

**DE LAS SUPRESIONES DE INOCENCIO X (1652)
A LAS DEL RESURGIMIENTO (1848).
ENTRE REFORMAS, EXPROPRIACIONES, LAICIZACIÓN,
REORGANIZACIÓN SOCIAL
Y REORGANIZACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA**

GIANCARLO ROCCA, SSP

Introducción¹

En el curso de la historia muchos monasterios y completos institutos religiosos han sido suprimidos por motivaciones extremadamente variadas, que podían ir desde la confusión y malestar económicas que generaban en los fieles, como en el caso de las supresiones decretadas por el concilio de Lion II del 1274 frente a muchas Órdenes que vivían de la limosna; a desacuerdos con la autoridad política del momento, como en el caso de la supresión de los Templarios en 1312; a la supresión de tantos pequeños conventos antes aún de la general supresión llevada a cabo en 1652 por el Papa Inocencio X, porque se consideraba que un convento con menos de 12 religiosos (obligación, empero, no fijado por el concilio de Trento) no pudiera vivir una vida religiosa decente; o más aún, porque promovían o deseaban proponer obras o devociones consideradas incompatibles para la Iglesia.

En el periodo del 1652 a 1848 las supresiones son muchas, y el interés aquí no es tanto presentar la historia de cada una – que ya existe y que continuamente se enriquece, gracias a nuevos y numerosos estudios² –, sino ver si es posible considerarlas no como hechos solitarios, sino un

¹ Abreviación usada: DIP = *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Pelliccia (1962-1968) e G. Rocca (1969-2003), 10 vol., Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003.

² Para una visión general de las supresiones: *Soppressioni*, in DIP, 8, Roma 1988, coll. 1781-1891. A la bibliografía indicada añadir: P. DI BIASE, *La soppressione dei monasteri di Terra di Bari nel decennio francese*, «Archivio Storico Pugliese», 44 (1911), pp. 135-161; F.G.B. TROLESE, *Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1870)*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1992; F. RENDA, *L'espulsione dei Gesuiti dalle Due Sicilie*, Palermo, Sellerio, 1993; A. e G. CLEMENTE, *La soppressione degli Ordini monastici in Capitanata nel decennio francese (1806-1815)*, Bari, Editrice Tipografica, 1993; F.C. DANDOLO, *La proprietà monastica in Puglia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994 (in particolare pp. 15-89: *Le soppressioni degli Ordini religiosi*); M. PICENI, M. e V. BRAMBILLA, *La soppressione dei conventi nel Canton Ticino*, Locarno, Armando Dadò Editore, 1995; O. MAZZOTTA, *I conventi soppressi in Terra d'Otranto nel decennio francese (1806-1815)*, Bari, Editrice Tipografica, 1996; L. FIORANI, ed., *La rivoluzione nello Stato della Chiesa*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1997; I. PEDERZANI, *1810: la soppressione degli Ordini religiosi nel regno d'Italia. Il ministro per il culto Giovanni Bovara e il problema dell'educazione femminile*, «Annali di storia moderna e contemporanea», 4 (1998), pp. 97-120; I. SOFFIETTI, *L'espulsione dei Gesuiti nel 1848: aspetti giuridici*, in *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, a cura di B. Signorelli e P. Uscello, Torino, Società piemontese di archeologia e di belle arti, 1998, pp. 445-451; P. VISMARA, «Questo non è il secolo dei frati né dei monaci». *Monachesimo e soppressioni tra assolutismo illuminato ed età napoleonica*, «Benedictina», 45 (1998), pp. 369-386 (ripreso in *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2002, pp. 253-272); F. LANDI, ed., *Accumulation and Dissolution of Large Estates of the Regular Clergy in Early Modern Europe*, Rimini, Guaraldi, 1999; M. TACCOLINI, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni Editore, 2000; B. BERTOLI, *La soppressione di monasteri e conventi a Venezia del 1797 al 1810*, «Archivio Veneto», 156 (2001), pp. 93-148, *ibidem* 157 (2001), pp. 49-76; M.M. MANCHADO LÓPEZ, *Algunos aspectos de la expulsión de los Jesuitas de Filipinas. Los Agustinos calzados en Leyte y Sámar*, «Hispania Sacra», 53 (2001), pp. 419-434; M. COM-PAGNUCCI, ed., *Le conseguenze urbanistiche delle soppressioni civili degli Ordini religiosi attuate nella provincia di Macerata nel corso del XIX secolo*, Macerata, Quodlibet, 2002; O. MAZZOTTA, *La pazienza tentata. La soppressione innocenziana dei piccoli conventi di Terra d'Otranto a metà Seicento (Cultura e Storia 4)*, Galatina, Edizioni Panico, 2003; Regione Toscana, Consiglio Regionale, *La soppressione degli enti ecclesiastici in Toscana. Sec. XVIII-XIX*. [1]. *Censimento dei conventi e dei monasteri soppressi in età leopoldina*, a cura di A. Benvenuti; [2]. *Nodi politici e aspetti storiografici*, a cura di Z. Ciuffoletti; [3]. *Architettura e soppressioni lorenese: alcuni casi, alcune riflessioni, la fortuna critica*, a cura di G. Morolli, Firenze, Edizioni del'Assemblea, 2008; V. NETO, *A questão religiosa no Parlamento (1821-1910)*, Alfragide, Texto Editores, 2009 (in particolare i capp. 8-10 dedicati alla questione delle Suore della Carità, ai Gesuiti e all'incameramento dei beni religiosi); L. MARÍN DE SAN MARTÍN, ed., *Le soppressioni del secolo XIX e l'Ordine agostiniano*, Roma, Istituto Storico Agostiniano, 2010; B. VANDERMEERSCH, *Comme il import au bien de l'Église et de l'État... L'opposition de l'épiscopat "belgique" aux réformes ecclésiastiques de Joseph II (1780-1790)* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 94), Lovanio, Collège Érasme – Leuven, Universiteitsbibliotheek, 2010; C. D'ELIA, ed., *Stato e Chiesa nel Mezzogiorno napoleonico*, Napoli, Giannini Editore, 2011 (in particolare: F. DANDOLO, M. SPEDICATO, *Politica ecclesiastica e soppressioni in Puglia durante il decennio francese*, pp. 245-264); M. SCHEUTZ, *Ein "Lutheraner" auf dem Habsburgerthron. Die josephinischen Reformen und die Klosteraufhebungen in der Habsburgermonarchie*, «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 120 (2012), pp. 321-338; J. MARTÍNEZ MILLÁN, H. PIZARRO LLORENTE, E. JIMÉNEZ PABLO, *Los Jesuitas. Religión, política y educación (siglos*

vínculo sino unitariamente, abrazándose en un conjunto y uniendo también la sociedad, en todo un uno. Esto parece un modo más fácil de responder a muchas preguntas que el fenómeno de las supresiones suscita: si son una simple expropiación de bienes para cubrir deudas de otros o enriquecimiento de otros; o en cambio se trate de hacer más eficientes estos bienes dándoles una manera diferente de uso, y por tanto en una línea de re destinación de bienes transmitiéndoles, si es el caso, por órdenes consideradas históricamente superadas a instituciones nuevas llenas de vida; o si, más aún, sean simplemente expresión de una actualización o modernización que la sociedad – Iglesia incluida – entiende iniciar, hasta llegar a una neta separación entre Iglesia y Estado, considerando que los Institutos religiosos (y la Iglesia) son un obstáculo a la modernización de la vida social. En otras palabras, lo que interesa examinar en esta sede no es tanto la historia de cada supresión, más bien el movimiento de ideas que ello representa, con la ventaja de poderlas examinar en un periodo más bien largo de cerco dos siglos.

Esta manera de proceder tiene como presupuesto que, en doscientos años, muchas cosas cambian y es por tanto interesante, después de haber examinado la situación hacia el 1652, ver hacia cual nuevo tipo de Estado, de sociedad, de Iglesia, y sobre todo, de vida religioso se encaminan y que cosa se cristaliza hacia el 1848.

Está claro que no pocas consideraciones podrían vale también para la antigüedad y para el medievo, pero el periodo aquí elegido –dado el elevado número de supresiones y su bien ubicación un poco en todo el mundo (con la excepción, como se sabe, de los Estados Unidos de América) – permite consideraciones de múltiples puntos de vista, llegando, se espera, a respuestas que respondan a la realidad.

I. Cuestión de vocabulario

Existe ante todo una cuestión de vocabulario que merece ser esclarecida. Si en línea general se puede hablar de supresiones, este término, sin embargo, no tiene en cuenta todas los matices y sobre todo las finalidades de cada supresión, además porque el vocabulario se ha hecho difícil por el cargarse de significados jurídicos-canónicos y políticos, no siempre idénticos en los varios idiomas³.

De por sí – en el ámbito canónico, más aún en el civil, al menos desde hace tiempo – laico se opone a clérigo, y laicización se opone a clericalización y viceversa, quedando por tanto todavía en un ámbito religioso. Religioso se opone a secular, y secularización se opone a profesión religiosa, una vez más. En el ámbito religioso; más bien, en la distinción de los fieles en base a su opción de vida ascética, no significaba todavía secularismo o secularidad y mucho menos a confesionalismo o ateísmo, y secularización indica simplemente una diferente administración del poder, que desde la Iglesia pasa al Estado⁴. Expropiación y re-destinación de los bienes, en cambio indican simplemente uno de los resultados posibles de la supresión, pudiendo los bienes, los cuales se adquieren en posesión, ser destinados a ventaja de *ad pia causas*, como decía un tiempo, y por tanto dentro de un concepto que ve todavía unidos Iglesia y Estado; o bien pueden ser confiscados, en este caso en una visión ya laicista⁵. Expulsión es en cambio, una medida más dulce de la supresión, en el sentido que indica simplemente que la actividad de uno o más Órdenes no es más agradable dentro de un Estado.

XVI-XVIII), Madrid, Universidad Pont. Comillas, 2012, in particolare la parte 5: *La expulsión de la Compañía de Jesús (siglo XVIII)*; J.A. FERRER BENIMELI, *Expulsión y extinción de los Jesuitas (1759-1773)*, Bilbao, Mensajero, 2013; G. ROMANATO, *La Chiesa dopo le soppressioni. Un bilancio*, «Analecta Augustiniana», 76 (2013), pp. 391-414; U. VALERO AGÜNDEZ, ed., *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos*, Madrid-Santander-Bilbao, Mensajero-Sal Terrae-Comillas, 2014.

³ Algunas indicaciones en el artículo ya citado, *Soppressioni*, del DIP. Ulteriores particulares in M. HECKEL, *Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie*, «Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 97 (1980), pp. 1-163; *Säkularisation, Säkularisierung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, V. Stoccarda, Klett-Cotta, 1984, pp. 789-829, in particolare pp. 792-809.

⁴ H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo-Monaco, Verlag Karl Alber, 1965, 1975².

⁵ H. KLUETING, *Enteignung oder Umwidmung? Zum Problem der Säkularisation im 16. Jahrhundert*, in *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert*, a cura di I. Crusius, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 57-83; H. MEIER, *Was war Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen*, in *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 38, 2004, a cura di H. Marré, D. Schümmelfeder, B. Kämper, pp. 7-30.

Y todavía más dulce es la fusión o unión de Institutos religiosos, practicada por la sola Iglesia, cuando se da cuenta que determinados Institutos no son más capaces de vivir. O bien más aún, supresión puede indicar un inicio o término final de una laicización, en el cual el poder secular – el Estado, que se convierte en soberano – aumenta los propios poderes sobre la Iglesia, hasta diferenciarse netamente de ella e imponer los propios criterios de las actividades eclesíásticas.

Tener en cuenta todas estas distinciones es prácticamente imposible, y aquí se adopta el común denominador de supresión, reservándose en precisar el significado cada vez que será oportuno.

II. Cuantificación de las supresiones

1. El esquema general de las supresiones

Aunque sea de una manera no completa y definitiva, como se desearía – también porque no entre en el objetivo de este artículo- conviene ofrecer primero una lista cronológica de las supresiones, evidenciado las relativas a los Jesuitas y dando algunas observaciones.

Supresiones de Institutos Religiosos del 1652 al 1848

	Ordenes suprimidas	Autoridad que suprime	Motivaciones
1652	Pequeños conventos de todas las Órdenes religiosas	Papa Inocencio X	No observancia de la vida religiosa
1656	Crucíferos y Canónicos regulares de Santo Espíritu	Papa Alejandro VII	En favor de la República de Venecia para la guerra contra los Turcos
1668	Conventuales reformados	Papa Clemente IX	No observancia de la vida religiosa
1668	Gesuadosi (6 conventos), Canónicos seculares de S. Jorge en Alga (10 conventos), Ermitaños de s. Jerónimo, de Fiesole (9 conventos)	Papa Clemente IX	En favor de la República de Venecia para la guerra contra los Turcos
1708	Jesuitas	Holanda	Expulsados por razones políticas y eclesíásticas
1709	Port-Royal	Rey de Francia, Luis XIV	
1741	Siervos de María en Francia	Papa Benedicto XIV, bajo solicitud del rey de Francia y del prior general de los Siervos de María, suprime <u>5 casas de la Orden</u>	
1750-68	Jesuitas	Paraguay	
1751	Ermitaños de S. María, de Colloredo (11 conventos)	Reino de Nápoles y Papa Benedicto XIV	Los bienes son destinados a la construcción del Albergue de los pobres
1759	Jesuitas	Portugal y dominios portugueses (Ministro Pombal)	
1760-77	Oratorianos	Portugal	Se hace difícil la labor pastoral

1761	Romitos de S. Nicola, de Calabria	Reino de Nápoles	Considerados nocivo “para la Religión y el Estado”. Los bienes fueron devueltos al Albergue de los Pobres
1763ss	Más de 500 monasterios	Rusia	
1764	Jesuitas	Francia	
1764	Fue emanada una ley sobre la confiscación de los bienes religiosos	Baviera	
1766-68	Suprimidas más de 350 casas religiosas de varios institutos	Francia: Comisión de los Regulares	
1767	Expulsión de los Jesuitas	España y dominios españoles	
1767	Expulsión de los Jesuitas	Reino de las Dos Sicilias	
1767	Fueron suprimidos algunos conventos	Ducado de Parma	
1768	Expulsión de los Jesuitas	Benevento	
1768	Expulsión de los Jesuitas	Aviñón	
1768	Jesuitas	Malta (Soberano Militar Orden de Malta)	
1768	Expulsión de los Jesuitas	Ducado de Parma y Piacenza	
1768	Suprimidos algunos conventos, entre ellos la abadía de Nonantola	Ducado di Módena	
1768	Jesuitas	Filipinas (España)	
1768	Jesuitas	Marañón y Amazonas	
1768-74	Suprimidos algunos pequeños conventos considerados inútiles	Reino de Nápoles	
1769	Oratorianos	Portugal	
1769-70	Inicia la supresión con menos de 12 miembros	Ducado de Milán	
1769-70	Suprimidos los conventos con menos de 12 miembros y religiosos “extranjeros”	República de Venecia	
1770	Suprimidos 9 conventos de los Canónigos Regulares de Portugal	Papa Clemente XIV	Los bienes fueron entregado a los Menores Observantes en Mafra
1770	Suprimidos 4 monasterios de los benedictinos de Casinese	República de Venecia	
1770-85	Suprimidos muchos conventos de las Órdenes Religiosas	Gran ducado de Toscana	

