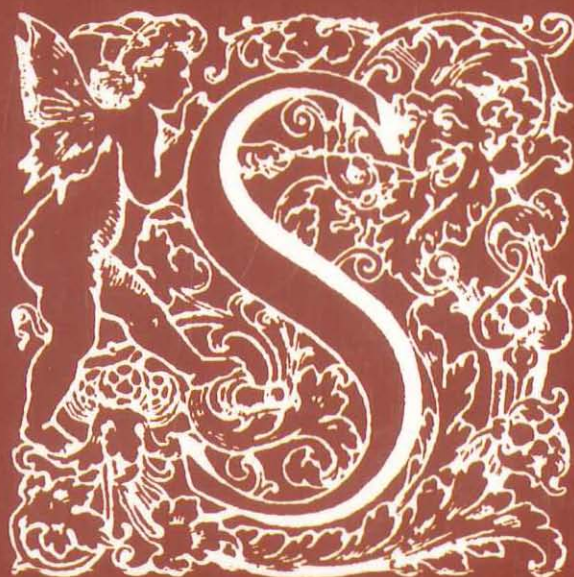


POLÍTICA Y CULTURA EN LA ÉPOCA MODERNA

(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)



Alfredo Alvar, Jaime Contreras,
y José Ignacio Ruiz (Eds.)



Universidad de Alcalá

POLÍTICA Y CULTURA
EN LA ÉPOCA MODERNA

(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)

Alfredo Alvar Ezquerro
Jaime Contreras Contreras
José Ignacio Ruiz Rodríguez
(Eds.)

**POLÍTICA Y CULTURA,
EN LA ÉPOCA MODERNA**

**(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)**



Universidad de Alcalá

© Universidad de Alcalá
Servicio de Publicaciones

ISBN: 84-8138-587-5

Depósito Legal: M-5.473-2004

Fotocomposición e Impresión: Solana e Hijos, A.G., S.A.

GIORGIO SICULO: LA DOCTRINA DEL «MEDIUS ADVENTUS» Y LA ESPERANZA MILENARISTA EN LA ITALIA DEL SIGLO XVI

Adriano Prosperi
Universidad de Pisa

Mi ponencia estará dedicada a proponerles la síntesis de una realidad histórica, quizá poco conocida fuera de Italia, pero sobre la cual las recientes investigaciones de algunos historiadores han aportado una nueva luz en estos últimos años. El milenarismo, mejor dicho los contenidos utópicos y milenaristas en la Italia de la Reforma, desde Colón a fray Tommaso Campanella. Mi premisa es que, como ha dicho mi amigo Michele Olivari, en la Italia del siglo XVI «el "Apocalipsis" de Juan fue utilizado como arma inmaterial por lectores apasionados y esotéricos, y fue contrapuesto a la Razón de Estado y a la "Ecclesia triumphans"... Acontecimientos tales como la ampliación de los confines del mundo, la ruptura de la unidad cristiana, las largas guerras de Italia, tuvieron un papel decisivo a la hora de orientar los encuentros con la cultura apocalíptica»¹. Es una historia demasiado larga: todo el siglo XVI, de mil quinientos noventa y cuatro a mil quinientos noventa y nueve, de Jerónimo Savonarola a fray Tommaso Campanella. El hilo conductor es el milenarismo en el contexto de la idea de Reforma. La imagen de la Reforma era aquella que podemos ver en la «Iconología» de Ripa: una imagen básicamente política.

Para empezar, un preámbulo, un «prólogo en cielo» sobre Savonarola y Maquiavelo constituirá la primera parte de mi discurso; la segunda parte versará sobre algunos datos de una investigación histórica en busca del milenarismo y la herejía en la mitad del siglo.

1. El contexto queda indicado por nombres que aquí se incluyen, o que, mejor dicho, una ininterrumpida tradición nos proporciona juntos y unidos, bien sea por oposición o disimilitud: Savonarola y Maquiavelo. No podemos negar que se trata de una asociación singu-

¹ Michele Olivari, Milenarismo y política a fines del Quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica, in En pos del tercer milenio, Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia, a cura di Adelino Rucquoi, José Emilio Burucúa, Carmen Bernard, Juan José Carreras y otros, Salamanca, 2000, pp. 137-160; v.p.138.

lar, capaz por sí sola de demostrar lo diferentes que pueden ser los hombres de una misma edad. Recordaremos el modo en que el historiador italiano del siglo XIX Francesco De Sanctis siempre los juntó y dividió, mostrando un Maquiavelo que tras la esquina de una plaza florentina mira, como testigo burlón del mundo moderno, a un medieval Savonarola que pronuncia encendidos sermones. Valdrá la pena llamar la atención, aunque sólo sea de pasada, del dato biográfico real que está detrás de esta imagen, de la que es documento uno de los primerísimos testimonios personales dejados por Nicolás Maquiavelo: la carta de 1497 en la que el joven Nicolás habla de una Florencia en la que el fraile ferrarés «viene coloreando su mentiras», es decir cuenta sus profecías para aferrar mejor el poder. Es un testimonio que une los últimos o penúltimos actos de Savonarola en la escena del mundo y la primera aparición en la misma escena de Maquiavelo.

