra de carácter espiritual: las devociones, como el Sagrado Corazón y las Cinco Llagas, que surgidas de los numerosos místicos posteriores al Concilio de Trento,<sup>6</sup> acentuaban el contacto sensible con Cristo.

En ese giro hacia una religión cercana, los misioneros habrían tomado también un contacto más estrecho con las realidades de los pueblos; en principio, con sus carencias, propias de las crisis agrícolas que los azotaban periódicamente y que muchas veces se convertían en un auténtico obstáculo para aprovechar “los frutos de la misión”, cuando no en un expreso motivo de rechazo de los misioneros. Por estas experiencias, los religiosos tuvieron que ir adaptando sus programas a los ciclos laborales de cada región. Y de la lucha diaria por el pan —que es el título del capítulo VII—, el autor nos lleva a las controversias sobre el pan divino: la eucaristía, ofrecida de manera constante como alimento espiritual a los fieles, un alimento también cada vez más cercano y accesible, que creaba un nuevo vínculo con Dios.

Un segundo aspecto de ese acercamiento a los pueblos, acaso el más notorio del trabajo misional diecio-

<sup>6</sup> Sobre las características generales del movimiento místico postridentino, véase Delumeau, *op. cit.*, pp. 57-65.

chesco, fue el proyecto de desterrar la discordia, tema del capítulo VIII. En ese sentido, la historiografía europea incluso ha relacionado esa labor de los religiosos con el tema de la "injusticia", es decir, con las prácticas sociales destinadas a la resolución de conflictos, por debajo de las instituciones del Estado. Efectivamente, los misioneros establecieron, como parte de sus misiones, ceremonias de perdón colectivo, que habrían de adquirir carácter permanente a través de las cofradías y órdenes terceras, cuyos ministros debían velar por mantener la paz y reconciliar a sus miembros.

No podía el autor concluir esta segunda parte sin un análisis de una figura clásica de las misiones posttridentinas: Satanás. Ya los profesores Morán y Gallego habían señalado que en esas misiones "[...] las prédicas andaban ese camino hacia el Paraíso más bien a fuerza de enlazar el recuerdo de la bienaventuranza con el del Infierno".<sup>7</sup> Mas el autor no se dirige tanto a ese aspecto de la retórica del barroco, sino más bien a perfilar la imagen del Mal de los misioneros, formada en su experiencia en el campo, entre los cuestionamientos de algunos fieles a las autoridades eclesiásticas y la profanación del "tiempo santo" de las misiones con diversiones y entrete-

nimientos inmorales para los religiosos. Hecho esto, se esbozan también los medios para combatirlo, algunos ya tradicionales: la promoción de una vida devota, ejemplificada por nuevos santos y marcada por las oraciones, en particular a la Virgen; se destacan también iniciativas de renovación, distintas por cuanto trataban de involucrar a los fieles en el ceremonial católico, del que normalmente habían sido simplemente espectadores.

Ese papel activo de los fieles se intensifica en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando nuevos elementos vienen a renovar las antiguas misiones y a darles un carácter eminentemente catequético. En el capítulo X, "Cambiar la vida de los pueblos", ya en la tercera parte de la obra, el autor nos muestra cómo se acentúan tres caracteres que habrán de ser fundamentales para las misiones del final del "Siglo de las Luces": la atención se concentra no ya en la multitud, sino en los individuos, a través de equipos más reducidos de sacerdotes que recorrían aun los pueblos más pequeños; la promoción de las lecturas piadosas, convirtiendo al catolicismo en "la religión del libro"; por último, de la atención a la vida espiritual de los fieles se derivó la formación de grupos de oración que fueron tejiendo, hacia el final del siglo, amplias "redes" de devoción". Parecía que finalmente los religiosos habían encontrado los lenguajes

<sup>7</sup> Morán y Gallego, *op. cit.*, p. 174.

adecuados para ganar el fervor de la gente del campo. Sin embargo, como da cuenta el capítulo XI, por la misma época las misiones también eran fuertemente cuestionadas, incluso por los obispos y párrocos, autoridades que en otro tiempo las solicitaron y recibieron con entusiasmo. A pesar de la ofensiva, en las últimas décadas del siglo, marcadas por la Revolución francesa, los fieles mantuvieron viva la herencia del trabajo misional, aunque no sin modificarla de acuerdo a sus peculiares tradiciones. De hecho, las antiguas misiones barrocas habrían de vivir todavía un último periodo de esplendor en los años de la Restauración.

“La religión de los pobres se convierte en la de todos los católicos”, es el título del capítulo XII y último. Sin duda la frase resulta en sí misma elocuente y requiere pocas explicaciones. De los cuestionamientos planteados por las autoridades eclesásticas del siglo XVIII se pasó, en el XIX, a la plena aceptación de esa “religión sensible” construida por los misioneros a lo largo de tres siglos. Fue así en cuestiones sacramentales como la penitencia y la eucaristía, y también devocionales como dan testimonio el reconocimientos de cultos como el del Sagrado Corazón y el de la Inmaculada Concepción. En la perspectiva del autor, las apariciones marianas decimonónicas pueden también comprenderse como una de las consecuencias del trabajo misionero.