1772	Oratorianos de Spello (Perusa)	Santa Sede	
1772	Suprimidos 52 conventos	República de Venecia	
1773	Suprimidos 21 convento de los Can. Regulares	Austria	

1773	Compañía de Jesús	Papa Clemente XIV	
1773	Suprimidos 127 conventos	República de Venecia	
1773ss	Dejados con vida solo las Órdenes “útiles”	Polonia	Con los bienes de la Comp. de Jesús crea un “Fondo escuela” para pagar la pensión a los Jesuitas para escuela y pastoral
1776	Jesuitas	Prusia	
1782s	Orden de cerrar todos los monasterios de vida contemplativa	José II: Lombardía, Bélgica, Austria, Hungría.	Los bienes son devueltos a: diócesis, hospitales, escuelas
1784	Conventos de Calabria ultra	Reino de Nápoles	Los bienes fueron dados a obras de utilidad pública
1787	Canónigos regulares de s. Agustín de s. Antonio de Vienne, en España	Papa Pio VI	
1789ss	Todas las casas religiosas	Francia: Revolución francesa	
1796-1806	Supresión d unos 20 conventos	Polonia prusiana	
1797-99	Todas las Órdenes	República cisalpina	
1798	Todas las Órdenes	República Liguria	
1798-99	Todas las Órdenes	República romana	
1798ss	Todas las Órdenes	República helvética	
1799	Todas las Órdenes	Reino de Nápoles	
1801ss	Muchas Órdenes	Francia	
1803	Muchas Órdenes	Alemania	
1805	Muchas Órdenes	Reino de Italia	
1806	Expulsión de los Jesuitas	Ducado de Parma	
1806	Suprimidos muchos conventos de varias Órdenes	Ducado de Luca y de Piombino	
1806-08	Suprimidos muchos conventos de varias Órdenes	Reino de Nápoles (Decenio francés)	

1807	Padres de la Fe	Francia	
1808-15	Suprimidas más de 1.500 casas religiosas	Reino de Nápoles (Joaquín Murat)	
1808-09	Supresión parcial, después total, de todas las Órdenes religiosas	España	
1809	Suprimidas 3 sociedades misioneras	Francia	
1810	Supresión general de las Órdenes Religiosas	Reino de Italia	
1810	Muchas casas religiosas	Prusia, Silesia	
1810	Sociedad de San Sulpicio	Francia	
1818	Jesuitas	Holanda	
1819	Suprimidos 30 conventos de religiosos y 8 de religiosas	Polonia	
1820	Jesuitas	Rusia	
1820	Suprimidos pequeños conventos	Perú	
1820-23	Jesuitas y después todas las demás Órdenes religiosas	España	Trienio constitucional
1821	Reglamentación de la vida religiosa y supresión de conventos con menos de 16 religiosos	Argentina	
1821	Suprimidos conventos con menos de 8 religiosos sacerdotes	Colombia y Venezuela	
1821s	Continúa la supresión de las Ordenes hospitalarias y prohibición para los Jesuitas	México	
1822	Muchos conventos son cerrados y limitado el número de casas	Portugal	
1824	Supresión de todas las Órdenes religiosas	Paraguay	
1824	Supresión de los conventos de los Agustinos descalzos	Brasil, Bahía	
1824s	Es reglamentada la vida religiosa y se llega a la supresión de pequeños conventos con menos de 8 religiosos	Chile	
1826	Suprimidos 30 de los 36 conventos existentes	Bolivia	

1828	Jesuitas	Francia	
1829s	Supresión de todas las Órdenes religiosas y confiscación de los bienes	Guatemala	
1830	Supresión de conventos de Carmelitas descalzos y Capuchinos	Brasil, Pernambuco	
1830	Suprimidas todas las Órdenes existentes	Nicaragua	
1830	Suprimidos los Redentoristas	Francia	
1830-31	Decretada la supresión de 194 conventos de religiosos	Polonia	
1833	Prohibición de aceptar novicias en las Ordenes femeninas	Portugal	
1833-34	Suprimidos 412 de los 563 monasterios ortodoxos	Grecia	
1833s	Violencias contra las Órdenes religiosas	España	
1834	Suprimidas todas las Órdenes religiosas masculinas y expulsados los Jesuitas	Portugal	
1835	Jesuitas	España	
1837	Supresión de las casas de los Institutos religiosos masculinos	Venezuela	
1838	Expulsión de los Franciscanos	Paraguay	
1838	Supresión de los conventos franciscanos	Suiza, Lucerna	
1838	Supresión del convento de los Capuchinos de Lion	Francia	
1841	Supresión de todos los conventos	Suiza, Argovia	
1845	Prohibida toda actividad a los Jesuitas	Baviera	
1848	Expulsión de los Jesuitas y sus afiliados (Redentoristas etc.) entra en la Constitución	Suiza	
1848	Supresión de varios monasterios (Ittingen, Hauterive, Fischingen etc.)	Suiza	
1848	Supresión de los Redentoristas	Baviera	
1848	Supresión de los Jesuitas y las Damas del Sagrado Corazón	Reino de Cerdeña	
1848	Abolición de los Jesuitas y Redentoristas	Sicilia	
1848	Jesuitas	Piacenza	
1848	Jesuitas	Liguria	
1848	Jesuitas	Venecia	
1848	Jesuitas	Milan	

Fuente: *Soppressioni*, in DIP, 8, 1988, coll. 1781-1891; Luis Marín de San Martín, ed., *Le soppressioni del secolo XIX e l'Ordine agostiniano*, Roma, Istituto Storico Agostiniano, 2010; JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, *Expulsión y extinción de los Jesuitas (1759-1773)*, Bilbao, Mensajero, 2013.

2. Observaciones del esquema cronológico de las supresiones

Considerando el esquema general de las supresiones, es fácil llegar a algunas observaciones.

La primera es, que por diferente tiempo, se trata de supresiones de cada instituto o conventos, obrada por intervención directa de la S. Sede o por adhesión de la S. sede a las solicitudes de los reinantes del tiempo. En la supresión o reglamentación general de toda la vida religiosa llega por parte de los Estados solo en la segunda mitad del Seiscientos y en particular después de la Revolución francesa, y con ello no puede ser colocada en relación con un cambio de mentalidad y con la influencia de particulares ideologías del momento.

Además, las supresiones no son llevadas a cabo de la misma manera. De hecho, la pontifica del 1652 estaba orientada a suprimir a los pequeños conventos, sin distinción entre las Órdenes de pertenencia, mientras las supresiones josefinas se dirigían contra la Órdenes contemplativas, consideradas inútiles para la Iglesia y para la sociedad.

Por último, de las 100 supresiones confirmadas en la lista, más de 25 se refieren directamente a la Compañía de Jesús, que se encuentra obviamente marcada aún en las supresiones que se refieren a todas las Órdenes religiosas. Para la Compañía de Jesús se verifica algo análogo a lo que sucedió en la supresión de los Templarios, solicitud de los reinantes del tiempo y, por el periodo que aquí interesa, sobre todo por Portugal y España, que catalizan las instancias de supresión por parte de todos los Estados europeos⁶. La supresión de la Compañía de Jesús fue solicitada directamente a la S. Sede⁷. Más bien se podría decir que la supresión pontificia de la Compañía de Jesús se extiende, casi por contagio a la supresión de muchos institutos religiosos, en primer lugar aquellos considerados cercanos a la Compañía (Redentoristas, Jesuitas de diferente tipo etc.), y después a muchos otros. En el caso de la Compañía de Jesús, no se trata de pequeños conventos o de vida contemplativa, sino de cuestiones políticas.

III. Tipología de las supresiones

1. ¿Una tipología de base cronológica?

Examinando las supresiones que han afectado a la Compañía de Jesús desde los orígenes hasta el 1910, Bertrand M. Roehner las había distinguido –aunque si él no las definió bien – en cuatro grandes fases u olas, las cuales orígenes eran según el consideradas difícilmente de reconstruir, pero la existencia parecía innegable, cada una con propias características⁸: la primera, que desde los orígenes se llega hacia el 1610; la segunda centrada en la supresión por parte de Clemente XIV en 1773, que se extiende, como por contagio, en muchas nacionales; la tercera, comprende las supresiones “liberales” obrada en los últimos años 1834-1848; y la cuarta, parte de la supresión obrada en Alemania en 1872 para cerrarse hacia el 1910.

Para cada una de ellas Roehner había buscado indicar las motivaciones. Para la Supresión de la Compañía de Jesús en Portugal, España, Francia, Nápoles y Parma le fue fácil demostrar que ella no era consecuencia de un complot por parte de los Borbones. La supresión por parte del Pontífice, en cambio provoco la confirmación de la supresión en varios Estado, pero no en aquellos que – según la mentalidad del tiempo - no habían considerado oportuno concederles el *exequátur* a la

⁶ Por el papel desarrollado de España en la supresión de los Jesuitas en 1771, y al final en la redacción del breve de supresión *Dominus ac Redemptor*, cfr. N. GUAISTI, *Clemente XIV e la diplomazia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in *L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, a cura di M. Rosa e M. Colonna, Roma, Bulzoni Editore, 2010, pp. 29-77.

⁷ J.E. FRANCO, *O mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 voll., Lisboa, Gradiva, 2006-2007; M. RUSSO, *Il decreto pombalino di chiusura delle scuole gesuitiche: circolazione e traduzione*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 40 (2011), pp. 57-75.

⁸ B.M. ROEHNER, *Jesuits and the State: A Comparative Study of their Expulsions (1590-1990)*, «Religion», 27 (1997), pp. 165-182, in particular p. 166: «Although the mechanism accounting for the formation of such waves remain largely unknown, it is hardly possible to object to their existence». Y mas p. 170: «Figure 2. Expulsion of the Jesuits. With the exception of a few outliers, the dates form four distinct clusters: 1590-1610, 1755-1775, 1834-1848, 1872-1910».

bula pontificia, como en Prusia, que mantuvieron en vida a los Jesuitas hasta el 1800, y Rusia hasta 1820. Después de la Revolución francés, las supresiones no miraban más a la sola Compañía de Jesús, sino un poco a todas las Órdenes, y la última ola de supresiones, que da Roehner fue iniciada con el *Kulturkampf* en Alemania – como arriba mencionado – habría como motivación la cuestión educativa y una neta separación entre Estado e Iglesia.

Es fácil observar que el esquema ofrecido por Roehner está incompleto, porque faltan las varias supresiones realizadas en varios decenios en Polonia (de los cuales Roehner confesaba no tener informaciones⁹) y faltan la supresión de la Compañía de Jesús querida por el Reino de Cerdeña en 1848 y todas las efectuadas en las varias repúblicas revolucionarias instauradas en los Estados pre-unitarios italianos siempre en 1848 y, más directamente unida con estas, en la República romana del 1849. Se puede también añadir que la motivación educativa adoptada por Roehner para la supresión de la Compañía de Jesús en *Kulturkampf* está presente ya antes de 1848 en Italia, donde el tipo de educación impartido por la Compañía de Jesús es criticado en Piacenza, y más aún antes en Portugal y en general con el Iluminismo. Aquí, sin embargo el interés es ver si las cuatro fases en las cuales Roehner ha articulado las varias supresiones de la Compañía de Jesús pueden ser aplicadas también al esquema general de las supresiones de los institutos religiosos del 1652 a 1848.

La cuestión que se puede poner a Roehner es si las supresiones sigan un recorrido evolutivo, en el sentido que una sigue a la otra, cronológicamente, con características diferentes para cada una de las cuatro fases por él indicadas, o si no exista en cambio, un elemento que las une, toda o en parte. El mismo Roehner, por otra parte, se había dado cuenta que en realidad algunas supresiones del Novecientos estaban más cercas de las del Setecientos que no a otras supresiones contemporáneas, sino sucedidas en Estados diversos, y la ejemplificación adoptada por él era por las expulsiones sucedidas en Francia en 1764 mucho más cercana a la del 1594, siempre en Francia, pero muy diferente de aquella que contemporánea sucedida en Portugal en 1758 con Pombal. Y el ejemplo podría seguir revisando que las supresiones realizadas por José II en todos sus dominios no eran contra la religión o contra la Iglesia, sino contra un tipo particular de Órdenes religiosas y de vida religiosa y un particular modelo de Iglesia, y por tanto muy cercanas a algunas supresiones de Órdenes medievales, obradas directamente por la Iglesia, por ejemplo con el concilio de Lion. Como consecuencia, las supresiones del setecientos no tienen odas aquella valencia anti jesuita que se encuentra en las supresiones iniciadas en Portugal por Pombal en 1758-1759 – recordando siempre que, también en este caso, Pombal había solicitado la confirmación de su obrar al Pontífice-, y ni siquiera en las del resurgimiento italiano de 1848 que eran un obstáculo político para la unidad de Italia en la Compañía de Jesús, sino en otros institutos religiosos, de los cuales se solicitaba una ayuda para la independencia nacional¹⁰.

Ello significa que una tipología de las supresiones que sigue cuatro diferentes movimientos, uno después del otro, cronológicamente, no parece responder a su naturaleza, y en fondo, a la realidad de los hechos.

2. Una tipología con base conceptual

La dificultad de la distinción propuesta por Roehner está en el hecho que las supresiones no se dejan distinguir históricamente en el sentido de una sucesión de olas, cada una con las propias características, pero en el espíritu del cual surgen. Frente a la multiplicidad de supresiones el interés es ver si esas pueden ser llevadas a esquemas comunes, que de alguna manera no solo las sintetizen, sino permitan también comprender de cuales criterios son guías y puedan ser re conducidas a unidad, considerándolas en un todo. Si se adopta este criterio, la tipología de Roehner puede ser sustituida con otra que pudiera ser constituida por dos grandes focos: el primero caracterizado por

⁹ Muchos en particular in P. GACH, *Soppressioni. 1773-1879. Polonia*, in DIP, 8, 1988, coll. 1830-1834; IDEM, *Le soppressioni dei Regolari (1773-1914) nella cartografia e nella recente storiografia polacca*, in G. POLI, ed., *Le inchieste europee sui beni ecclesiastici (confronti regionali sec. XVI-XIX)*, Bari, Cacucci Editore, 2005, pp. 207-228.

¹⁰ G. ROCCA, *Religiosi e religiose nel '48- '49*, «Barnabiti Studi», 28 (2011), pp. 61-159.

el concepto de “reforma”, en ventaja de la Iglesia y del Estado; el segundo, en cambio, de la separación entre Iglesia y Estado, con la prevalencia del Estado, y por tanto con el concepto de “laicización”.

El carácter de “reforma” es muy claro en las supresiones de Inocencio X de los pequeños conventos del 1652, se mantiene en el curso de todo el Setecientos hasta la Revolución francesa en todas las ideologías del tiempo – jansenismo, jurisdiccionalismo, iluminismo, josefinismo-, y más aún visible en las supresiones efectuadas en todo el imperio austriaco, empezando por las realizadas en Lombardía, donde, son realizadas siguiendo, donde son realizados con la bandera de “Para el bien del público” y en Bélgica “Au bien de l’Église et de l’État” hacia el final del Setecientos; también en la sucesión en el Gran ducado de Toscana en la segunda mitad del Setecientos¹¹, y hasta en las supresiones de los pequeños conventos realizados en América Latina en la primera mitad del Ochocientos. En este caso, tratándose de pequeños conventos, las supresiones encontraban fácilmente el acuerdo de la S. Sede – que, por motivos de observancia, no amaba los pequeños conventos-, y se sabe, por ejemplo que en Lombardía la supresión de los pequeños conventos en 1782 fue favorecida por los obispos, que se preocupaban de extender sus listas de acuerdo con las autoridades austriacas, convencidas también ellos de la utilidad de una reforma en ventaja de la Iglesia y del Estado.