Ahora bien, aunque las formas estatales más sólidas se erigieron entonces en otros lugares, con las grandes monarquías nacionales, también es cierto que la elaboración más intensa y original del pensamiento político se tuvo precisamente en Florencia, provocado, de alguna manera, por la ausencia de una forma estatal definida, por un vacío de poder, de graves costes humanos y sociales. Viéndolo dentro de este contexto lleno de historiadores y políticos comprometidos en la elaboración de proyectos de estado, la obra de Maquiavelo aparece como una de tantas reflexiones sugeridas e inducidas, de alguna manera, por una coyuntura particular. El Estado es, en definitiva, la ausencia del estado, el problema del estado que hay que inventar o imitar de modelos y realidades ejemplares, como la república de Venecia o el reino de Francia. O bien, se tratará de descubrir el lado duro del poder estatal tras los ritos y las ceremonias de la corte romana, la gran corte europea que sobrevivirá en Italia a los desastres bélicos y a las derrotas de los centros menores. Y, además de las realidades que se pueden experimentar en el espacio, recurriremos a las que se pueden conocer en el tiempo: será precisamente Maquiavelo quien recurra sistemáticamente al modelo de la república romana mediante la fuente de Tito Livio, en nombre de una tendencia general de la época que él individualizará lúcidamente y que definirá en el sentido de lo que después se llamó Renacimiento: «esta provincia parece haber nacido para resucitar las cosas muertas» (*Arte de la guerra*). Fue en Florencia donde el sermón de Savonarola tomó una dirección netamente milenaria: la espada de Dios que se batía «cito et velociter» sobre Roma, la Babilonia terrenal, era sólo el primer acto de aquella renovación general que encontraría su fulcro en Florencia, la nueva Jerusalén, el centro de Italia y del mundo. El extraordinario prestigio conquistado con la misión en el campo de Carlos VIII (que le valió el mérito de haber alejado la amenaza francesa de Florencia) fue consolidado y acrecentado con un ciclo de sermones —los «sopra Aggeo»— llenos de profecías exaltantes para la ciudad de Florencia. Aquí, como ha demostrado la amplia investigación de Weinstein², existía terreno de lo más adecuado para anuncios similares: el mito de Florencia «nueva Roma», sede y alma de una nueva civilización de paz y de justicia, tenía raíces lejanas. «Profecía de santa Brígida», «florilegios sobre el Apocalipsis», «profecía del santo eremita», «profecía de Carlos emperador»: es un florilegio de anuncios que, aún divergiendo en los detalles, concuerdan, sin

² Donald Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton U.P. 1970 (trad. it. *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1970).

embargo, en la exaltación del patriotismo ciudadano y en el aplazamiento a una intervención divina de la realización de la justicia social y del ascenso político de la ciudad. Todo el siglo XV florentino está recorrido por expectativas y creencias de este tipo, en las cuales hallamos la transposición de exigencias y problemas reales: no es una casualidad, por ejemplo, que un dato común en estas profecías sea la conexión entre Florencia y Francia, de la que se imagina siempre la llegada de los soberanos aliados, con la misión de flagelar la Babilonia romana. Una vocación comercial precisa encontraba aquí una expresión mítica y fantástica. Llegados a este punto, se entiende cómo y por qué Savonarola adquirió de golpe una importancia excepcional en la vida ciudadana cuando indicó, con la llegada de Carlos VIII, la realización de aquellas esperanzas, y consiguió, con su iniciativa personal, cambiar rotundamente en sentido amistoso las relaciones con el rey de Francia, que Piero de Médici había puesto en entredicho. Fue entonces cuando, como predicador seguro de sí mismo, seguido por multitudes, se convirtió en el profeta de toda la ciudad y obtuvo el favor y la atención incluso en aquellos círculos humanistas que hasta entonces le habían mostrado más desconfianza. En la tradición florentina permaneció vivo el vínculo entre los episodios turbulentos del Estado y las fuerzas evocadas por las predicaciones de Savonarola. La historia de este vínculo, aunque se haya estudiado repetidas veces, sigue teniendo aspectos que aclarar. Entretanto, quien no tuvo dudas al respecto fue la familia de los nuevos señores, los Médicis, de nuevo en escena con la fuerza de las armas en 1512 y decididos a combatir por todos los medios el renacer de las ideas y del culto de Savonarola. Nuevos documentos, descubiertos recientemente en archivos florentinos, muestran que la persecución de que fueron objeto los seguidores de la versión que llamaremos «popular» de la profecía de Savonarola fue durísima. Mientras el papa Medici —León X— condenaba oficialmente como heréticas las ideas de Savonarola y toda forma de culto a él atribuida, su primo, Julio de Médici, como obispo de Florencia, perseguía por todas las diócesis de su dominio las huellas de las ideas difundidas en ambientes populares (por ejemplo, campesinos) por profetas como el monje Teodoro: eran ideas que despertaban otra vez tradiciones heréticas medievales que en realidad nunca habían llegado a aletargarse, como las del ramo de los espirituales franciscanos, llamados «fraticelli». Además, en su insistencia sobre la próxima llegada de un «papa angelical» y de una edad de oro para Florencia, acabaron sacudiendo la casa médica en sus dos centros de poder: el papado y el principado. El anticlericalismo y la interpretación profética de la Biblia se temían en Roma, justo por esta valencia inmediatamente política que los Médicis advertían; no fue una casualidad si el concilio Lateranense V condenó tanto la pretensión por parte de los laicos de interpretar las Escrituras, como la predicación profética e, inmediatamente después, en Florencia la condena se abatió sobre Francesco da Meleto, que retomaba temas y modelos de Savonarola. El savonarolismo de literatos y de grupos cultos también tuvo momentos difíciles, pero consiguió mantenerse prudentemente fuera de peligro. Sin embargo, durante mucho tiempo se mantuvo viva la esperanza de la realización de las profecías anunciadas por Girolamo Savonarola, relativas a la parte de Florencia, en la renovación de la «Respublica Christiana». Se trataba de esperanzas alimentadas por las ininterrumpidas turbulencias políticas de la primera mitad del siglo XVI, así como por las inquietudes religiosas y por las novedades que, en este sentido, llegaban desde más lejos. Un documento singular de ello, es un diálogo escrito por Bar-