Más aún, la reorganización de la Iglesia en tiempos del pontificado de Pío IX y del Concilio Vaticano I, constituyeron, también desde el punto de vista del profesor Châtellier, el triunfo del catolicismo predicado en el mundo rural. Una idea sugestiva que sin duda merece profundizarse.

Conviene hacer notar que, además de la construcción de este nuevo catolicismo, existe otra línea de sumo interés desarrollada en *La religión de los pobres*: la importancia política de las misiones. Al principio, se trataba de una estrategia surgida de los propios misioneros —los jesuitas en particular— encaminada a ganar el respaldo de las élites gobernantes, identificando los fines de la Iglesia y los de la Monarquía: “¿Los enemigos de la religión católica y los del príncipe no eran los mismos?”, pregunta de forma retórica el autor. Y así fue particularmente en la reconquista de los territorios protestantes, cuando las misiones se convirtieron, más que en expediciones apostólicas, en auténticas expediciones militares. (pp. 43-59).<sup>8</sup> Más adelante, fueron los

<sup>8</sup> Sin duda este tema recuerda, dentro de la historiografía novohispana, al falso dilema de la “cruz o la espada” cuestionado con maestría a partir de la obra del misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas, véase Guy Rozat Dupeyron, *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*, serie Historia y Grafía, núm. 3, Universidad Iberoamericana, México, 1995, pp. 95-109.

monarcas quienes tomaron la iniciativa de emplear a los misioneros para consolidar su poder en las regiones protestantes. El autor analiza en particular el caso de la Francia de Luis XIV y el intento de éste por devolver la unidad católica a su reino. También estuvieron involucrados en la época de mayor extensión de las misiones, hasta en la promoción de nuevas devociones; de hecho, el mensaje de lealtad a Dios y al Rey mueve al autor a cuestionarse "si en la época del despotismo ilustrado la misión no fue en los países católicos un instrumento entre otros muchos utilizado por el príncipe para controlar a la población" (p. 130). Este espíritu de coacción, que contrasta en alguna medida con la creciente participación de los laicos en las corporaciones fundadas por los misioneros, se pone de manifiesto una última vez en la Francia de la Restauración, bajo los reinados de Luis XVIII y Carlos X. Es por ello que el autor habla de un conflicto constante entre "Autoridad y Libertad" en el seno de las misiones barrocas.

La riqueza del libro no se agota en estas dos líneas, que son, con todo, las más notorias. El autor nos deja también un amplio y complejo cuadro de la vida religiosa de los pueblos europeos, los creyentes, otrora tan dejados de lado en la historiografía. Vistas en perspectiva comparada, muchas de las ideas expuestas en esta

obra podrían generar interesantes estudios en el ámbito americano. Por citar sólo un ejemplo, en el caso novohispano se ha estudiado a aquellos fieles venerables que fueron candidatos a la santidad,<sup>9</sup> entre los cuales figuraron representantes de esa mística sensible descrita por Châtellier (el ejemplo más notable es acaso Sor María de Jesús); su estudio ha estado más vinculado al tema de la identidad novohispana criolla y no tanto al de la extensión y consecuencias del trabajo de las misiones y de la forma de religiosidad que promovían.

En ese mismo sentido, no podemos concluir sin destacar la poca atención que las misiones populares han recibido en la historiografía mexicana. Aunque ya David A. Brading observó en su momento su importancia para el conocimiento de la religiosidad de los pueblos del centro de la Nueva España,<sup>10</sup> en realidad se ha avanzado poco en su estudio y en el de las instituciones que las llevaron a

<sup>9</sup> Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Sección de Obras de Historia, FCE/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1999.

<sup>10</sup> David Brading, "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayuardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2a. ed., INAH/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México Condu-mex, México, 1997, pp. 25-49.

cabo: los colegios jesuitas y los colegios apostólicos de Propaganda Fide de los franciscanos observantes. De los primeros ciertamente se conocen sus labores entre infieles y su papel en la educación de las élites, mas no tanto su trabajo en las áreas centrales del virreinato, donde sin duda aplicaron los métodos de sus colegas de allende el Atlántico, aunque resulta difícil ponderar sus consecuencias. En cuanto a los colegios franciscanos, apenas se cuenta con estudios institucionales normalmente encaminados a recuperar la memoria de los evangelizadores, más que a un análisis pro-

fundo de su labor. El profesor Châtellier concluye su obra señalando el impacto de las misiones en el trazo de los contornos contemporáneos del mapa religioso europeo; acaso podríamos suponer algo similar para la cristiandad americana y ponderar así el amplio trabajo pendiente en el estudio de este tema y sus efectos en la vida religiosa de los pueblos.

*David Carbajal López*  
Becario del Instituto  
de Investigaciones  
Histórico-Sociales,  
Universidad Veracruzana