Como confirmación de las intervenciones de los soberanos en este periodo estaban orientados al bien de la Iglesia y del Estado – y por tanto en una visión de la sociedad todavía fuertemente unitaria, como un todo uno –, están las numerosas “visitas” apostólicas y regias realizadas en los monasterios y conventos antes de la llegada de la Revolución francesa. Se sabe que los orígenes de estas vivistas regias son muy antiguas (los *missi* carolingias ya desarrollaban esta tarea), así aquellas ordenadas directamente por la S. Sede, tenían de mira sobre todo cuestiones religiosas-, pero se sabe que a la vida estatal recurrían también los religiosos para resolver problemas internos y el hecho que la Iglesia los aceptara muestra que eran sustancialmente consideradas a favor del bien común¹².

También la supresión de la Compañía de Jesús puede ser inserta en esta visión de “reforma”. En el breve con el cual suprimía la Compañía de Jesús en 1773, el Papa Clemente XIV, en efecto, recordaba los muchos motivos que habían generado el anti jesuita sea en la Iglesia¹³, por parte en particular de las Órdenes religiosas, sea por parte de las autoridades políticas del tiempo, y él se apelaba explícitamente y ampliamente a un pontífice su predecesor, Paulo V (1605-1621), que en 1606 había confirmado un decreto de la quinta congregación general de la Compañía de Jesús, que prohibía a los Jesuitas inmiscuirse en cuestiones políticas¹⁴. La supresión fue decretada porque sería imposible reformar la Compañía la cual, no pudiendo más dar frutos que de ella se esperaba en el momento de la fundación, aparecía ya dañina sea para la Iglesia como para la sociedad.

Al contrario, con la Revolución francesa y con las varias repúblicas revolucionarias, las

¹¹ Muchos en particular el respecto en C. FANTAPPIÉ, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1993.

¹² Para un examen de las visitas regias realizadas en España y en imperio español del final del siglo XV hasta la Revolución francesa cfr. Á. MARTÍNEZ CUESTA, *Visita. III. Visite regie in Spagna e nel suo impero: Filippo II e Carlo III*, in DIP, 10, 2003, coll. 146-154.

¹³ CH. VOGEL, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegen - aufklärung*, Magonza, P. von Zabern, 2006; P.A. FABRE, C. MAIRE, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires, 2010; I.L. GATTI, *Clemente XIV Ganganelli (1705-1774). Profilo di un francescano e di un papa*, I. Lorenzo Ganganelli. *L’uomo, il francescano, il teologo, il cardinale*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2012; CH. WEBER, ed., *L’horreur des Jésuites. Denkschriften, Dekrete, diplomatische Depeschen sowie journalistische Lettres de Rome aus der Zeit von Clemens XIII., Clemens XIV. und Pius VI. (1767- 1780)*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac, 2013.

¹⁴ He aquí el texto del decreto *Quantum Religio Societatis Iesu* del 4 de septiembre 1606, edito in *Institutum Societatis Iesu*, I, Praga, Typis Universitatis Carolo Ferdin. In Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, 1757, pp. 110-115, in particolare p. 112: «Quare praesenti decreto graviter et severe nostris omnibus interdicat, ne in huiusmodi publicis negotiis, etiam invitati aut allecti, ulla ratione se immisceant...». El decreto de Paulo V retoma el decreto n. 47 de la Congregación general V de la Compañía de Jesús (1593-1594). (Texto de este decreto in *Institutum Societatis Iesu*, p. 555). El todo ha sido retomado ampliamente en el breve de supresión de la compañía de Jesús *Dominus ac Redemptor* del 1773; cfr. el relativo texto in *Bullarii Romani Continuatio...*, V, *Clementis XIV. continens pontificatum*, Prati, In Typographia Aldina, 1845, p. 619-629. Ulteriores particulares sobre la obra del papa Paulo V en relación a la Compañía de Jesús, sin alguna mención a las cuestiones políticas recordadas antes, in CH.E. O’NEILL, CH.J. VISCARDI, *Papas. 14. Paulo V*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, a cura di Ch.E. O’Neill e J.M. Domínguez, III, Roma-Madrid, Institutum Historicum S. I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 2981-2983.

supresiones aparecen dadas por la separación entre Estado e Iglesia. En germen, esta laicización del Estado estaba ya presente en las supresiones realizadas en Portugal y en todo el imperio austriaco, pero con la Revolución francés se llega a la a-confesionalidad del Estado, es decir a aquella línea que será perseguida en todo el Ocho y Novecientos.

Son por tanto dos orientaciones fundamentales que han marcado las supresiones del Seis-Setecientos y primer Ochocientos: el primer, preocupado de una reforma de la vida religiosa en sus varias expresiones; el segundo, en cambio, orientado a imponer la supremacía del Estado sobre la Iglesia, que termina con el desinteresarse de las cuestiones internas de la Iglesia misma. Estas dos orientaciones son no solamente diferentes, sino también contrapuestas entre sí, y el interés no es tanto examinar la a confesionalidad del Estado, por el cual las cuestiones internas a la Iglesia son indiferentes, cuanto las reformas iniciadas por las supresiones seis-setecientos y del primer Ochocientos ven de qué manera influyen en la vida religiosa.

IV. Entre reformas, expropiaciones, reorganizaciones sociales y reorganización de la vida religiosa

No parece ser el caso aquí de sintetizar las varias ideologías- jurisdiccionalismo, jansenismo, iluminismo, josefinismo, laicismo -, la cual historia tendría necesidad de ser precisada según tiempos y lugares ya que no se ha manifestado dondequiera de la misma manera, y porque en relación a la historia de la vida religiosa ya ha sido tratado en otro lugar¹⁵. Y parece no útil reconstruir aquí el ambiente histórico-literario en el cual han sucedido las supresiones¹⁶ y las motivaciones adoptadas para justificarlas, porque ello llevaría a discutir si eran más o menos correctas y por tanto como conclusiones más o menos opinables, o como sea añadir simplemente una opinión a las demás¹⁷. Aquí parece preferible seguir un camino diferente, menos sujeto a controversias, considerando algunos de los elementos de vida religiosa que las supresiones querían modificar en el curso del Seis-Setecientos y primer Ochocientos, y viendo después de hecho se ha realizado en el curso del Ochocientos.

1. Los pequeños conventos

La cuestión del número de religiosos y religiosas que tenían que vivir en un convento había ya interesado al monaquismo en sus varios intentos de reforma, y en el medioevo - basándose en el hecho que la vida religiosa quería ser realmente una vida apostólica -, los reformadores habían

¹⁵ M. DUPUY, *Giansenismo*, in DIP, 4, 1977, coll. 1163-1176; G. CAPUTO, *Giurisdizionalismo*, *ibidem*, coll. 1326-1336; E. KOVÁCS, *Giuseppinismo*, *ibidem*, coll. 1357- 1367; P. SCOPPOLA, J. GRIBOMONT, *Laicismo*, *ibidem*, 5, 1978, coll. 399-421. A quanto ivi indicato aggiungere: A. TRAMPUS, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2000; A. OSTROWITZKI, *Aufklärung, Josephinismus, Säkularisation*, in *Klöster und Ordensgemeinschaften*, a cura di E. Gatz, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder, 2006, pp. 111-148; R. MINUTI, *L'Illuminismo*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, II. *Dal medioevo all'età della globalizzazione*, dir. A. Barbero. Sez. V. *L'età moderna (sec. XVI-XVIII)*, a cura di R. Bizzocchi, XI. *Culture, religioni, saperi*, Roma, Salerno Editrice, 2011, pp. 789- 825; U.L. LEHNER, *Enlightened Monks. The German Benedictines, 1740-1803*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁶ B. WÖHRMÜLLER, *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 45 (1927), pp. 12-44; A. SEBALD, *Die katholischen Orden in der Streitschriftenliteratur der deutschen Aufklärung (1770-1803)*, in *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl O.F.M. als Ehrengabe dargeboten*, a cura di I.M. Freudenreich, Kolmar, Alsatia Verlag, 1941, pp. 314-334; J. PONTON, *La religieuse dans la littérature française*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1969; K.J. BENZ, *Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803. Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebung*, «Saeculum», 26 (1975), pp. 364-385; I. BÖHM, *Literarische Wegbereiter der Säkularisation*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte der Benediktinerordens», 94 (1983), pp. 518-537; U. SCHARFENECKER, *Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwetdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 9 (1990), pp. 235-246; M. DELL'OMO, *In tema di soppressione degli istituti religiosi in Italia nel secolo XX. Testi scelti dalle discussioni parlamentari (1848-73) e qualche riflessione per una tipologia delle motivazioni in favore della soppressione*, «Benedictina», 41 (1994), pp. 377-391; M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Motivaciones y desarrollo de las exclaustaciones del siglo XIX*, «Revista Agustiniiana», 48 (2007), pp. 519-543.

¹⁷ Una presentazione de como cinco historiadores han evaluado las supresiones religiosas en D. BEALES, *Prosperity and Plunder. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, in particolare p. 298 (*The Suppressions*).

iniciado y favorecido las reformas insistiendo en el número de doce miembros (más el superior), vinculándose directamente a la de los Apóstoles¹⁸. Sin ser jurídicamente prescrito por el concilio de Trento – como arriba ya hemos recordado-, el número de doce religiosos en una casa se impone¹⁹, con la motivación que un número más reducido no habría permitido observar todos los deberes de la vida religiosa, enlistados – por la constitución *Instaurandae* de Inocencio X de 1652 – en la recitación del oficio nocturna y diurno, en la práctica de la oración mental, en la realización de los regulares ejercicios espirituales y estudio en común, en la observancia de la clausura y, en síntesis, en todas aquellas obligaciones hechas necesarias para la observancia de los votos²⁰.

Un número mínimo de doce religiosos por cada casa suponía, sin embargo – y era la misma bula *Instaurandae* a reconocerlo -, entradas suficientes para mantenerlos, que podían llegar de los réditos fijos y limosnas, en otras palabras: de réditos provenientes de los bienes inmuebles (terrenos, rentas de casas, minas, molinos, derechos de pastoreo etc.) y de la limosna.

Como se puede observar, la bula *Instaurandae* se colocó desde el punto de vista de la vida religiosa, que quería asegurar en de todas formas y no desde el punto de vista de la utilidad pastoral los pequeños conventos al servicio de pueblos y pequeños habitantes en las campiñas. Más bien, frente a las resistencias de aquellos que lamentaban la interrupción del servicio pastoral, la sagrada congregación de los Obispos y Regulares con una carta circular enviada a todos los obispos de Italia e islas adjuntas con fecha del 30 de mayo de 1653 no había dudado en confirmar las prescripciones de la bula, precisando que las supresiones debería entrar en vigor aunque si el convento estaba vinculado a una parroquia, y que el servicio pastoral debería ser desarrollado por sacerdotes seculares, no por religiosos²¹.

El pequeño convento, pues, aunque si económicamente autónomo, no era considerado en grado de satisfacer las exigencias de la vida religiosa. En cumplimiento a este principio, solo los conventos compuestos por 12 religiosos tenían derecho a la exención, mientras que los demás – mantenidos en vida hasta que compuestos al menos de 6 religiosos (4 sacerdotes y dos laicos) – eran puestos al Ordinario diocesano en base al decreto *Ut in parvis* del 1654²². Esto valía para todas las Órdenes religiosas, comprendidos los Jesuitas, los cuales, sin embargo, para no perder el derecho de exención del cual gozaban, preferían cerrar sus casas que no tenían el número de religiosos pedido por el Papa Inocencio X.

Existían pues, varios motivos por los cuales los religiosos no estaban contentos de la bula *Instaurandae* del Papa Inocencio X, y menos el hecho que el pontífice – valiéndose de la suprema autoridad de administrador y dispensador de los bienes eclesiásticos y del hecho que los regulares no tenían derecho de conservar los bienes de sus propios conventos suprimidos²³ - no había concedido, contrariamente a lo que sancionaba algunos pontífices predecesores suyos, como

¹⁸ H. HELLERSTRÖM, *Zur Zwölfzahl der Mönche bei Reformeingriffen*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 88 (1977), pp. 590-596.

¹⁹ Muchos particulares al respecto in L.M. SIMEONE, *De condicione iuridica parvarum domorum religiosorum*, Padova, Il Messaggero di S. Antonio – Basilica del Santo, 1942, en particular p. 125.

²⁰ Texto de la bula en SIMEONE, *De condicione iuridica*, pp. 243-246; in E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, pp. 172-178. La bula no ha sido acogida en *Enchiridion della vita consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna-Milano, EDB-Ancora, 2001.

²¹ Texto de la carta de la sagrada congregación de Obispos y Regulares con fecha 30 de mayo de 1653 in SIMEONE, *De condicione iuridica*, pp. 247-248: «...los hacemos celebrar también para el futuro, al menos los domingos y fiestas de precepto para sacerdotes seculares mientras no duerman fuera de los monasterios. Igualmente en los grandes y miembros, que en cualquier modo han asunto el cuidado de las alamas, y son parroquianos, no quiere la Santidad de Nuestro Señor se ejercite de modo alguno por los regulares, pero que V.S. designe a tal efecto a sacerdotes seculares idóneos ...».

²² «...Sanctitas Sua... omnes et singulos eiusmodi conventus... non suppressos, cuiuscumque sint Ordinis..., etiam Soc. Jesu..., eidem visitationi, correctioni, et omnimodae jurisdictioni Ordinarii loci... praesentis pariter decreti vigore subiectos esse statuit, decrevit et declaravit». (Testo del decreto *Ut in parvis* in SIMEONE, *De condicione iuridica*, pp. 248-250, in particolare p. 249. Il decreto non è stato accolto nell'*Enchiridion della vita consacrata*).

²³ *De l'aliénation des biens des congrégations religieuses*, in *Analecta juris pontificii*, 1, 1855, coll. 1136-1152; L. THOMASSIN de l'Oratoire, *De la suppression des petits couvents par la bulle d'Innocent X en 1652*, in *Analecta juris pontificii*, 12, 1873, coll. 423-427, in particolare col. 425: «Les réguliers n'ayant pas droit d'unir deux couvents, le pape leur permet s'ils avaient deux couvents dans la même ville, d'unir le moindre avec ses revenus au plus grand...».

Clemente VIII y Urbano VIII²⁴, que una Orden religiosa podía suprimir los propios pequeños conventos confiscando los bienes. Este traslado era considerado una alienación de los bienes eclesiásticos, formalmente y pesantemente prohibida con censuras y penas eclesiásticas, y el pontífice había preferido destinar los bienes de los conventos suprimidos a beneficio de las diócesis y de otras obras piadosas.