tolomeo Cerretani en 1520, uno de los más precoces ecos italianos del movimiento luterano; en este texto Cerretani interpreta ordenadamente todos los momentos sobresalientes de la historia política italiana y, en particular, florentina, como realizaciones de anuncios concretos de Savonarola y, como consecuencia, ve cercanas a la realización las profecías de la «renovación»³. También los escritos de Erasmo de Rotterdam y la protesta de Martín Lutero no son otra cosa que pruebas de la exactitud de las ideas de Savonarola y de sus fuertes raíces en la realidad. En este sentido, Cerretani ve a Lutero como uno que recorre el mismo camino que Savonarola, condenando la mundanización de la Iglesia y pidiendo su renovación. A primera vista, es una interpretación que parece incapaz de captar el nudo doctrinal y teológico del movimiento de reforma luterano, precisamente por la insistencia sobre temas anticlericales y políticos tan queridos de la tradición savonarolista y de toda la cultura italiana. La renovación de la iglesia de que se hablaba en la tradición savonarolista era la aplicación, en la sociedad eclesiástica, de los ideales de pobreza de los movimientos religiosos medievales y, además, era la esperanza confusa de una revolución política que de nuevo pusiera en auge virtudes y costumbres republicanas, el éxito político y la prosperidad económica, que entonces se encontraba en fuerte declive. En el terreno religioso propiamente dicho, a menudo los savonarolistas fueron duros y severos inquisidores respecto a prácticas religiosas y doctrinas sospechosas: es el caso de Luca Bettini, que defendió las ideas de Savonarola y contribuyó a su difusión con una obra que era una completa antología de pasos savonarolistas (el «Oráculo de la renovación de la iglesia», 1536) pero también fue el inquisidor que mandó a la hoguera a un gran número de brujas y brujos en la zona de Módena. A nivel popular, los profetas de tradición savonarolista entretejieron su actividad con la de los «romitas», o predicadores itinerantes, más amplia: sus llamadas a la penitencia, unidas a las amenazas de flagelos divinos formaron parte de la vida ciudadana italiana hasta que duraron las guerras de Italia. Por tanto, éstas son, en breve síntesis, algunas características del encuentro entre religión y problemas de estado en el savonarolismo. El otro momento que he enunciado al principio, el que parte de Nicolás Maquiavelo y de su reflexión sobre las relaciones entre religión y vida política, es, en buena medida, un episodio de la misma historia. No hay duda de que, entre las lecciones que Maquiavelo recoge de la experiencia presente y las lecciones de los antiguos, ésta debió tener un peso notable al encaminar de un modo concreto sus reflexiones sobre la religión. Los lectores contemporáneos de Maquiavelo quedaron bastante impresionados con ello, sobre todo, al parecer, los lectores españoles sintiendo que se cuestionaban algunas características de su sistema político, en los puntos donde Maquiavelo acusaba al cristianismo de su época de debilitar las virtudes necesarias para la fuerza estatal, como el valor en la guerra y la devoción al Estado. Como es de todos sabido, comparando la experiencia del presente y la lección de los magnos espíritus de la antigüedad, Maquiavelo llegó a la conclusión de que la religión, sus ritos y ceremonias, tenían una importancia enorme para encender los ánimos y los sentimientos de valor militar y disponerlos también al sacrificio de sí mismos por el bien del Estado. Sin embargo, los ritos y las ceremonias que le eran contemporáneas, que insistían en sentimientos como la dulzura y el perdón, le parecían

³ Cfr Bartolomeo Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze*, ediz. critica a cura di Raul Mordenti, Roma 1990.

estar muy lejos de lo que la fuerza y la vitalidad del Estado necesitaban. Para Maquiavelo, de este languidecer de la religión eran responsables no sólo y no tanto los principios doctrinales de la religión misma, sino más bien el modo concreto en que se interpretaba la religión por parte de sus sacerdotes. Aquí se conectaba la tradicional cuerda anticlerical de la tradición intelectual italiana, con la famosa acusación a los curas: «Nosotros los italianos tenemos, pues, con la iglesia y con los curas esta primera obligación: la de convertirnos en hombres malos y sin religión.», y esto era así para los «es ~ rel» de la corte romana, centro donde no se distingue la religión del estado. La reflexión de Maquiavelo sobre la religión afrontó también el tema, muy querido de los savonarolistas, de la «renovación» en una lúcida página de los «Discursos», donde afirmó: «Estas renovaciones son necesarias, para el ejemplo de nuestra religión: la cual si San Francisco y Santo Domingo no la hubieran retirado hacia su principio, se habría apagado totalmente...»: la renovación es, para él, la vuelta a los principios y, sin ser un reformador, ve en los procesos de reforma la única posibilidad de mantenerse en vida para las instituciones (los «órdenes») políticas y religiosas. Entre todos estos temas, lo que impresionó en mayor medida a sus contemporáneos fue individualizar la importancia de la religión para fundar el poder y tener firme y tranquilo al Estado. Era éste un razonamiento que conciliaba muy bien con aquel mismo escaso interés que los intelectuales italianos demostraban por las cuestiones teológicas de la Reforma. No es una casualidad que, con Lutero, vuelvan de actualidad términos como fe y salvación, mientras en el léxico intelectual italiano se habla todavía de religión en general. Naturalmente, habiendo individualizado en la religión una fuerza de cohesión estatal, actuaba también un distanciamiento intelectual por parte de las élites, de la religión misma, cuyos ritos y ceremonias se hacían, política y socialmente necesarios, y teológicamente irrelevantes o indiferentes. He aquí, entonces, el surgir de elaboraciones sobre la «prudencia» como hábito mental de los espíritus fuertes, capaces de comportarse públicamente como todos, ostentando respeto hacia los ritos religiosos sin creer, sin embargo, en su necesidad para la salvación personal. Sobre asuntos de este tipo se apoya también una actitud extendida en todos los que, en Italia, tuvieron que ocuparse de disidencias religiosas de la época de la Reforma: quiero decir, una actitud que tendía a insistir más en los aspectos morales que en los doctrinales, por una parte, y por otra, estaba dominada por la convicción de que las disidencias religiosas se pudieran componer fácilmente. Las cuestiones teológicas que dividían Europa parecían de escasa relevancia para quienes, en el fondo, las consideraban desde arriba y desde fuera. No hay que olvidar que en este terreno es donde se desarrollaron las reflexiones de los «herejes italianos» sobre las relaciones entre religión y moral natural. Por este camino —el de la división entre una religión de sabios y una religión para el vulgo— naturalmente se tenía que encontrar la decidida oposición de la Iglesia católica, firme en su rechazo a toda fractura de aquel tipo en el cuerpo de los fieles. Sin embargo, el problema existía y reprimirlo no significaba resolverlo. Más bien se prefirió atribuir como culpa de Maquiavelo, la realidad efectiva a la cual él mismo había dado voz. Uno de los polémicos más encendidos de la Contrarreforma, Ambrogio Catarino Politi, acusó a Maquiavelo de haber enseñado a los italianos el arte de disimular, el comportamiento que definía a los «nicodemitas»⁴.

⁴ Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari 1995; y A. Prosperi, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977/78, pp. 499-529.

2. ¿Quiénes fueron los nicodemitas? El autor más célebre entonces (y menos conocido por los historiadores) en el mundo del nicodemismo italiano fue un monje benedictino. Se llamaba Giorgio Rioli y fue conocido como Giorgio Siculo. Murió ejecutado por orden de la Inquisición romana en Ferrara, en 1551. Sobre su figura y su obra, el silencio generado por las dos tradiciones fundamentales de la Europa Moderna, la protestante y la católica, ha llevado casi a la cancelación de la memoria⁵ lo cual no me ha impedido reconstruir algunas huellas dejadas por su predicación. Una investigación que ha abordado una cuestión central en los estudios de Historia de la temprana Edad Moderna, aquella de la Reforma.

Sobre la noción de «Reforma» las simplificaciones y generalizaciones de los historiadores han obrado siempre adoptando el punto de vista de los vencedores. Y porque los vencedores fueron fundamentalmente las iglesias institucionales, herederas de Lutero y Calvino, de un lado, del papado romano del otro, se ha generalizado el uso de «Reforma» como sinónimo de la obra de Lutero y de sus continuadores, a la cual se opone una profunda divergencia de la parte católica que sólo recientemente, totalmente desaparecida la voluntad agresiva de los reformadores ha dejado paso a un uso ecuménico del concepto, resuelto con la distinción entre una exigencia permanente del cristiano y los éxitos de vez en cuando oportunos y adaptados a las necesidades del momento. Todo esto hace difícil recuperar la riqueza de imágenes y de significados que el término evocaba entre las generaciones que experimentaron la obra de Lutero, de Calvino y del Concilio de Trento. Entonces, incluso entre los hombres más leales y más representativos de la cultura católica las contradicciones eran notables: El agustino Girolamo Seripando expuso, durante una predicación, el diseño de un modelo histórico que oscilaba entre una «forma» perfecta, su alteración por efecto del tiempo y de la maldad humana («deformatio») y la necesaria intervención de la «reformatio» como el retorno al modelo antiguo que se había corrompido. El jesuita Lainez, heredero de una tradición de cristianos nuevos y segundo general de la Compañía de Jesús, en una intervención suya en el Concilio de Trento, propuso en cambio un argumento bien distinto: el carácter, diríamos nosotros, abstracto y ahistórico de aquella aspiración a retornar a la perfección de la edad de los Apóstoles: «Que algunos pretenden querer reducirla (la Iglesia) como en el tiempo de los Apóstoles, o como la Iglesia primitiva; pero éstos no saben distinguir los tiempos y que cosa es lo que conviene a éstos o a aquéllos»⁶.

Distinguir los tiempos: la perspectiva histórica sirve para poner entre paréntesis los caracteres que los reformadores querían imponer a la Iglesia (la pobreza, por ejemplo). Pero el modo de razonar sobre el tiempo, que este discurso proponía, estaba lejos de aquel de tipo profético que caracterizó fuertemente muchos ambientes y muchos protagonistas del movimiento de reforma. El éxito de la predicación de Lutero fue como el impulso que llevó a muchos a creer la irrupción de lo divino en la Historia, capaz de alterar su curso. Las diversas actitudes asumidas ante la espera de acontecimientos excepcionales, más o menos vinculados a análisis sobre la duración de la Historia de la Humanidad no han sido aún adecuadamente estudiados. Fueron

⁵ Ahora publicada: A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli 2000.

⁶ Voto de Lainez, 15 giugno 1563, resumido por Paolo Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, ed. a cura di Corrado Vivanti, Torino 1974, vol. II, p. 1117. Sobre Seripando, cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des XVI. Jahrhunderts*, Würzburg 1937.

particularmente numerosos en la cultura y sociedad italianas por diversos motivos: la larga tradición milenarista anterior a la Reforma, una cultura humanística favorable al encuentro entre las religiones y hostil al conflicto entre iglesias, la ausencia de un poder político central capaz de hacer frente a la invasión del mundo eclesiástico y del poder papal.

Fue intérprete de esta situación italiana, el monje benedictino siciliano, Giorgio Rioli, conocido como Giorgio Siculo. Su predicación dejó una huella profunda. A pesar de la persecución emprendida contra sus escritos y sus seguidores, hoy sabemos lo suficiente para reconocer su protagonismo como intérprete de tendencias profundas de su tiempo.

Sus escritos más importantes fueron dos: un libro en forma de carta (*Epístola a los ciudadanos de Riva de Trento*) publicado en Bolonia en 1550 y otro que fue perseguido encarnizadamente y destruido hasta hacerlo desaparecer. Este fue el llamado *Libro Grande*, en razón a un hecho directamente relacionado con el mundo español. Entre los lectores más entusiastas de este libro estuvieron algunos estudiantes españoles del Colegio de San Clemente de Bolonia. Uno de ellos, Clemente Garcés, entre 1547 y 1548 colaboró en la redacción de la obra haciendo preguntas y poniendo objeciones, con el telón de fondo de las sesiones del Concilio de Trento. El autor, para responder a las observaciones de su seguidor, amplió el libro hasta convertirlo en «grande». El contenido de la obra sólo lo conocemos por las deposiciones de los procesos de la Inquisición. Sabemos que el libro relataba una visión: Cristo —relataba Giorgio Siculo— se le había aparecido y le había mostrado por revelación directa el verdadero significado de las Sagradas Escrituras resolviendo casi todos los problemas teológicos que agitaban a Europa. Además, le había anunciado que aquella verdad sería dada a conocer antes del Concilio y que Cristo se encarnaría en él para regresar a la tierra y resolver así, en una época de felicidad —el Milenio—, todos los conflictos del presente.