Aquí no es el caso de entrar en muchas consecuencias provocadas por la bula *Instaurandae* – abandonos de la vida religiosa, un cierto desempeño en el ministerio pastoral por parte de los religiosos, etc.- se no para subrayar que el convento podía responder mejor a las necesidades de pequeñas comunidades locales, capaz de sostenerlo. Y es por este motivo que Ordinarios diocesanos y superiores generales, teniendo en cuenta también de la oposición de los Estados (en particular de la república de Venecia) – más sensibles a las exigencias pastorales que no a las de la observancia – hicieron presente las protestas, obteniendo un pequeño número de pequeños conventos declarados suprimidos, fueran después restablecidos en aquellos Estados de los cuales la S. Sede pretendía – como “señora” aun en cuestiones temporales, según el derecho del tiempo – la plena observancia de sus disposiciones.

2. Las “monjaciones” forzadas

Los ejemplos de monjación forzada, sea en ámbito masculino que femenino, son muchos ya desde los primeros siglos de historia de la vida religiosa, y llegan a ser muy numerosas en el periodo aquí examinado, especialmente en el ámbito femenino²⁵.

La motivación de este fenómeno parece ser por razones económicas, que tenían su fuerza en el instituto jurídico del mayorazgo. En práctica considerando más útil conservar el patrimonio familiar intacto y no dispersarlo en mucha herencia, se transmitía al hijo masculino mayor, con la consecuencia de votar los demás hijos masculinos o a las armas o a la carrera eclesiástica (como sacerdote o como frailes) y las hijas, al monasterio, fuerte en soporte – generalmente compartido en aquel tiempo – que los hijos aceptaban la voluntad de los padres como expresión de la voluntad de Dios, y por tanto por motivaciones no buenas, como podrían ser la obligación del monasterio o la opción de un marido en base a motivaciones puramente económicas, podían nacer también una buena vocación o un buen matrimonio.

Estas motivaciones eran expresadamente claras en el primer siglo, en torno a 1550, en el *Discurso sobre el gobierno de las monjas* del notario boloñés Giovanni Boccadiferro: los monasterios son una necesidad, dado el elevado número de mujeres; las dotes matrimoniales son demasiado elevadas, por lo cual no es posible casar las hijas de manera correcta; por último, es

²⁴ Otros ejemplos (Carmelitas, Franciscanos, Dominicos, Mínimos) recordados por BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 50, añadir el de los Siervos de María, que el 3 de septiembre de 1633 obtuvieron del papa Urbano VIII poder suprimir algunos pequeños conventos “in quibus fratrum numerus observantie regulari sufficiens nequaquam manuteneri potest”, destinando los bienes a otros conventos más grandes de la misma Orden. (AGOSM, *Bollario OSM*, Urbano VIII).

²⁵ A la bibliografía indicada por G. ROCCA, *Sanctimoniales. VII. Le monacazioni forzate*, in DIP, 10, 2003, coll. 777-784, añadir: F. MEDIOLI, *Fortune e sfortune di una monaca per forza: Enrichetta Caracciolo di Forino*, in *In amicizia. Essays in honour of Giulio Lepschy*, a cura di Z.G. Bara ski & Lino Pertile, «The italianist», Special supplement, 17 (1997), pp. 413-435; C. FAYOLLE, *L'entrée en religion. Déterminations sociales et décision personnelle*, in *Vocations d'Ancien Régime. Les gens d'Église en Auvergne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Numero especial, a cura di B. Dompnier, di «Revue d'Auvergne», 111 (1997), pp. 114-134 (según la cual las vocaciones forzadas constituyen probablemente una excepción); G. PIANGATELLI, *La forzata scelta della vita ecclesiastica o religiosa nei secoli XVI-XVIII e l'atteggiamento della Chiesa locale*, in *La nobiltà nella Marca nei secoli XVI-XVIII. Patrimonio, carriere e cultura*, Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 1998, pp. 105-132; A. SANZ DE BREMOND Y MAYÁNS, *La libertad de profesión en los claustros femeninos durante la edad moderna: el proceso de nulidad de profesión de sor Isabel Mancho*, «Hispania Sacra», 52 (2000), pp. 403-413; A. JACOBSON SCHUTTE, *La Congregazione del Concilio e lo scioglimento dei voti religiosi. Rapporti tra fratelli e sorelle*, «Rivista storica italiana», 118 (2006), pp. 51-79; EADEM, *Legal Remedies for Forced Monachization in Early Modern Italy*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Contexts and Contestations*, a cura di R.K. Delph, M.M. Fontaine, J. Jeffries Martin, Kirksville, Truman State University Press, 2006, pp. 231-246; U. DOVERE, *Enrichetta Caracciolo di Forino al ritiro Mondragone di Napoli*, «Archivio per la storia delle donne», 6 (2009), pp. 213-240; IDEM, *La nascita di un best-seller ottocentesco. I Misteri del chiostro napoletano di Enrichetta Caracciolo di Fiorino*, «Critica letteraria», 37 (2009), pp. 767-792; P. VISMA-RA, *Monacazioni forzate*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, II, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1061-1062; A. JACOBSON SCHUTTE, *Between Venice and Rome: the Dilemma of Involuntary Nuns*, «The Sixteenth Century Journal», 41 (2010), pp. 415-439.

necesario evitar el inconveniente de casar la hija, por falta de dote, a un hombre de condición social inferior²⁶. Esto explica por una parte la joven edad en la cual las jóvenes entraban en el monasterio - en el primer monasterio de las Visitandinas de Annecy cerca de la mitad de las novicias entradas del 1610 a 1789 (es decir 154 de 300) tenían entre los 15 y 19 años, mientras que en el segundo monasterio de Nnecy del 1634 a 1793 la mitad de todas las novicias entraron entre los 15 y 18 años²⁷ - y por otra parte el hecho que se aceptaban que las monjas, provenientes en gran parte de la nobleza o de familias pudientes²⁸, aligeraran el rigor de la clausura con teatros, fiestas, música²⁹. La “monjación” forzada tenía pues el origen más social que religiosa - la hijas de familias nobles y pudientes entraban en el convento como coristas, es decir en un ambiente adecuado a su rango social -, y sea la Iglesia que los Estados habían buscado frenar el impulso proveniente de las familias y proteger en cuanto posible la libertad de las jóvenes.

De hecho, principalmente en el curso del Seiscientos, varios Estados intervinieron para elevar la edad de la profesión - la emperatriz María Teresa en 1770 pidió, por ejemplo los 24 años cumplidos, mientras que la Iglesia adhiriendo al Concilio de Trento, se detuvo a los 16 años³⁰ -, y en varias publicaciones se recordaba la responsabilidad de los padres, que no podían decidir del futuro de los hijos, ni de orientarlos al matrimonio ni a la vida eclesiástica ni a la vida religiosa³¹.

La iglesia por su parte decretó, en el concilio de Trento, la obligación de exploración de la voluntad³², imponiendo al obispo local (o a su vicario u otro delegado) examinar si la joven se empeñase líberamente en la vida monástica - sin entrar aquí en la discusión, si, en la práctica, no hubiera condicionamientos psicológicos no obstante la exploración de la voluntad - y se

²⁶ M. FANTI, *Abiti e lavori delle monache di Bologna in una serie di disegni del secolo XVIII*, Bologna, Tamari Editori, 1972, en particular p. 14: «Entre las jóvenes que se hacen monjas, son pocas “las que por su impulso las lleve...”»; el número mayormente está constituido por aquellos “que entran por los halagos paterna”. Pero ¿cuáles son las causas que impulsan a los padres a actuar de esta manera? En primer lugar, afirma nuestro aturo, “la impotencia de dotarlas”; en segundo lugar “el conocimiento de algunas parte en los jóvenes por los cuales no sería bien para ellos al hombre”; y en tercer lugar “para no caer en algún problema de tipo vicios, deudas u otros finitos errores”. El último motivo es la avaricia porque no faltan tantos padres “orgullosos de tener tanto y desear más contra todo y menos que se hagan monjas y casar a la hija con un buen joven virtuoso, con honesta dote”. Ulteriores indicaciones sobre la identificación de Giovanni Boccadiferro respecto a aquella propuesta de Fanti in G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia, Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 357-429, retomado in *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 43-143, in particolare p. 46.

²⁷ R. DEVOS, *L'origine sociale des Visitandines d'Annecy aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Annecy, Académie Salésienne, 1973, pp. 76, 85, 264-266.

²⁸ Para el primer monasterio de la Visitación de Annecy se ha calculado - para el periodo 1610-1792- que las novicias provenientes de familias nobles eran el 55,3 del total, mientras las demás eran origen burgués. En el segundo monasterio de Annecy, en cambio, dominaban las novicias de origen burgués (64%) y el resto 35,2% era origen noble (DEVOS, *Les Visitandines d'Annecy*, pp.110-111). En Venecia, en cambio se ha calculado que entre 1550 y 1650, cerca de la mitad de las jóvenes de nobles familias entraban en el convento, con la consecuencia que las 2/3 partes de las monjas presentes en los monasterios de Venecia en aquel periodo eran de origen patricia. Ulteriores particulares en J.G. SPERLING, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1999. Estos datos se presentan un poco en todos los monasterios del Seis-Setecientos, en los cuales el peso de la nobleza es muy fuerte, considerando también el hecho que las jóvenes del pueblo entraban en un convento no como coristas, sino como conversas. Ulteriores particulares en D. DINET, *Les entrées en religion à la Visitation (XVIIe et XVIIIe siècles)*, in *Visitation et Visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles*, a cura di B. Dompnier e D. Julia, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2001, pp. 177-193, que ilustra también los muchos casos de parentela presentes no solo entre las Visitandinas, sino también en los monasterio de monjas Anunciadas, Dominicas y Carmelitas Descalzas.

²⁹ C.A. MONSON, *Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley - Los Angeles - Londra, University of California Press, 1995; IDEM, *Divas in the convent. Nuns, Music and Defiance in Seventeenth-Century Italy*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1995; G. POMATA, G. ZARRI, edd., *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

³⁰ «In quacumque religione, tam virorum quam mulierum, professio non fiat ante sextum decimum annum expletum...» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo et alii, Bologna, Istituto per le Scienze religiose, 1973³, sessio XXV, *De regularibus*, c. X V, p. 781).

³¹ P. PICARD, *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1975, p. 76, citando el iluminista Josef von Sonnenfels (1733-1817) que en su setimanal *Der Mann ohne Verurteil* scrive va: «Ich kann also den Beruf meines Kindes nicht bestimmen... Ich soll also nicht sprechen: du, wirst den Soldatenstand - du, das Brevier, den Schleier ergreifen».

³² Así el concilio de Trento en la sesión XXV, *De regularibus*, c. XVII: «Libertati professionis virginum deo dicandarum prospiciens, sancta synodus statuit atque decernit ut... exploravit episcopus... virginis voluntatem diligenter, an coacta, an seducta sit, an sciat, quid agat...»; e c. XVIII: «Anathemati sancta synodus subiicit omnes et singulas personas... si quomodocumque coegerint aliquam virginem vel viduam... ad ingrediendum mnonasterium» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, pp. 781-782).

reconociera los compromisos que asumía, amenazada con la excomunión a quien no hubiera respetado la libre opción de cualquier manera³³. Y para evitar los inconvenientes que derivaban con la presencia de varias hermanas en un mismo monasterio, la creación de normas en el momento de la elección de la abadesa, se estableció que en una tercera hermana entrara en clausura con la condición de dar el doble de dote y sabiendo que sería privada de la voz pasiva y activa³⁴.

Estando las cosas de esta manera se comprende el elevado número de monasterios femeninos en las ciudades fuesen una respuesta a la necesidad de dar un arreglo digno a muchas hijas de familias nobles y pudientes, por el cual el monasterio, junto a una función religiosa, desarrollaba también una función social, y se comprende también el elevado número de monjas presentes en los monasterios. El monasterio se convertiría en una institución de previdencia y colocación a favor de la nobleza.

Había sin duda, otra solución para disminuir el número de monasterios de clausura, y era el de comprometer las jóvenes en aquel estado que era llamado semi religioso, y que abrazaba –ya desde el Medioevo- beguinas, beatas, piadosas, hospitalarias, terciarias, canónicas seculares, permitiéndoles obrar a favor de la educación de las niñas llamadas conservatorios, o como oblatas, o como maestras piadosas o como religiosas de los campos.

Se trataba en de hecho, de un “tercer estado” entre el monasterio y el matrimonio – teniendo de mira sobre todo las hijas de familias nobles -, la cual utilidad fue teorizada, por el periodo que nos interesa, en 1743 en el Gran ducado de Toscana proponiendo la creación de «un estado tercero a las damas que no querían casarse ni hacerse monjas»³⁵. Ello suponía la convección que las semi religiosas preexistentes fueran demasiado monjanizada- no obstante no hicieran votos solemnes, vistieran hábitos más cercanos a las seculares, fueran todavía libres de dejare le convento y casarse, y se prestaran para la educación de las jóvenes – y como consecuencia, como dice Pietro Rucellai en la carta enviada en 1743 al arzobispo de Pisa, fuera necesario tentar un camino nuevo.

Ello explica una cierta predilección para los llamados capítulos de canonicas seculares, la cual fundación se buscó favorecer, aunque raramente, también después de la Revolución francés, para dar un arreglo a las hijas de familias nobles que no querían entrar en el convento y no querían casarse³⁶.

3. Inmunidad y riqueza de los religiosos

a) *La doctrina*. Los motivos por el cual los fieles favorecían económicamente a los religiosos, eran muchos, (oraciones por los difuntos, por las ánimas del purgatorio, por los pobres, los hospitales, las obras pías etc.), así como también las modalidades con la cual donaban sus bienes (mandas testamentarias, ofertas, sepultura en la iglesia, legados de misas, etc.), como teniendo en cuenta las ventajas espirituales que podían recibir, sea en el caso de hospitales y escuelas, por las ventajas que se daba al pueblo, que en los conventos podían encontrar una ayuda aún material para las propias necesidades. El punto crítico era la inalienabilidad de estos bienes, que tendían necesariamente a acrecentarse, no pudiendo ser vendidos si no con el beneplácito del Pontífice y no disminuían ni siquiera con la muerte de los religiosos.

³³ G. VAN DEN BROECK, *Esplorazione della volontà*, in DIP, 3, 1976, coll. 1315-1317.

³⁴ *Analecta juris pontificii*, 23, 1884, coll. 560-561, que reporta un decreto del 1684; coll. 712-713 para un decreto del 1700; coll. 979-980 para un decreto del 1727. A carattere generale: *Tractatio de monialibus...* auctore Francisco Pellizzario... editio novissima, aucta, & correctata, Romae, Sumptibus Remondinianis, 1761, p. 11, caput II, sectio I, q. 15.

³⁵ M. VERGA, *Per «uno stato terzo delle Dame»*. Alcune considerazioni sul dibattito politico e culturale e le riforme ecclesiastiche nella Toscana del Settecento, in *Storia religiosa dell’Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 1997, pp. 253-297.

³⁶ I. GAMPL, *Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens*, Vienna-Monaco, Verlag Herold, 1960 (examina las fundaciones sobre todo del sec. XVIII); A. DORDONI, A. FERRARI, M. MORANDI, S. TASSINI, *Il collegio delle canonichesse di S. Carlo (1786-1798). Società, vita religiosa ed arte nella Cremona del Settecento*, Cremona, Turris Cremona, 1986; G. ORLANDI, *Le canonichesse del nobile capitolo secolare di Reggio Emilia. Nostalgia di Medio Evo nell’età dei lumi*, in *Monastica et umanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco, OSB*, a cura di F.G. B. Trolese (*Italia benedettina* 23), Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, pp. 777-805.