Giorgio Siculo fue a Trento y trató de hablar ante el Concilio. Se envió un escrito suyo al cardenal Madruzzo, príncipe obispo de Trento y principal representante del emperador Carlos V. Pero el Concilio fue suspendido y trasladado a Bolonia. Aquí Giorgio Siculo continuó difundiendo su mensaje. Lo hizo de dos maneras: una abierta a todos los públicos; la otra, esotérica, secreta, dirigida a un grupo restringido de discípulos. A la audiencia del mensaje público se le predicaba el deber de mantenerse fieles a la Iglesia de Roma, el rechazo a la doctrina calvinista de la predestinación, la invitación a esperar la próxima Reforma de la Iglesia por obra directa de Cristo. El retorno de Jesús a la Tierra debía ser un «medius adventus», una parada intermedia entre la Encarnación y el futuro Juicio Universal del fin del mundo. El mensaje secreto, esotérico, estaba dirigido a los espíritus fuertes, que tenían el deber de mantenerlo oculto a los «enfermos», a los cuales debía ofrecerse sólo el alimento adaptado para quienes daban los primeros pasos en el camino de la verdad, la primera leche materna. A su vez, los iluminados beberán de los perfectos, superiores a la ley. Para ellos estaba reservada la seguridad de la predestinación a la gloria eterna. Los sacramentos no servían para nada, valían sólo como signo de la fe. El bautismo obraba sólo por la fe. La Eucaristía no era más que una ceremonia. Cristo no se transformaba en el altar tomando la apariencia del pan y del vino. Otras doctrinas fundamentales eran discutidas y rechazadas. Entre éstas podría estar incluso la Trinidad. El elemento común a los dos aspectos del mensaje era la insistencia en el libre albedrío. El fundamento de la doctrina de Giorgio Siculo era la tesis de que con la Encarnación la Humanidad había recuperado la perfección perdida con Adán y que en consecuencia también el libre albedrío se había restaura-

do también. De aquí derivó la dura polémica de Siculo contra la teología luterana del «servo arbitrio» y la de la predestinación sostenida por Calvino. El tono duro y agresivo con el que Siculo sostiene la polémica contra los reformadores hizo que las autoridades católicas le diesen todo su apoyo. Los inquisidores dieron permiso para la impresión de su *Epístola*. Las circunstancias de la redacción de la *Epístola* fueron las siguientes: un calvinista italiano, Francesco Spiera, fue denunciado a la Inquisición, procesado y obligado a abjurar. Pero, después de realizada la abjuración, Spiera está convencido de hallarse dañado sin posibilidad de salvación, sintiendo en su interior que Dios lo había llevado al camino de abjurar porque lo había predestinado a la condenación desde el principio de los tiempos. Después de varios meses de sufrimiento moral y físico, después de varios intentos fracasados de suicidio, Spiera falleció. Su caso provocó el estallido de una violenta polémica entre católicos y protestantes en toda Europa. Fue en este contexto en el que se redactó y publicó la *Epístola* de Siculo. Su propuesta al «gran número» de los que en Italia habían abrazado las ideas de la Reforma consistía en rechazar el dilema calvinista entre el martirio y la condena, entre encontrarse bajo el gobierno del Anticristo o el exilio. Según él, era necesario permanecer bajo la autoridad de la Iglesia y esperar a que el propio Cristo procediese a reformar su Iglesia.

Este escrito fue llevado a la imprenta en junio de 1550, con el favor de grandes personajes de la orden benedictina y contando con la protección expresa del cardenal Reginald Pole. Era exactamente el mismo momento en que el nuevo Papa, Julio III, lanzó una campaña tendente a llevar a los herejes, es decir, aquellos que en Italia habían abrazado las doctrinas de la Reforma protestante, al seno de la Iglesia: al precio de una simple confesión habrían podido reintegrarse tranquilamente en el orden, sin consecuencias judiciales por sus herejías pasadas. Los lectores que profesaban la fe reformada vieron una conexión entre la predicación de Giorgio Siculo y la política de Julio III: se apostaba por cuartear la solidez de sus convicciones no sólo con la violencia de la Inquisición, sino también con medios más dulces y más insidiosos: la persuasión, la manipulación del arrepentimiento. También les llevaba a creer esto el crédito que gozaba el monje siciliano entre personajes de gran autoridad: los inquisidores de la orden dominica, el duque de Ferrara...

Fue precisamente en Ferrara, en septiembre de 1550, cuando de manera imprevista Giorgio Siculo fue arrestado y procesado por la Inquisición, con la ayuda del duque de Este. ¿Qué había hecho que un monje venerado y protegido por grandes personajes, estimado por teólogos ilustres, escuchado y seguido por muchos, cayese en semejante desgracia? Indagando entre los documentos de la polémica religiosa de aquellos meses, emerge un hecho del todo excepcional: la colaboración entre protestantes e Inquisición católica. Los exilados italianos «religionis causa», es decir, aquellos que por seguir la doctrina de la Reforma habían abandonado Italia, hicieron llegar a los dominicos de la Inquisición un panfleto de denuncia escrito por Pier Paolo Vergerio, obispo de Capodistria y nuncio papal huido a Suiza. En aquel libelo se relatava la doctrina secreta de Giorgio Siculo, aquella que daba contenido al *Libro Grande*; una doctrina pestífera, escribía Vergerio, negadora del bautismo y de todos los sacramentos, indiferente a ritos y ceremonias, diseminadora de dudas respecto al problema de la inmortalidad del alma. En definitiva, una doctrina herética tanto para los «papistas» como para los «evangelistas»: su autor debía ser perseguido y quitado de en medio.

Así fue. El monje herético fue arrestado, procesado y ejecutado.

Se abren aquí dos interrogantes:

1) La visión sobre la que Giorgio Siculo fundamentaba su predicación ¿fue un hecho excepcional o pertenece al modo en que normalmente se difundían las ideas religiosas en la Italia del siglo XVI?

2) ¿Cuál fue la difusión de estas ideas y hasta dónde puede el historiador de hoy en día tratar de reconstruir una predicación o un proselitismo que asumía como método la simulación y la disimulación, es decir, el nicodemismo?

1) Para responder la primera cuestión, es preciso resumir brevemente cómo era el panorama de las tendencias proféticas a mediados del siglo XVI. Es un tema en el que las sutiles y detalladas investigaciones de Ottavia Nicoli han propuesto a los historiadores nuevas y fascinantes perspectivas⁷.

El siglo estuvo repleto de visiones y profecías, antes y después del Concilio. Era un lenguaje; una forma de comunicación capaz de crear inquietud y esperanzas abstractas mediante proyectos de preparación del camino; era un punto de encuentro entre la alta y la baja sociedad, ofrecía un canal oportuno para la propaganda. En años de incertidumbre religiosa o de desastres políticos y militares, el éxito de estos repentinos mensajeros de la novedad estaba garantizada, sobre todo cuando sus anuncios revelaban en el futuro inmediato cualquier cosa cuyo cumplimiento era notorio o había nacido de la verdad revelada de las Escrituras. Los estudios de Ottavia Nicoli han puesto de manifiesto la riqueza de motivos y la compleja interacción de diversas y diferentes tradiciones. En el origen de su difusión, emerge en general la regla fundacional de las órdenes religiosas o también la predisposición de determinadas iglesias y conventos para brindarse como lugares de encuentro y transmisión de los mensajes visionarios de improvisados profetas. Es muy conocido el notable éxito editorial de la tradición joaquinita en Venecia, vinculado a un grupo de agustinos, como el bien estudiado papel de los franciscanos de Vigna Nuova en torno a Francesco Zorzi o Giorgio. Con Zorzi contemplamos también el núcleo elemental en torno al cual se formaba habitualmente la irradiación profética: La relación entre Clara Bugni y Zorzi, equivalente en lo esencial a aquella frecuente entre mujeres y frailes que se encuentra en el centro de otros grupos parecidos, no sólo en aquel momento pues es el habitual entre el visionario y su intérprete, donde el fraile, con su autoridad y doctrina teológica, descifra, garantiza y difunde el mensaje revelado a una mujer analfabeta muy sensible a las cosas del espíritu.

Entre 1539 y 1540 encontramos en la hospedería de los santos Juan y Pablo dos figuras de «madres divinas», dos mujeres santas con poderes carismáticos, en torno a las cuales se movían seguidores e intérpretes de sus mensajes. Por un lado la «madre Zuana», que hacía años desarrollaba labores de caridad, por otro, la «divina madre» de los barnabitas, Paola Antonia Negri, que se juntan justamente en aquel año. Ambas mujeres gozaron fama de santidad, en el sentido en que se interpretaban sus poderes particulares de adivinación y profecía. La angélica Paola Antonia Negri, antes de llegar a Venecia, había escuchado al predicador Bernardino Ochino en Verona y, según relató al poco, había adivinado su en-

⁷ Cfr. O. Nicoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari 1987; y «Prophetic di musaico». *Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, en *Forme e destinazione del messaggio religioso*, a cura di A. Rotondò, Firenze 1991.

cubierta herejía. La veneciana madre Zuanna, entonces dirigida por un confesor de San Francesco della Vigna⁸, al poco tiempo llamaría poderosamente la atención de un hombre que tenía todos los requisitos para descifrar mensajes misteriosos y que dedicó su vida a rastrear indicios: el biblista y orientalista Guillaume Postel, superviviente de una confrontación con los primeros jesuitas. Mujeres extraordinarias, dotadas de poderes divinos: la Negri se mantuvo durante años como el punto de referencia de un círculo de devotos a los que absolvía sus pecados y le confiaban sus pensamientos más secretos. La «Madre Zuanna», por su parte, tenía importantes revelaciones manifestar, sus anteriores padres espirituales le habían prohibido hablar de sus visiones pero Postel estaba a la búsqueda de una revelación exactamente igual que aquella⁹.

El núcleo esencial del mensaje consistía en la promesa del fin de los conflictos, del retorno de toda la humanidad a una sola guía, un solo rebaño con un solo pastor. Venecia se encontraba entonces sujeta al conflicto entre dos partidos opuestos y las profecías se adaptaban a dicha situación asociadas a uno u otro bando. Los dirigentes de la Reforma europea enviaban y recibían mensajes de sus seguidores en el Veneto; y había quien, como Baldassare Altieri, realizaba labores de mediación diplomática prometiendo a los príncipes luteranos alemanes el paso de Venecia a su partido. A través del lenguaje de las profecías e incluso el de las devociones pasaban programas y mensajes políticos. Las autoridades de la Serenissima vigilaban, debían intervenir con cautela para mantener bajo control aquella ebullición de oscuros presagios. Le tocó por vez primera a Postel, que fue reclamado en 1548 para explicar ante un tribunal el significado de algunos de sus discursos. Según él, se avecinaba la época cuarta, que después de la de la naturaleza, la de la ley y la de la gracia sería la de la «restitutio» universal, cuando todo el mundo se transformaría en un pacífico rebaño de ovejas obedientes a un solo pastor. En esta nueva era, Madre Zuanna sería el Pastor Angélico, mientras el propio Postel se reservaba el papel de un nuevo San Juan Bautista o un nuevo Elías¹⁰.

Fue sobre todo en el Concilio de Trento, en su fase inicial, cuando Postel puso toda su esperanza en una obra de pacificación y de unificación. Envío un escrito suyo a los padres conciliares, editado tal vez en Basilea en 1547, en el que exponía las doctrinas que defendía, sus anuncios de la «restitutio», de la próxima reintegración de todas las diferencias huma-

⁸ Lo advierte François Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1958, p. 50 (trad. Española *La kabbala cristiana del Renacimiento*, ed. Taurus, Madrid 1979). Sobre el contraste entre la «novedad mística» introducida por la Negri en el hospital de San Giovanni e Paolo y la convicción de la preeminencia de la caridad por parte de Madre Zuanna véase Aldo Stella, «Esperienze e influssi di Guillaume Postel fra i movimenti eterodossi padovani e veneziani», en *Postello Venezia e il suo mondo a cura di Marion Leather Kuntz*, Venezia 1944, pp. 119-136.