La doctrina teológica-jurídica del seiscientos se encuentra resumida por el franciscano observante Lucio Ferraris († 1763). El distinguió los bienes eclesiásticos en tres grandes categorías: en la primera él introdujo las cosas materiales como iglesias, oratorios, ropa sagrada; en la segunda categoría introdujo todos aquellos bienes que fundadores y fieles podían consagrar al servicio de la Iglesia y de sus obras piadosas, comprendiendo el sostén a los ministros del culto y de los pobres; en la tercera por último son todos aquellos bienes del cual los clérigos y cualquier título – herencia, donación, trabajo, adquisición – podían entrar en posesión. Al final de su enumeración Ferraris consideraba poder demostrar que los bienes de todas las tres categorías eran inmunes y exentas de cualquier tasa laical, en fuerza del derecho civil, sea de derecho canónico, como del derecho divino³⁷.

Estas consideraciones eran generalmente compartidas con los canonistas del tiempo, también del jesuita Reinhard Baumgartner, profesor de la universidad de Dillingen, el cual en su obra *Conclusiones ex quin-que libris decretalium deductae* (editada en 2 volúmenes en Roma en 1759), teniendo siempre como base el derecho eclesiástico, natural, divino y civil, excluyendo categóricamente cualquier posibilidad de expropiación por parte de los laicos³⁸.

Conceptos de este tipo han sido ampliamente explicados en varios cursos de derecho canónica y para el periodo que nos interesa, la defensa de la inmunidad eclesiástica fue confiada a la Sagrada Congregación de la inmunidad eclesiástica, puesta para ello y erigida en 1626, reservando al solo Pontífice la liberación de las censuras y penas eclesiásticas en las cuales podían incurrir los violadores de la inmunidad.

Se tiene que recordar de todas formas que la inmunidad, o exención de tasas, no era total³⁹, porque los religiosos permanecía sujetos a las tasas que deberían pagar a la S. Sede, que por varios motivos, imponían el diezmo – y se sabe que los Estados veían de mala gana esta grande entradas de dinero enviado regularmente a Roma⁴⁰ - y a las tasas establecidas por varios Estados, también dadas simbólicamente bajo el nombre de “donación”.

b) *La fuentes económicas.* Los réditos de los cuales podían gozar las Órdenes religiosas no podían ser limitadas a la propiedad inmobiliario, porque muchas eran las voces – donaciones, legaciones de misas, actividades crediticia con préstamos de dinero, papelería, colectas, posesión de molinos, minas, rentas de casas etc. – que entraban en el presupuesto. Y parecería casi inútil, en este punto – ya que las publicaciones al respecto con muchas – documentare los grandes bienes inmuebles poseídos por las órdenes religiosas en el curso del Seis Setecientos. Sin embargo algunos ejemplos, considerados como resultados de las ventas de los bienes nacionales, ayudan a fijar la problemática:

- En el momento de la supresión de Inocencio de los pequeños conventos en Italia en 1652, las demás 6.000 conventos italianos por un total de unos 70.000 religiosos poseían un patrimonio terreno evaluado al 20% de la tierra productiva disponible en aquel momento, apareciendo los Jesuitas (que no era la Orden más numerosa) los más ricos de todos⁴¹;

³⁷ «Omnia supradicta bona ecclesiastica, tam primi quam secundi et tertii generis, sunt immunia, et exempta ab omnibus oneribus, et exactionibus laicalibus, ne dum de jure civili et canonico ex citatis, et aliis textibus, sed etiam de jure divino...». (Bona, in F. Lucii Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica...* (prima edizione, Bologna 1746), I, Parigi, Migne, 1860, coll. 1321-1378, in particolare col. 1341).

³⁸ «...quia Pontificis est determinare modum et circumstantias, in quibus etiam Ecclesiae et Clerici debeant ex suis bonis aliquid contribuere, aut in casu necessitatis extraordinario etiam Episcopi cum Clero, ita tamen, ut laici tantum possint oblata accipere, non vero ipsi exigere, multo minus exequi, quia hoc Pontifex non concedit». (*Conclusiones...*, I, pag. 506), citado da H.W. STRÄTZ, *Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur*, in A. RAUSCHER, ed., *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, Monaco-Paderborn-Vienna, Verlag Ferdinand Schöningh, 1976, pp. 43-67, in particular p. 56.

³⁹ E. STUMPO, *Un mito da sfatare? Immunità ed esenzioni fiscali della proprietà ecclasiastica negli stati italiani fra '500 e '600*, in *Studi in onore di Gino Barbieri*, III, Pisa, Ipe, 1983, pp. 1419-1466.

⁴⁰ *Tasse*, in DIP, 9, 1997, coll. 830-843.

⁴¹ El trabajo de base de la supresión de Inocencio queda todavía el de Emanuele Boaga, *La soppressione innocenziana*. Para los datos económicos cfr. F. LANDI, *Storia economica del clero in Europa. Secoli XV-XIX*, Roma, Carocci, 2005, in particular p. 129 (los Jesuitas contaban con 2.667 miembros, de frente a los 15.330 de Menores Observantes) y p. 130 (los Jesuitas podían gozar de entradas por 350.051 escudos romanos, mientras los Menores Observantes recibieran 50.043), y, todavía del mismo Landi, *Il tesoro*

- En Polonia, entre en el siglo XVI y XIX, los monasterios tenían numerosas propiedades de carácter agrícola, comprendían pueblos y aldeas; el monasterio benedictino de Tyniec, tal vez el más dotado en este sentido, poseía 5 pueblos y 75 aldeas, mientras que el monasterio cisterciense de Wagrowiec, que en 1512 poseía ya 27 aldeas, al final del Setecientos llegó a poseer unas 11.000 hectáreas⁴²;

- También en México las propiedades de las monjas habían gozado del mismo incremento, es decir de fundaciones inicialmente pobres pasaron – en el curso del Setecientos e inicios del Ochocientos – a extensas propiedades de inmuebles, como en el caso del monasterio de la Concepción que en una sola ciudad de México gozaba, en 1790, los réditos de 59 propiedades, aparecían como el más rico propietario inmobiliaria de la metrópoli⁴³; o como los monasterios femeninos de Puebla que, en la primera mitad del Ochocientos aparecían propietarias de un 30% de los inmuebles de la ciudad⁴⁴;

- La Revolución francés provocó la confiscación y la venta de muchas propiedades eclesiásticas, semejante al 6% del territorio nacional (de los cuales el 3-4% era propiedad de Institutos religiosos). Obviamente esta media nacional encuentra porcentajes diferentes en los departamentos, en algunos de los cuales los religiosos llegaban al 10% de la propiedad del territorio; como sea parece que la propiedad de terrenos de los religiosos en Francia haya llegado, entre el 1560 y 1790, a una cierta estabilidad que era en torno al 3-4% del territorio nacional⁴⁵.

- En Austria en 1800 la sola abadía cisterciense de Ebrach contaba entre sus propiedades 60 aldeas con 1.282 casas, por un total de 7. 211 personas (de las cuales 1. 346 hombres, 1406 mujeres, poco más de 3.000 muchachos y muchachas, y 818 extranjeros como obreros, trabajando en varios quehaceres etc.). La propiedad de terrenos (terrenos agrícolas, pastizales, bosques, viñas etc.) se distribuía en varias aldeas, con un total de más de 6.400 hectáreas (de las cuales 290 eran de terreno agrícola; 11,8 de viñedos; 5,578,5 de bosques). Para la colección de los tributos había oficiales a propósito en las varias aldeas dependientes de la abadía⁴⁶.

- En Piacenza, el total de las propiedades eclesiásticas de terreno era, en 1810, de 7 682 hectáreas, semejante a un 15% de la superficie cultivable de la provincia de Piacenza, mientras el más rico o entre los más ricos de los monasterios aparecía el benedictino de San Sixto, que poseía más o menos 1.000 hectáreas. Además en general, siempre en 1810, el rédito de la propiedad eclesiástica era superior al de toda la actividad manufacturera de la provincia con el particular que el rédito se encontraba distribuido en solo 1.100 religiosos, los contaba entonces la diócesis⁴⁷;

- Para el Reino de Nápoles – por los datos no completos no ha sido posible cuantificar la extensión de los bienes . el total de los bienes de 40 Órdenes religiosas suprimidas llegaba en 1818 a 650.623,91, ducados, y la Orden con el rédito más elevada aparecía ser el de los frailes Menores Conventuales (en general con 233 religiosos) con un total de 162.873,71, ducados, comparando con

dei regolari. L'inchiesta sui conventi d'Italia del 1650, Bologna, CLUEB, 2013.

⁴² Z. GÓRCZAK, *Economic activity in polish monasteries from the end of the 15th to the beginning of the 20th century*, in *Accumulation and dissolution*, pp. 473-490.

⁴³ J. MURIEL, *Conventos de monjas en la Nueva España* (primera edición, 1946), México, Editorial Jus, 1995, p. 62: «...en 1790 el convento de la Concepción tenía cincuenta y nueve propiedades dentro de la ciudad de México. Esto lo colocaba... como el más rico propietario de la metrópoli en cuanto a la extensión de terreno y número de predios...».

⁴⁴ A. FRASCHINA, *Reformas en los conventos de monjas de hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades*, «Hispania sacra», 60 (2008), pp. 445-466, en particular p. 460: «...los conventos de monjas, propietarios de un muy alto porcentaje de inmuebles urbanos – un 30% en el caso de la ciudad de Puebla...»

⁴⁵ D. DINET, *Les grands domaines des réguliers en France (1560-1790): une stabilité apparente?*, in *Accumulation and Dissolution*, pp. 235-252, republicado, con variantes, in «Revue Mabillon», 71 (1999), pp. 257-269; B. BODINIER, É. TEYSSIER, avec la participation de François Antoine, «L'événement le plus important de la Révolution»: la vente des biens nationaux (1789-1867) en France et dans les territoires annexes, Parigi, Société des études robespierristes et Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2000.

⁴⁶ D.M. FEINEIS, *Die Finanzstruktur der Abtei Ebrach im 18. Jahrhundert*, in *Reichtum des Glaubens. Festgabe für Bischof Friedhelm Hofmann zum 70. Geburtstag*, a cura di Karl Hillenbrand e Wolfgang Weiß (*Würzburger Diözesan geschichtsblätter* 74), Würzburg, Bistum Würzburg, 2012, pp. 617-645.

⁴⁷ Muchos particulares al respecto in A. GHEBBIONI, *La vendita dei beni nazionali a Piacenza nel periodo napoleonico*, «Piacenza economica», 18 (1992), pp. 9-37, in particular p. 30-31, e 19 (1993) pp. 13-48.

el salario de un maestro elemental que no superaba entonces los 120 ducados al año⁴⁸;

- En el Piamonte napoleónico las propiedades confiscadas de las Órdenes religiosas eran así distribuidas: las 23 abadías perdieron en general 4 324 hectáreas, las 217 casas de las Órdenes religiosas masculinas perdieron 21 873, las 90 de aquellas femeninas 14.186 a los cuales se tiene que añadir las 4.775 hectáreas confiscadas a la Orden de Malta y las 4.808 hectáreas a la Orden de los santos Mauricio y Lázaro, es decir en general (añadiendo fondos de otra proveniencia) cerca del 2,7% de la superficie regional⁴⁹;

- Por último se pueden recordar los 40.000 hectáreas de propiedades de los Jesuitas en Sicilia, y las numerosas operaciones de crédito con las cuales religiosos y religiosas prestaban dinero a privados o invertían en deuda pública estatal, como por ejemplo en Venecia, donde los capitales provenientes de entes eclesiásticos constituían el 52,3% del total de la deuda pública veneciana⁵⁰.

Parece inútil seguir los ejemplos, que no cambian el marco general, si no para subrayar que los bienes eran realmente muchos y crecían no por un aumento de producción o de trabajo, sino por legaciones, mandas; que había diferencia económica entre las Órdenes religiosas (los más ricos siendo, en general, las más antiguas) y también entre las casas de una misma Orden, que no podían transmitir los bienes de un convento a otro si no después de haber obtenido el beneplácito pontificio⁵¹, y todavía en la primera mitad del Ochocientos, como dejan ver las absoluciones concedidas por la Sagrada congregación de los Obispos y Regulares para aquellos frailes Franciscanos que en 1839 habían cedido un curso de agua sin indulto apostólico o aquellos frailes Mercedarios de la república de Ecuador que en 1844 habían vendido los bienes sin el permiso apostólico⁵².

Se podría discutir – aparte el hecho que la evaluación de la riqueza de las Órdenes religiosas en el Setecientos ha sido sobrevalorada por sus opositores para convencer a las autoridades civiles y pueblo sobre las ventajas de su supresión⁵³ - si el valor de las propiedades inmobiliarias de Órdenes religiosas no haya crecido por circunstancias independientes de los religiosos y religiosas, en particular cuando la propiedad religiosa era considerada como habitaciones, con el aumento de la población, que un tiempo no existían. Ello podría ser verdad; como sea queda el hecho que las propiedades inmobiliarias de los religiosos habían asumido dimensiones impresionantes y se necesitaba una reglamentación.

c) *Las doctrinas de jurisdiccionales*. Así la cuestión, es comprensible que las autoridades civiles hayan buscado frenar las donaciones a favor de iglesias y monasterios, que se habían transformado en riquezas inmuebles e improductivas, dejando el peso de la conducción del Estado en los laicos – aspecto, este, subrayado desde tiempo en la República de Venecia⁵⁴ - apoyándose en

⁴⁸ P. VILLANI, *La vendita dei beni dello Stato nel Regno di Napoli (1806-1815)*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1964, tab. I,1 para el número de frailes Menores Conventuales; tabla VI,1 para el estado de los bienes de las órdenes suprimidos, y p. 94 para el estipendio de los maestros elementares.

⁴⁹ P. NOTAIO, *La vendita dei beni nazionali in Piemonte nel periodo napoleonico(1800-1814)*, Milano, Banca Commerciale Italiana, 1980, p. 239.

⁵⁰ Muchos ejemplos en E. STUMPO, *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, pp. 263-289. Per un esempio dell'attività economica femminile cfr. L. AIELLO, *Monache e denaro a Milano nel XVII secolo*, in *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 335-377.

⁵¹ «...Regulares sine beneplacito apostolico et solemnitatibus, nequeunt transferre bona de uno monasterio divito in aliud monasterium, etiam si sit ejusdem provinciae et religionis; quia talis translatio est alienatio per quam transfertur dominium directum aut utile, quod est prohibitum...». (*Alienatio*, in F. Lucii Ferraris *Prompta bibliotheca canonica, juridica...*, I, col. 382).

⁵² *Éducation cléricalle. X. Caractère universel des lois canoniques relatives aux alié-nations*, in *Analecta juris pontificii* 3, 1858, coll. 281-331, in particular coll. 309-313.

⁵³ Para Italia meridional cfr., ad es., M. SPEDICATO, *Capacità contributiva ed articolazione patrimoniale dei regolari in terra d'Otranto alla fine dell'Antico Regime*, in *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, a cura di B. Pellegrino e F. Gaudioso, II, Galatina. Congedo Editore, 1987, pp. 361-379, en particular p. 363: «Sebbene le valutazioni degli anticurialisti si sono rivelate dai pochi studi disponibili troppo esagerate...».