⁹ «Peu apres elle me dist, quelle havoit expres commandement de Dieu de me dire chose de moment, et d'importance pour le bien, Paix, et Concorde de tout le monde...quil y havoit des-là lon temps quelle en havoit revelation, de laquelle s'estoit voulu descouvrir a ses autres peres spirituelz, mais qu'il luy havoit este desfendu de par Dieu de leur en parler»: en resumen, su mensaje era «que Dieu vouloit, que toutes les creatures raisonnables, fussent unies ensemble en une bergerie (car elle nomait les homes pecorelle, est a dire brebietes)» (reproduzco la cita de Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, M. Nijhoff, The Hage, Boston, London 1981, p. 78n).

¹⁰ Kuntz, p. 79n; p. 84-85n.

¹¹ «De nativitate mediatoris última, nunc futura, et toti orbi terrarum in singulis ratione praeditis manifestanda, opus in quo totius naturae obscuritas, origo et creatio, ita cum sua causa illustratur, exponiturque, ut vel pueris sint manifesta, quae in thosofiae et filosofiae arcanis hactenus fuere, auctore spiritu Christi. 1547». Sobre la obra y su contenido véase Bouwsma, *passim*.

nas¹¹. Por encima de todo, pedía al Concilio que renunciara a la vía de la maldición y de la violencia para alcanzar la paz¹²; garantizaba la apertura de una era de paz por medio de su doctrina, fundamentada en la interpretación mística e «iluminada» de las Escrituras.

Para su concepción de la Iglesia era fundamental la distinción entre «ecclesia specialis» y «ecclesia generalis». A la primera pertenecían todos los electos, aquellos que eran elegidos por Dios para difundir la verdad; a la «ecclesia generalis» pertenecían los demás. La distinción corresponde a la de los «elegidos» y los «réprobos» y así se resolvía el problema de la predestinación, doctrina que repugnaba a Postel. Los elegidos son como el corazón o el cerebro, que recogen toda la vida y toda la inteligencia para transmitirla a los miembros, mientras que éstos sólo reciben sin transmitir (y reciben, evidentemente, una porción menor). Esto no impide que todos tengan capacidad para acceder a la gracia divina. En la «ecclesia generalis», se hallan todas las diferentes iglesias y religiones del mundo. Doctrina ecuménica y elitista, la de Postel dejaba a los elegidos de la «ecclesia specialis» y particularmente a él mismo, una posición preeminente en la posesión de la revelación divina. Justo el contenido de esta revelación es lo que comunicó a los padres del Concilio de Trento. Exactamente lo que también hizo Giorgio Siculo.

El oscurecimiento de la verdad, la división y la guerra religiosa planeando sobre Europa imponían con urgencia un remedio que los hombres eran incapaces de encontrar. De aquí la idea de que la providencia divina había recurrido al instrumento excepcional del «medius adventus». Dios habría llenado con su espíritu a un ser humano y le habría revelado la verdadera interpretación de las escrituras, aquella que habría resuelto los conflictos de interpretación permitiendo a la Iglesia Cristiana a volver a su paz y unidad. La «restitutio» significaba en este contexto algo semejante a «reformatio» —el retorno a una pureza originaria de la doctrina y a la paz entre cristianos: es más, habría pacificado y unificado toda la humanidad, realizando el designio de «unum ovile et unus pastor». Una forma mitigada de milenarismo constituyó el horizonte común de un confuso florecimiento de grupos y tendencias muy semejantes entre sí, a veces —no siempre— directamente relacionados pero casi siempre indirectamente vinculados por tradiciones y lecturas comunes, destacando el filón joaquimita. El esquema elaborado por Postel, con el típico estilo confuso y nebuloso de estos mensajes, respondía igualmente a un estado de ánimo difundido de manera muy particular en lugares en los que, pese a permanecer fieles al papado romano, se sentía la presión del movimiento reformador y se temía una salida rupturista. Por tal motivo, los términos de la esperanza de reforma consistían principalmente en la actuación de un Papa Angélico, según el designio joaquimita, que debía traer la presencia divina exactamente al vértice de la Iglesia Romana, allí donde se sentaba aquel que, según la polémica protestante, era calificado hijo del Anticristo e hijo del diablo¹³. En relación con «los luteranos», el comportamiento es de rechazo, en particular por lo que se refiere a la predestinación. Como vimos en el

¹² Sistite, o patres, sistite per sanguinem Iesu Christi, sistite inquam hunc maledicentiae et imprecationum fratres: nostros fluxum» (Pantensia: compositio omnium dissidiorum circa aeternam veritatem aut verisimilitudinem versantium..., 1547, pp. 130-31; e ancora: «...Videte, quo modo Christum Iesum mundi redemptorem, convertibat imprudentes. Nunquam enim sacra scriptura non accedentibus ad se, anathemate est imprecatus» (De nativitate ultima, pp. 6-7). cfr Bouwsma, p. 198-99n.

¹³ Cf. A. Rotondò, en *Forme e destinazione del messaggio religioso*.

caso de Postel, ese punto era explícitamente contestado. Así mismo, en la iglesia hecha un solo rebaño bajo un solo pastor, las ovejas no debían ser todas iguales. Inherente al carácter de aquella iglesia estaba la diferenciación entre una pequeña minoría de electos, iluminados, perfectos y la gran mayoría. También en el círculo de devotos de la angélica Paola Antonia Negri, el objetivo al que se aspiraba era el de la perfección, el de la «victoria sobre uno mismo», garantía de impecabilidad y de elección.