⁵⁴ M. PEGRARI, *Le ricchezze della Chiesa, la Chiesa delle ricchezze. Economia e Ordini regolari nella repubblica di Venezia alla fine del Settecento*, «Studi storici Luigi Simeoni», 57 (2007), pp. 211-259, en particular p. 228, reportando el parecer de una comisión

aquellos teólogos y canonistas – galicanos, realistas, juristas o josefinitas, como se quiera llamar – que, contra el derecho canónico “romano” o de la Curia, llegaban a sostener que el Soberano, en cuanto propietario último del Estado, tenía el poder no solo de imponer tasas sobre los bienes eclesiásticos, sino también, si el caso, de confiscarlos. Esta doctrina sostenida en este periodo, que refiere el aspecto teórico por Ludovico Antonio Muratori, por el obispo Giovanni Nicola von Hontheim (Febronio), por el canonista Zeger-Bernard Van Espen⁵⁵ y por Ritt von Riegger⁵⁶. Para el aspecto práctico, en cambio, por el emperador José II, que no se dejó convencer por el pontífice Pío VI, dirigiéndose directamente a Viena en 1782 para buscar de inducirlo a reconocer el poder imperial como consecuencia del pontificio⁵⁷. De hecho, el emperador siguió prefiriendo el derecho canónico “josefino” al “romano” apoyado por los Jesuitas, confirmando que habría devuelto los bienes – como de hecho hizo – en beneficio de la creación de nuevas parroquias y seminarios⁵⁸.

Este cuadro no sería completo si no precisara que las grandes riquezas eran propias de los Institutos religiosos que en derecho canónico aparecía como “Órdenes”, por tanto con votos solemnes – pero también entre ellos no todos podían gozar comodidad de los Benedictinos y cistercienses, porque las Órdenes mendicantes se encontraban a veces estrechos⁵⁹ –, porque no pocos institutos de vida religiosas, pequeños y grandes, que ya desarrollaban su apostolado en las llamadas “pequeñas escuelas” de campiña o en pequeños hospitales del tiempo – como las Hijas de la Caridad de s. Vicente de Paoli, las religiosas de San José del p. Médaille, las varias casas de Maestras Piadosas – vivían pobremente con los salarios que podían sacar de las administración local o del párroco⁶⁰.

4. La colecta.

Fundamentalmente la colecta puede ser considerada bajo el aspecto de la participación a un proyecto apostólico, con ventajas para quien da y para quien recibe: para quien da, hay la posibilidad de vencer el propio egoísmo o avaricia y gozar de los favores espirituales vinculados con la colecta y el bien que con ella se puede obrar (apoyo del clero que obra en servicio de la Iglesia, obra piadosa, huérfanos, enfermos, encarcelados etc.); por parte de quien pide, la colecta es un ejercicio de humildad, de apostolado con los fieles que encuentra, con la posibilidad de encontrar

governativa de 1767: «La conservazione delle sostanze nel Corpo Laico fu sempre riguardata in tutti gli Imperj come il fondamento principale d'ogni governo... Contribuisce il Laico alla sussistenza e felicità della Repubblica nella propaga zione e nell'alimento della prole, negli uffizi e ministeri pubblici, nella milizia..., ne' tributi, ne' dazj, nel commercio... All'incontro l'ecclesiastico, eccettuata una piccola porzione di tributi e di dazj, è fatto esente... Guidati dall'evidenza di questi principj e consigli di molte cattoliche nazioni..., promulgarono molte leggi con l'oggetto salutare di perseverare i patrimoni delle famiglie secolari..., ed impedire il soverchio incremento de' corpi ecclesiastici...».

⁵⁵ M. NUTTINCK, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen, Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Louvain, Université, 1969.

⁵⁶ H. KALB, *Riegger, Ritter v.*, in *Neue Deutsche Biographie*, 21, 2003, pp. 581-582.

⁵⁷ E. KOVÁCS, *Pius VI. bei Joseph II. zu Gast. Neue Aspekte zur Reise des Papstes nach Wien im Jahr 1782*, «Archivum Historiae Pontificiae», 17 (1979), pp. 241-287; EADEM, *Der Papst in Teutschland. Die Reise Pius V. im Jahre 1782*, Vienna, Verlag für Geschichte und Politik, 1983.

⁵⁸ E. KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Ratgeber und höfischer Beichtväter auf das fürstliche Selbstverständnis, auf Machtbegriffe und politische Entscheidungen österreichischer Habsburger während des 17. und 18. Jahrhunderts*, «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), pp. 79-102, in particolare p. 101: «...Pius VI. zu seiner Reise nach Wien. Er wollte Joseph II. auf die Position der päpstlich delegierten landesfürstlichen Kirchenhoheit, wie sie die Jesuiten vertraten, zurückbringen...».

⁵⁹ Para Francia las referencias útiles son D. DINET, *Religion et société: les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe – fin XVIIIe siècles)*, I, Paris, Publication de la Sorbonne, 1999, pp. 285-322 (Chapitre II. *L'inégalité des ressources*).

⁶⁰ M.C. GUILLERAND-CHAMPENIER, *Les femmes consacrées de l'Anjou et la pauvreté aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in *De la charité à l'action sociale*, a cura di B. Plongerón e P. Guillaume, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1995, pp. 83-92, que pone luz la economía de la grande abadía de Le Reonceray qu seguía la regla benedictina y acogía solo juvenes nobles, y la de las nuevas «seculares (es decir sin votos solemnes, como se decía entonces). La abadía disponía de cinco casas señoriales en el campo, doce granjas, cuatro molinos de agua, dos molinos de viento, seis casa en los puentes de Angers, y 42 pequeñas granjas. Las comunidades seculares, al contrario, no recibían alguna dotación para la escuela u hospital, solo para el alojamiento.

un apoyo en sus obras en ventaja de la Iglesia y de la sociedad⁶¹.

Este ideal apostólico sin embargo, sufre desviaciones varias, también sociales, según los tiempos y los lugares – y por este motivo el Concilio de Trento, para disminuir la mendicidad de los Institutos religiosos, concedió a todas la Órdenes la posibilidad de poseer en común, con excepción de los Frailes menores y Capuchinos⁶²-, pudiendo constituir, para quien recibe, un cómodo medio de vivir sin empeñarse en un trabajo, explotando a los fieles; y para quien recibe los frutos de esta colecta – en este caso el pueblo – una manera para confirmarse en el propia flojera.

Estos dos aspectos son claramente visibles en el periodo aquí considerado y son un motivo para justificar las supresiones. Voltaire había calculado que unas 34 de las 98 Órdenes monásticas de su tiempo vivían de limosnas y la pedían no como los pobres para emborracharse, sino en uniforme – como era el hábito religioso – en nombre de Dios, sin dar alguna contribución a la sociedad, como deber de cada hombre⁶³. La segunda consideración se encuentra claramente manifiesta hacia el 1810 por el ministro de las finanzas del Reino de Nápoles, Pierre-Louis Roedere, convencido que el atraso Meridional Italiano se buscase – además que en la improductividad de las riquezas del clero, Órdenes religiosas en particular, que detenía un cuarto del rédito del Reino-, en el hecho que los réditos eclesiásticos eran consumados en limosnas que aumentaban la natural flojera del pueblo⁶⁴.

5. Utilidad o inutilidad de religiosos y religiosas.

La idea que los institutos religiosos deberían ser útiles y, si no lo eran, podían ser reformados o suprimidos, no es típica de las supresiones del Setecientos y ni del Iluminismo, porque ya se encuentra en el Concilio de Lyon del 1274, que invocó el criterio de utilidad para dejar en vida Franciscanos y Dominicos, y no estando convencido de la utilidad de los Carmelitas y Agustino, suspendido el juicio para ellos, mientras prohibió las numerosas Órdenes surgidas después del Concilio Lateranense IV del 1215 que no habían obtenido alguna aprobación pontificia y basan su subsistencia en la limosna⁶⁵.

La cuestión de la utilidad de los religiosos y religiosas vuelve varias veces: ya en 1626 en la supresión de los Conventuales Reformados porque «ex praedictis fratribus ii in Ecclesia Dei spirituales fructus non prodierint...»⁶⁶; para la Orden de los Santos Bernabé y Ambrosio, suprimidos por el papa Urbano VIII en 1643 porque era considerado decaído e inútil⁶⁷; para los Clérigos regulares de

⁶¹ Para una visión al respecto: A. CARPANETO, E. PIACENTINI, *Questua*, in DIP, 7, 1983, coll. 1154-1160. Inoltre: L. VIALLET, *Pratique de la quête chez les religieux mendiants (Moyen Âge - Époque moderne)*, «Revue Mabillon» 23 (2012), pp. 263-271; F. HENRYOT, *La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles: théorie et pratiques d'une économie de l'Évangile*, in *Religioni e istituzioni religiose nell'economia europea, 1000-1800. Religion and religious institutions in the European economy 1000-1800*, a cura di F. Ammannati, Atti della 43.a Settimana di Studi (Prato, 8-12 maggio 2011), Firenze, Firenze University Press – Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, 2012, pp. 293-305.

⁶² «Concedit sancta synodus omnibus monasteriis et domibus, tam virorum quam mulierum et mendicantium (exceptis domibus fratrum sancti Francisci cappucinatorum et eorum, qui minorum de observantia vocantur) etiam quibus aut ex constitutionibus suis erat prohibitum, aut ex privilegio apostolico non erat concessum: ut deinceps bona immobilia eis possidere liceat». (*Conciliorum oecumenicorum decreta, De regularibus et monialibus*, Sessio XXV. *De regularibus*, c. III, p. 777).

⁶³ VOLTAIRE, *Quête*, in *Dizionario Filosofico. Tutte le voci del Dizionario Filosofico e delle domande sull'Enciclopedia*. Testo francés a fronte, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, pp. 2610-2615, in particolare p. 2612: «Leur importunité à demander fait craindre leur rencontre comme celle des voleurs. En effet, cette importunité est une espèce de violence, à laquelle peu de gens savent résister, surtout à l'égard de ceux dont l'habit et la profession ont attiré du respect».

⁶⁴ En las palabras de Roederer: «Dans un pays où 100.000 moines mettent tous les jours le pot-au-feu pour 500.000 fainéants, les moines ont à leurs ordres ces 500.000 défenseurs». (Testo citato da VILLANI, *La vendita dei beni*, p. 18).

⁶⁵ «Sane ad Praedicatorum et Minorum ordines, quos evidens ex eius utilitas ecclesiae universali proveniens perhibet approbato, praesentem non patimur constitutionem extendi. Ceterum Carmelitarum et Eremitarum sancti Augustini ordines... in suo statu manere concedimus, donec de ipsis fuerit aliter ordinatum». (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 327. Ulteriori particolari in A. FRANCHI, *Lione II*, in DIP, 5, 1978, coll. 674-679).

⁶⁶ *Bullarium Romanum*, 13, 1868, pp. 431-434, in particolare p. 432: «Cum autem, sicut accepimus, ex congregatione fratrum Conventualium reformatorum huius - modi, non ii in Ecclesia Dei spirituales fructus, qui sperabantur, prodierint...». Cfr. inoltre, G. ODOARDI, *Conventuali riformati*, in DIP, 3, 1976, coll. 94-106, e C. BOTTERO, *I conventuali riformati italiani (1557-1670): vicende e insediamenti*, 2 vol., Padova, Centro studi antoniani, 2008.

⁶⁷ *Bullarium Romanum*, 15, 1868, pp. 292-295: «Cum itaque nobis... constet... nec monitionibus nec obsecrationibus aut

Buen Jesús, suprimidos por el Papa Inocencio X en 1651, porque ya no era más posible esperarse algún fruto de ellos⁶⁸.

Para el periodo que nos interesa la cuestión de la inutilidad de las Órdenes religiosas –real o aparente que fuera – regresa en la supresión de los Canónigos regulares de S. Jorge en Alga, de los Jerónimos de Fiésole y de los Jesuados de San Juan Columbini, todos suprimidos en 1668 por el papa Clemente IX por su escasa o nula utilidad y los bienes fueron devueltos a la república de Venecia para financiar la guerra contra los Turcos⁶⁹. Hasta la supresión de los Jesuitas en 1773 por parte del papa Clemente XIV se dice – como se ha recordado- que ellos, por muchos motivos, no eran más capaces de producir frutos y ser útiles como en el pasado; más bien, que su sobrevivencia podía ser un daño a la Iglesia y a la sociedad⁷⁰.

El concepto de utilidad o inutilidad se convirtió en dominante en el Setecientos y se vincula a algunas ideas típicas del tiempo: la inutilidad de la vida contemplativa y la inutilidad y dañina del celibato.

a) La inutilidad de la vida contemplativa

Este aspecto es particularmente subrayado en las supresiones josefinas⁷¹, pero se encuentra en otras supresiones. Las Órdenes marcadas por la vida contemplativa (es decir pro muchas prácticas de piedad y muchas horas de oración) – y en este marco eran comprendidos también los ermitaños -, no producen nada de útil para la sociedad porque no se comprometen en parroquias, escuelas u hospitales, y viven por cuenta propias, egoístamente, explotando los bienes de la sociedad.

b) La inutilidad el celibato

La discusión sobre la inutilidad del celibato se presenta en el Setecientos con motivaciones demográficas y de empobrecimiento de la nación, y Montesquieu y Voltaire son los impulsores más famosos⁷². El celibato, de hecho, disminuye el número de ciudadanos que pueden dar su aportación a la nación no solo numéricamente, sino como posibles soldados, artesanos, maestros, es decir en el desarrollo de una función social. La población disminuyó respecto a la antigüedad, los países católicos son más pobres de los países protestantes porque el gran número de religiosos y religiosas los cuales, con su celibato, no dan alguna riqueza a la nación, y siguiendo así se dice que la religión católica en Europa no habría podido subsistir más de 500 años⁷³.

correctionibus flecti potuisse, ...ut... alicui studio ad Ecclesiae utilitatem incumbere...».

⁶⁸ «...Hinc est, quod Nos..., attendentes ex huiusmodi plantis adeo angusto, et arido solo radicatis neque in melius incrementum, neque fructus uberores in posterum eadem in Ecclesia sperari posse..., congregationem Boni Iesu predicata tenore praesentium perpetuo suppressimus...». (Testo del decreto di soppressione, emanato da papa Innocenzo X il 22.6.1651, in A. DURANTI, *La congregazione del Buon Gesù e i suoi fondatori*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1984, pp. 329-330).

⁶⁹ *Bullarium Romanum*, 17, 1869, pp. 737-739, in particolare p. 737: «Romanus Pontifex... invigilans... ad evellendas inde religiosorum Ordinum atque congregationum plantas, quae deficiente primaevio religiositatis vigore atque spiritu, nullam seu valde modicam in Ecclesia Dei utilitatem praestant...». Ulteriori particolari per i Gesuati in G. DUFNER, *Geschichte der Jesuiten*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, pp. 253-260 (3. *Die Aufhebung durch Klemens IX.*).

⁷⁰ «...cumque praeterea animadverterimus, praedictam Societatem Jesu uberrimos illos, amplissimosque fructus et utilitates afferre amplius non posse, ad quos instituta fuit..., imo fieri aut vix aut nullo modo posse, ut ea incolume manente, vera pax ac diuturna Ecclesiae restituatur...» (*Bullarii Romani Continuatio*, V, Prato, In Typographia Aldina, 1845, p. 625).