Grupos de estas características aparecían con una cierta frecuencia. Algunos hicieron ruido, otros no. El censo de estos meteoros del panorama italiano del siglo XVI está aún sin completar, ni están claros los lazos existentes entre ellos. Los escritores de oficio se apropiaron de algunos para hacerlos objeto de cuentos picantes: historias de frailes estrafalarios, émulos del Ser Ciappelletto de Bocaccio, como aquella de Iacopo Pagni relatada por Anton Francesco Doni en una de sus cartas¹⁴. Sabemos de alguno de estos sucesos porque provocaron mucho revuelo. Ese fue el caso del grupo que se juntaba en torno al médico reggiano¹⁵ Basilio Albriso: aquí la Iglesia católica estaba configurada como un grupo de doce monjas, el profeta Elías y el Bautista eran artesanos de la ciudad, mientras que el médico del convento, Basilio, asumía el papel de nuevo Cristo reencarnado; en él debía descender el espíritu divino realizando así el retorno intermedio de Dios sobre la tierra («medius adventus») que era necesario para la salvación de la Iglesia y de la Humanidad. Cuando le llegó la noticia al Papa, que en aquel entonces era Paulo IV, se reaccionó con horror a la nueva e inaudita herejía («novae et inauditae»). La intervención de la Inquisición fue seguida y dirigida por el mismísimo pontífice, que hizo trasladar a Roma con la máxima rapidez y severidad a Albriso. Pero la doctrina de Albriso no era, por sus características constitutivas, ni nueva ni inaudita. Antes de que su historia comenzase se cerraba aquella, en muchos aspectos parecida, de Giorgio Siculo.

2) Fue en un ambiente de este estilo en el Giorgio Siculo y sus visiones tuvieron un éxito que hoy es difícil calibrar a causa de la desaparición de todas sus huellas, lo cual es llamativo. Los rastros residuales que la investigación ha sacado a la luz nos conducen sobre todo a la relación entre españoles e italianos. Advertimos que raramente se puede hacer uso de pruebas directas, lo más, indicios. Seguidores de una doctrina secreta, condenada y perseguida, los adeptos del «Libro Grande» siguieron la norma de simular y disimular: sólo raramente se vieron obligados a salir al descubierto. Cuando fueron denunciados, se mostraron arrepentidos y abjuraron sin dificultad. Su estrategia de ocultación no les salvó del todo. Una durísima campaña ideada por Pío V y dirigida por San Carlo Borromeo sacó a la luz a un compacto grupo de seguidores en el área comprendida entre Mantua y Ferrara. Pero el núcleo más sólido de seguidores fue aislado en la congregación benedictina de Cassino, afectando a su nivel más alto (el presidente, don Andrea de Asola, fue destituido y procesado). Un aspecto interesante es la difusión de las ideas de Giorgio Siculo entre los españoles. El grupo más compacto fue el de los estudiantes del Colegio de San Clemente de Bolonia:

¹⁴ Carta desde Venezia, 13 de octubre s.d. a Madonna Poliscenna di Neri, en el tercer libro de la correspondencia de Doni, publicado en Venezia por Francesco Marcolini en 1552, pp. 365-371. Según el relato de Doni, Iacopo Pagni había creado una congregación de devotos que para impedir el fin del mundo, se dedicaban a parir «ángeles que habrían de combatir al Anticristo».

¹⁵ Natural de Reggio, n. del t.

un proceso inquisitorial lo descubrió y lo dejó fuera de juego. Otros españoles leyeron y conocieron las doctrinas de Giorgio Siculo. Entre ellos estuvo Benito Arias Montano. Un testimonio contenido en el proceso contra Luis de Avila que llegó a mi conocimiento gracias al colega Antonio Martínez Ripoll muestra con claridad que Arias Montano leyó el *Libro Grande* y lo hizo leer. Incluso en los orígenes de la secta secreta de la «familia del amor» estuvo presente la inspiración del profeta y hereje benedictino.

En la tradición cultural y religiosa italiana, Francesco Pucci fue un heredero declarado del pensamiento de Giorgio Siculo. Pucci, exiliado por motivos de religión, en conflicto con católicos y calvinistas, sostuvo una doctrina «pelagiana» que afirmaba el «libero arbitrio» contra la predestinación y se propuso reunificar las tres grandes religiones monoteístas deserrando toda guerra de religión. Hubo muchos proyectos irenistas a finales del siglo XVI, en el tiempo de Enrique IV de Navarra. El de Francesco Pulci se hallaba fundamentado sobre la convocatoria de un concilio al cual él trataría de llevar un mensaje equivalente al que Giorgio Siculo quiso proponer a los padres tridentinos: anunciar la llegada de una nueva era, revelar la verdad oculta pero presente en todas las religiones, para abrir una edad de unión y paz entre los credos, realizando en la tierra el milenio feliz anunciado por las profecías. Los antecesores, los precursores de la idea que Pucci nombra son dos: Girolamo Savonarola y Giorgio Siculo.

Con estos proyectos, Francesco Pucci escribió al Papa y regresó a Italia, confiando en la promesa de que iba a ser escuchado. La promesa no se respetó. Francesco Pucci fue encarcelado en la prisión del Santo Oficio, donde permaneció mucho tiempo. Tuvo por compañeros a Giordano Bruno y Tommaso Campanella. De allí salió para ser conducido al patíbulo.

Campanella salió vivo de aquella cárcel. Anduvo por Calabria, donde trató de guiar una revuelta política y social que fue descubierta, como todos conocemos; y todos conocemos los proyectos utópicos de Tommaso Campanella y de su heroica capacidad de simulación, gracias a la cual sobrevivió a las torturas y evitó la muerte.

Con la intentona de Campanella podemos considerar cerrado este largo episodio del milenarismo, de la esperanza por una sociedad justa y un mundo unido por intervención de Dios en un solo rebaño y un solo pastor. Sueño a la vez político y religioso, porque unió la idea de justicia en las relaciones sociales y políticas con la idea de justificación religiosa del pecador ante Dios. Creo que aquí reside la originalidad de esta experiencia italiana —y también española— del siglo de la Reforma.