⁷¹ E. KOVÁCS, *Joseph II. und die Aufhebung der kontemplativen Klöster in der Österreichischen Monarchie*, in *Mauerbach und die Kartäuser*. Symposium über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität, a cura di Sigurd Meixner e James Hogg (*Analecta Cartusiana* 110), Salisburgo, Institut für Anglistik und Amerikanistik - Universität Salzburg, 1984, pp 1-10; L. DEMOULIN, “*Inutiles à la religion, à l’État et au prochain*”. *La suppression des religieuses contemplatives sous Joseph II (1783)*, in *Moniales en Belgique et Luxembourg du Moye - Âge à nos jours. Filles du silence*, Bastogne, Musée diocésain en Piconrue, 1998, pp. 47-56; D. BEALES, *Joseph II. Against the World, 1780-1790*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, rist. 2010, pp. 271-306 (8. *Josephism rampant I: monasteries, general seminaries and parishes*).

⁷² PICARD, *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit*.

⁷³ MONTESQUIEU [Charles-Louis de Secondat, barone di], *Lettere persiane*, a cura di G. Cornali, Milano, Speroni Editore, 1945, p. 266: «...He encontrado que hay en la tierra apenas la décima parte de los hombres que estaban en la antigüedad... y que si sigue a este paso dentro de diez siglos no habrá que un desierto ...»; p. 270: «Te pido para que la tierra sea menos poblada de aquello que no fuera un tiempo: si pones atención verás que la grande diferencia nace de aquella que se produce en las costumbres ...»; p. 271: «... las mujeres forzadas continencia tienen necesidad de hombres que las vigilen, las cuales no pueden ser que eunucos ... Pero aquella pérdida para la sociedad de este gran número de hombres muertos desde el nacimiento! Cual despoblación derivará!»; p. 272: «... He allí como un solo hombre por su placer tiene ocupado tantos súbditos de uno y de otro sexo, los hace morir para el Estado, los hace

c) La peligrosidad o el “crimen” del celibato.

El paso sucesivo, que consideraba el celibato como un crimen en relación a la sociedad, se realiza por los revolucionarios franceses los cuales, no contentos en ver en el celibato un peligro para el equilibrio psicológico de la persona, encuentran en el matrimonio la realización de un deber civil que todos, religiosos y sacerdotes, tiene que resolver. El celibato, más bien, se convierte en motivo de sospecha, mientras el matrimonio de los religiosos y sacerdotes puede constituir un modelo de virtud civil y hasta de patriotismo⁷⁴.

6. *La inalienabilidad del derecho de casarse y el derecho de propiedad.*

Estas doctrinas, que tenían sus raíces en el iluminismo y en la valoración de la libertad individual, se tradujeron, para los revolucionarios franceses, en la afirmación que la persona goza de derechos irrenunciables, en los cuales los votos no tienen algún poder. El primer derecho es la posibilidad de contraer matrimonio en cualquier momento de la vida, con la consecuencia de prohibir los votos perpetuos exigidos en la vida religiosa. El segundo principio es el derecho de posesión, con la consecuencia de excluir los votos solemnes que comportaban la llamada “muerte civil” del religioso⁷⁵. Todos tienen derecho a la posesión personal de bienes, que obviamente no pueden ser devueltos al convento. Y, como corolario, el nuevo Estado, que se asume la responsabilidad de todo lo que se refiere al bien de los propios súbditos, no quiere más perseguir con los propios servicios de policía a los religiosos y religiosas que deciden abandonar el convento y la vida religiosa, llegando a la general supresión de la cárcel conventual⁷⁶.

7. *El retorno a la Iglesia primitiva.*

El recurso a la Iglesia primitiva para justificar las reformas constituye uno de los fundamentos de las varias reformas, también en la Constitución civil del clero fijada en 1790 después de la Revolución francés⁷⁷.

Dos son los elementos que surgen de esta llamada a la Iglesia primitiva, y el primero de ellos es la distinción realizada por Jesús entre lo que se debe a Dios y lo que se debe al Cesar (*Marcos 12, 13-17*). El texto es interpretado en el sentido de una neta distinción entre la Iglesia y el Estado: la Iglesia tiene un campo de actividad que no coincide con el del Estado; y el Estado tiene su ámbito de actividades, que no coincide con el de la Iglesia. Más abiertamente, en las palabras de teóricos del tiempo: Jesús ha confiado a la Iglesia la tarea de la evangelización, predicación y administración de los sacramentos; al Estado, en cambio, todo lo que se refiere a los aspectos sociales de la vida de los propios subditos. En otras palabras, los reformadores políticos seis-setecientos reduce la actividad de la Iglesia a las cuestiones netamente religiosas, reservándose todas las demás (incluidos los bienes de la Iglesia, la edad de la profesión religiosa, la actividad de las Órdenes religiosas etc.), en una visión jurista pero no todavía a-religiosa y mucho menos a-confesional.

El segundo elemento subraya la llamada a la Iglesia primitiva es la ausencia de Órdenes religiosos y de vida religiosa en los primeros tres siglos de historia de la Iglesia. Ello permite a los

inútiles para la propagación de la especie »; p. 278: «La abolición del divorcio no es la causa de la despoblación de los países cristianos. El gran número de eunucos es otra, no menos decisiva. Hablo de los sacerdotes y derviche del uno y del otro sexo que tienen votos de perpetua castidad: en los cristianos es la virtud suprema: por qué no lo entiendo ...»; p. 279: «...es cierto que la religión da a los protestantes una inmensa ventaja de los católicos ... En el hoy las cosas en Europa, no es posible que la religión católica resiste más de cincuenta años ».

⁷⁴ C. CAGE, “*Celibacy is a social crime*”: *The Politics of Clerical Marriage, 1793-1797*, «French Historical Studies», 36 (2013), pp. 601-628.

⁷⁵ E. ZAGANO, *Morte civile*, in DIP, 6, 1980, coll. 168-170.

⁷⁶ E. PACHO, *Carcere e vita religiosa*, in DIP, 2, 1975, coll. 261-276.

⁷⁷ M. COTTRET, *Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 31 (1994), pp. 99-115; K. FITSCHEN, *Die Zivilkonstitution des Klerus von 1790 als revolutionäres Kirchenreformprogramm im Zeichen der Ecclesia primitiva*, «Historisches Jahrbuch», 117 (1997), pp. 378-405; L. WUILLAUME, *Aux origines du jansénisme en France*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2009.

reformadores de decir, por una parte, que la vida religiosa no es esencial a la Iglesia; por otra parte, que las reformas tiene que dirigirse para potenciar la parroquia, como de hecho propuesto por los jansenistas y realizado, ejemplarmente se podría decir, por José II que, usando los bienes de los Institutos religiosos suprimidos, fundó varios cientos de parroquias.

V. La vida religiosa en el Ochocientos.

Examinados así los principales cambios exigidos en las varias supresiones del Seis-Setecientos, queda ahora confrontarlos con la vida religiosa así como se ha configurado en la primera mitad del Ochocientos.

1. Las pequeñas comunidades.

En el Ochocientos la idea que las comunidades religiosas tenían que se compuestas por doce religiosas para poder gozar de los derechos sancionados por el derecho canónico no era más sostenible. Los cientos y cientos de nuevos institutos, particularmente femeninos, fundados en toda Europa en la primera mitad del Ochocientos, no ponían más en prime plan la observancia de la vida religiosa así como entendida en la bula *Instaurandae* del papa Inocencia X, sino el apostolado. Las Hijas de la Caridad de S. Vicente de Paoli en Francia y después en toda Europa, las religiosas de la Caridad de la Thouret en el Reino de las Dos Sicilias, las Maestras Piosas en el Estado pontificio, las Religiosas Canosianas en Lombardo-Véneto y muchos otros institutos todavía, se difundía en pequeñas comunidades de 2-4 religiosas, dedicándose a la enseñanza y al cuidado de enfermos, ancianos y pobres; más bien en Francia se han documentado pequeñas escuelas regidas por una sola religiosa, es decir aquella sola que los comunes podían mantener⁷⁸. En este caso, en primer lugar no estaba ya el oficio divino y el ritmo de oración se trasladaba a la mañana y a la tarde, mientras el pequeño número de religiosas era proporcional a la tarea (= trabajo apostólico) que realizar y a los recursos económicos de las instituciones que se habían comprometido a sostenerlas⁷⁹.

En lo que se refiere a la insistencia de la Iglesia para tener al menos casas compuestas de seis religiosas fuera fuerte todavía en la segunda mitad del Ochocientos, cuando ya muchos de los nuevos institutos de votos simples se habían orientado hacia el apostolado en pequeñas comunidades, se da una de las *animadversiones* enviadas en el 1879 por la Sagrada congregación de los Obispos y Regulares a la fundadora de las Hijas de Santa Ana, Rosa Gattorno. La Sagrada congregación impuso en las casa del Instituto que fueran al menos seis religiosas⁸⁰, al que las Hijas de Santa Ana, reunidas en capítulo con su fundadora, respondieron rechazando todas las *animadversiones*, comprendida aquella en relación a las pequeñas comunidades, no pudiendo los pequeños Comunes, donde las religiosas, trabajaban, mantener un número tan grande de religiosas⁸¹. Aparece por tanto eviedente, en

⁷⁸ C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Parigi, Cerf, 1984, pp. 467-468: «Ainsi..., le modèle de la soeur unique s'est imposé essentiellement dans la France alphabétisée. Les comunes, souvent petites, désirent posséder, de plus en plus, une école de filles, mais ne souhaitent qu'une personne pour tenir l'école communale».

⁷⁹ Nel 1856 l'istituto delle suore della Carità di santa Giovanna Antida Thouret contava complessivamente 1.329 religiose distribuite in 226 case, in moltissime delle quali v'erano solo da 2 a 4 religiose. Per l'elenco cfr. G. ROCCA, *Le suore della Carità di s. Giovanna Antida Thouret a Napoli: istituzione napoletana o straniera? Esame stati stico delle religiose presenti nella provincia di Napoli dal 1810 al 1860*, «Campania sacra», 43 (2012), pp. 239-333.

⁸⁰ De las *Animadversiones* enviadas el 21 de abril de 1879 de la sagrada congregación de los Obispo y Regulares a las Religiosas de Santa Ana: «7°. En adelante no se abra una nueva casa en el Instituto de S. Ana si no hay al menos 6 religiosas, las cuales hayan completamente y regularmente el noviciado; y antes de la apertura de la nueva casa la superiora general deberá hacer constatar al obispo de la nueva casa que tienen todos los medios necesarios para mantener la nueva casa con las dichas religiosas». (Archivo della casa generalizia delle Figlie di sant' Anna, Roma).

⁸¹ «En el capítulo general en la casa de Piacenza, bajo la presidencia del obispo, las religiosas en número 74... 1° Rechazan la 1.a animadversión en la cual se prescribe por la S. Congregación el número de 6 religiosas en la fundación de nuevas casas y el explícito consentimiento del obispo, al cual se tiene que constar de los medios suficientes». (Archivo della casa generalizia delle Figlie di sant' Anna, Roma). Se tenga presente que las Hijas de S. Ana, fundadas en Piacenza en 1868, se habían difundido particularmente en Italia meridional, donde tenían muchas pequeñas comunidades, todas fundadas entre 1876 y 1902 en Campania, 44 en Puglia, 83 in Sicilia, 7 en Basilicata y 14 en Calabria.

conclusión, que cuestiones legadas al apostolado y a la economía, y no las vinculadas a una determinada concepción numérica de vida religiosa, han guiado el desarrollo de las instituciones religiosas en el curso del Ocho- Novecientos.

2. Las “monjación” forzada.

En el Ochocientos la “monjación” forzada disminuyeron mucho, aunque si permanecieron casos famosos como, en Italia, la de Enriqueta Caracciolo de Fiorino, acogida como monja profesora en el monasterio de San Gregorio Armeno en Nápoles en 1845 obtiene la exoneración de la clausura.

El interés aquí es examinar si la “monjación forzada” haya disminuido por la convicción de cometer un abuso, o porque el patrimonio transmitido al hijo primogénito termina con el transformarse en una *mano muerta*, no rindiendo más cuanto se esperaba. Si se acepta esta segunda hipótesis, entonces la “monjación forzada” han cesado por los mismos motivos socio-económicos que habían facilitado su origen.

Se puede, sin embargo, lanzar otra hipótesis, más adherente a la realidad, basada en el reclutamiento. En los Institutos religiosos masculinos y sobre todo en aquellos femeninos ya antes del Ochocientos – aunque si en algunos casos los fundadores de las congregaciones religiosas del primer Ochocientos provenían de familias nobles o ricas, como Magdalena de Canossa en 1808 o Teresa Eustochio Verzeri en 1831 o la marquesa Julia Viturnio Francisca de Barolo en 1834, el número de los nobles y nobles que deciden entrar en el convento disminuye y el reclutamiento se basa ya en la familia de artesanos o del pueblo. Para muchos jóvenes el ingreso en el convento significaba una promoción social sea por la cultura que aprendían, cuando muchos de sus coetáneos firmaban en las actas de matrimonio todavía con la cruz, como por las posibilidades que se les ofrecían con el llegar a ser maestro o enfermeros o principales en un hospital. Parece pues legítimo sostener que el cambio de tipo de reclutamiento ha llevado a la desaparición de la “monjación forzada”.

3. La nueva riqueza de los religiosos.

a) *Según las leyes del Estado.* La confiscación de los bienes de los Institutos religiosos por parte del Estado – que los ha privado no solo de sus bienes terrenales, sino también de sus bibliotecas y de sus innumerables obras de arte – y sobre todo la abolición del derecho de inmunidad, con la obligación de estar sujetos a todas leyes del Estado, ha modificado profundamente las raíces de la riqueza de los institutos religioso. Si después de la Revolución francesa se pueden encontrar muchos religiosos y religiosas que, a título personal y por tanto en conformidad a las leyes, aparecen propietarios de los bienes conventuales, se asiste gradualmente a las fundaciones de sociedades económicas de vario tipo (sociedades tintineras, sociedades para acciones, sociedades inmobiliarias etc.), una vez más en regla con las leyes del Estado, que permiten el renacimiento también económico de la vida religiosa. Permaneciendo en las leyes del Estado, coopera a la “utilidad pública”⁸². Al mismo tiempo, la vida común de los religiosos, con los menores gastos que comporta lleva a un nuevo bienestar económico de los institutos religiosos, con una ventaja creciente por los bancos en los cuales han depositado las dotes de los institutos femeninos que el derecho canónica prohíbe usar si no después de la muerte de las religiosas⁸³.

⁸² B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Du «religieux» à «L'utilité publique»: droit canonique et sécularisation du XVIe au XXe siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 108 (2013), pp. 144-163.

⁸³ Para una primera información al respecto cfr. G. ROCCA, *L'économie des instituts religieux italiens de 1861 à 1929. Données pour une recherche*, in *The Economics of Providence. Management, Finances and Patrimony of Religious Orders and Congregations in Europe, 1773 – c 1930 / L'économie de la Providence. La gestion, les finances et le patrimoine des ordres et congrégations religieuses en Europe, 1773 – vers 1930*, a cura di M. Van Dijck, J. De Maeyer, J. Tyssens, J. Koppen, Lovanio, Leuven University Press, 2012, pp. 295-322.

b) *La desaparición de la llamada al “derecho divino”*. El hecho que el Estado se haya adueñado de los bienes eclesiásticos y después, cuando ha permitido la posesión a los religiosos, los haya colocado a sus leyes, ha llevado progresivamente a discutir las afirmaciones de Ferraris y de los juristas que comparten la doctrina, según la cual todos los bienes eclesiásticos eran inmunes de tasas por “derecho divino”⁸⁴. Había Ferraris encontrado una base para esta afirmación en algunos textos bíblicos *Génesis* 47, 23ss; *Esdras* 7, 24; *Mateo* 17, 27⁸⁵ -, este positivismo bíblico ha ido gradualmente puesto en discusión, llegando a afirmar el carácter profundamente humano del derecho divino, es decir considerado tal por el hombre⁸⁶, y como la fórmula *ius divinum*, en realidad, sea equívoca y para evitarse⁸⁷.

4. *Un trabajo retribuido.*

La base económica de los Institutos religiosos cambió en el Ochocientos después de los convenios establecido con los Comunes, con las autoridades hospitalarias, con los propietarios de industrias textiles y con los mismos Estados que los había suprimido, cuando los llamaban a desarrollar una actividad escolástica, o asistencial o a favor de los obreros o encarcelados. En los convenios se garantizaba un alojamiento, comida y también una retribución a favor de los tres o cuatro religiosos que habían aceptado prestar su servicio. Las propiedades inmobiliarias no constituían más la base económica de los Institutos religiosos y en 1901 la Iglesia decidió no aprobar nuevos Institutos femeninos que no demostraran tener para vivir y retardar la aprobación en el caso que hubiere deudas graves⁸⁸.

5. *Utilidad de los nuevos Institutos religiosos.*

El principio de utilidad, transformado de inmediato en apostolado y caridad evangélica, fue hecho propio sin ninguna dificultad, más bien, como el deber de los religiosos y en particular los cientos de fundaciones del Ocho-Novecientos. De hecho, estas se comprometieron en la educación de niños, jóvenes, adultos, en escuelas de diferente grado, asilos de infancia, en las universitarias, en el cuidado de los enfermos, los huérfanos, los ciegos, sordos, mudos, militares heridos durante las guerras nacionales y mundiales. El bienestar de la sociedad no solo europea, sino un poco de todo el mundo en el Ocho-Novecientos, se tuvo gracias también a la obra de cientos de miles de religiosos que se comprometieron en obras “útiles” a la sociedad⁸⁹. Y se podría añadir que

⁸⁴ Le questioni che cosa sia di “diritto divino” sono state discusse più volte, in particolare per la teologia da Karl Rahner, *Über den Begriff des “Jus divinum” im katholischen Verständnis*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, Benziger, 1962, pp. 249-277, e da A. DULLES, “*Ius divinum*” as an ecumenical problem, in *A Church to believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Nuova York, Crossroad, 1962, pp. 80-102 e 177-181. Para los aspectos propiamente jurídicos cfr. H. PREE, *Zur Wandelbarkeit und Umwandelbarkeit des Ius Divinum*, in H.J.F. REINHARDT, ed., *Theologia et Jus Canonicum*. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Essen, Ludgerus Verlag, 1995, pp. 111-135.

⁸⁵ *Bona*, in F. Lucii Ferraris, *Prompta biblioteca*, coll. 1321-1378, en particular coll.1341-1342: «Omnia supradicta bona ecclesiastica... sunt immunia, et exempta ab omnibus oneribus, et exactionibus laicalibus, nedum de jure civili et canonico ex citatis..., sed etiam de jure divino, prout habetur aperte ex Genesis XLVII, V, 23... quintam partem regi debetis... absque terra sacerdotali... Habetur etiam ex primo Esdrae, c. VII, vers. 24... notum facimus de universis sacerdotibus... ut tributum, et annonas non habeatis potestatem imponendi super eos. Et carissime habetur ex verbis Christi Matth. XVII, vers. 24, ibi: ...Reges terrae a quibus accipiunt tributum... Ab alienis...».

⁸⁶ K.W. MERKS, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des “Jus Divinum”*, «Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology», 65 (2004), pp. 257-282, in particolare p. 280: «...Der Begriff *ius divinum* stammt aus einem andern Kontext, einem andern Register, und wegen seiner Zweideutigkeit gebrauchen wir ihn besser nicht mehr»; e p. 282: «Das wahre *ius humanum* mit dem Menschen als Maß weist uns also in unserer Zeit den Weg zum wahren *ius divinum*».

⁸⁷ P. GHERRI, *Ius divinum: inadeguatezza di una formula testuale*, in *Ius divinum*, a cura di J.I. Arrieta, Venezia, Marcianum Presso, 2010, pp. 465-488, en particular p. 487: «...Appare senza dubbio chiaro che oggi non esistono più né i presupposti né le condizioni per l'utilizzo della formula testuale “Diritto divino”...».

⁸⁸ *Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium*, Roma, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1901, p. 7, n. 11: «Institutis non habentibus unde sororum vitam sustentent, neque approbatio neque decretum laudis conceditur; oneratis aere alieno opportune differtur. N. 12. Cautissime procedendum est in approbandis novis institutis, quae non vivunt nisi ex eleemosynis, atque stipe ostiatim collecta...».

⁸⁹ Para Francia: LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*. - Para Italia: G. ROCCA, T. VECCHIATO, edd., *Per carità e giustizia. Il*

religiosos y religiosas trabajaron también en las administraciones estatales, en base a las leyes de la Revolución francesa, que tendrían que ocuparse de los bienestar total de los ciudadanos.

En lo que se refiere a la cuestión del matrimonio, que se quería imponer a los religiosos y sacerdotes como contribución al bienestar social y como forma de patriotismo – sin entrar en la cuestión del cómo el celibato haya sido una opción preferido para aquellos que se consideraban filósofos o deseosos de llevar una vida dedicada al estudio⁹⁰ –, queda el hecho que en todo el Ochocientos y en parte del Novecientos el celibato constituía la condición obligatoria para las varias profesiones femeninas, en particular para las maestras y enfermeras, por motivos vinculantes a cuestiones de la pobreza económica en la cual se encontraba el Estado, necesitado de una mano de obra a buen mercado, como era precisamente la femenina⁹¹.

6. La temporalidad de los votos y el derecho de propiedad.

En el curso del Ochocientos muchos de los Institutos fueron fundados teniendo como base los votos temporales de sus religiosas⁹² en formulaciones que varían de Instituto a Instituto, declarando explícitamente algunos, como las Marcellinas, que los votos duran por todo el tiempo que la religiosa consideraba oportuna permanecer en el Instituto⁹³; u otros como las Ursulinas de San Jerónimo de Somasco, fundadas por Úrsula Catalina Cittadini, que los votos son perpetuos por parte de la religiosa y temporales por parte del Instituto, y por tanto la religiosa puede ser aceptada a según el juicio de la autoridad del Instituto⁹⁴. En la temporalidad de los votos, además, están las Úrsulas de Parma autorizadas a retomar vida después de la Revolución francesa con la condición de emitir votos temporales, los Hijas de Jesús fundadas en Verona por don Pietro Leonardi, las Oblatas de S. Luis Gonzaga fundadas por don Juan Bautista Rubino, las religiosas de la Divina Voluntad fundadas por Cayetana Sterni, las Maestras de S. Dorotea fundadas por Mon. Giovanni Antonio Farina, las Hermanas de los pobres de S. Catalina de Siena fundadas por Savina Petrilli, las Ministras de los enfermos de S. Camilo fundadas por María Dominga Barbantini Brun, y muchas más que sería muy largo de enumerar. Por cuenta de la Iglesia se defendió, hasta el final del Ochocientos, declarando simplemente que todas estas nuevas fundaciones no podían ser reconocidas como “religiosas”, pero solo como piadosas asociaciones de mujeres. Queda, de hecho, que solo en 1921 se llegó a la aclaración definitiva, cuando la Pontificia Comisión para la interpretación del Código de Derecho Canónico declaró que los votos emitidos con la cláusula “donec” – es decir,

contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano, Padova, Fondazione “Emanuela Zecan”, 2011. - Per il Canada: C. GRAVEL, *La vie dans les communautés religieuses. L'âge de la ferveur, 1840-1960*, Montréal 2010. - Per la Germania: U. OLSCHESKI, *Kirchliche Caritas in industrieller Umwelt. Weibliche Genossenschaften im Ruhrgebiet im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, «Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte», 2 (2006), pp. 31-71. - Per il Belgio: M. VAN DIJCK, K. SUENENS, *La Belgique Charitable: Charity by Catholic Congregations in Rural West Flanders, 1830-1880*, in I. Brandes, K. Marx-Jaskulski, edd., *Armenfürsorge und Wohltätigkeit. Ländliche Gesellschaften in Europa, 1850-1930. Poor Relief and Charity...*, (Inklusion/Exklusion 11), Frankfurt..., Peter Lang, 2008, pp. 153-185. - Para Holanda: A. VAN HEIJST, M. DERKS, M. MONTEIRO, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van ac-tieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum, Verloren, 2010.

⁹⁰ E. WALTER, *Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de lettres*, «Dix-huitième siècle», 12 (1980), pp. 127-152.

⁹¹ Para Italia muchas indicaciones en G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, «Claretianum», 32 (1992), pp. 5-320, en particular ppp. 198-201. Para Bélgica: M. STESSEL, G. ZELIS, *Le travail de la femme mariée en Belgique durant l'entre-deux-guerres: travail salarié ou travail ménager? Le discours des organisations ouvrières chrétiennes, in Femmes des années 80. Un siècle de condition féminine en Belgique (1889-1989)*, Academia, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 63-72.

⁹² No existe todavía algún estudio sobre la temporalidad de los votos adoptada por muchos Institutos en el curso del Ochocientos y desde 1921. Una primera información en *Temporaneità dei voti*, in DIP, 9, 1997, coll. 905-910.

⁹³ Congregatio pro causis sanctorum, *Mediolanen. Beatificationis et canonizationis servi Dei Aloysii Biraghi... fundatoris instituti v. d. "Le Marcelline"...*, I, Roma 1995, p. 277: «Los tres votos son simples y temporales»; y p. 566: «Los votos son tres de costumbre, pobreza castidad y obediencia, duraderos para toda la vida quel leve en la congregación ».

⁹⁴ Sacra Congregatio pro causis sanctorum, *Bergomen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Catharinae Cittadini...*, Roma 1989, p. 405: «Los votos son los habituales de castidad, pobreza y obediencia y estos perpetuos, completamente pero anulados por alguna razón no perteneciere más al colegio, y desde el primer momento en el cual inició y por la sola razón que fue expulsada. »; y en la nota 61 de la misma página: «Aunque estos votos se consideren para la comunidad perpetuos, son empero completamente anulados por aquella religiosa que por cualquier razón no pertenece más al colegio ...»: e p. 420: «Los votos son de pobreza, castidad y obediencia y duran hasta que permanece en comunidad y se renuevan todos los años en el día de la Inmaculada Concepción de María Virgen ».

hasta cuando la neo profesas entendía permanecer en el instituto – deberían ser considerados temporales, por tanto después del periodo de votos temporales permitido por las constituciones de cada Instituto, la neo profesas debería o emitir los votos perpetuos o dejar el Instituto⁹⁵. Y a esta disposición se adaptaron gradualmente, introduciendo los votos perpetuos – las Maestras Piadosas Venerabili en 1923, las Hijas de la Caridad Canosianas en 1926, las Maestras Pías de la Dolorosa en 1930, las Hijas Franciscanas de la Caridad en 1936 etc., todos los Institutos religiosos.

La temporalidad de los votos, con la posibilidad de dejar el Instituto cuando se consideraba oportuno llevó consigo, como se recordó arriba, la supresión de la cárcel conventual, que – con excepción del Reino de las Dos Sicilias hasta la Unidad de Italia en 1861⁹⁶, de la congregación cisterciense de San Bernardo en Italia en las constituciones de 1831⁹⁷ y de algún otro instituto que todavía lo conservó en el curso del Ochocientos⁹⁸ - se convirtió en algo general en todos los Estados y gradualmente en todos los Institutos religiosos, en particular las nuevas fundaciones del Ochocientos.

La definitiva introducción de los votos perpetuos en todos los Institutos religiosos después del Código de Derecho Canónico del 1917, sin embargo, y sobre todo después de lo que declaró la Pontificia Comisión para la interpretación del CIC en 1921, no reportó la cuestión de la perpetuidad de los votos a los tiempos anteriores a la Revolución francesa, porque la S. Sede aceptó un número siempre mayor de motivaciones para conceder el indulto de separación del Instituto⁹⁹.

7. El retorno a la Iglesia primitiva.

Presente un poco en todos los movimientos de reforma del Seis-Setecientos, el slogan de retornar a la Iglesia primitiva se encuentra fuertemente condicionado por dos elementos, el primero de los cuales está constituido por el conocimiento que se tiene de la Iglesia de los orígenes, y el segundo por la solicitud de regresar al pasado.

Los reformadores pensaban que en los primeros siglos de la Iglesia no hubiera monjes, o en otras palabras la vida religiosa fuera inexistente. Ahora el conocimiento que hoy tenemos al respecto han cambiado profundamente la visión. No había monasterios de hombres y mujeres, no había Órdenes mendicantes o los Jesuitas, pero la sustancia de ello que se denomina vida religiosa existía. La presencia de ascetas, viviendo el celibato, itinerantes para difundir el evangelio o en pequeñas comunidades al servicio de la comunidad cristiana, es testimonio a distancia de poco tiempo de la muerte de Jesús. Con el transcurrir de los siglos las formas de vida religiosa se han institucionalizado en muchos y variados modos, siempre sin embargo conservando el núcleo

⁹⁵ Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos, *Dubia soluta... die 1 martii 1921*, in *Commentarium pro religiosis*, 2, 1921, pp. 129-133. Il testo è stato riedito in *Enchiridion della vita consacrata*, pp. 744-747.

⁹⁶ Basándose en el hecho que ninguna sociedad pudiese ser concebida sin una sancion penal, en 1823 en el Reino de las Dos Sicilias fueron emenadas un reglamento que permitía el restauero de la cárcel conventual «Art. 1. È permesso a' superiori dei Regolari di tenere nei rispettivi conventi una o più camere in forma di carcere per la custodia disciplinare dei religiosi...». Ulteriores particulares en T.M. SALZANO, *Lezioni di diritto canonico pubblico e privato considerato in se stesso e secondo l'attuale polizia del Regno delle Due Sicilie*, Napoli, Presso Saverio Giordano, 1859¹⁰, vol. II, p. 227.

⁹⁷ *Regula Sanctissimi Patris Benedicti Abbatis una cum Constitutionibus monachorum cisterciensium Congregationis S. Bernardi in Italia...*, Roma, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1831, p. 58: «Caput LXII. Ut in unoquoque Monasterio Congregationis facilius possit improborum hominum petulantia, ac temeritas coerceri, qui suae professionis obliiti Deum post terga habentes, flagitia perpetrare non verentur, carent Praelati, ut ubi carceres non existunt, quamprimum construantur, et qui id neglexerint, puniantur per visitatores». Le Costituzioni del 1831 si trovano comodamente raccolte, insieme alle altre costituzioni della congregazione cisterciense di san Bernardo, in *Constitutiones Congregationis Cisterciensis Sancti Bernardi in Italia saeculorum decursu promulgatae (1525-1990)*, a cura di A. Gutiérrez, Roma, Edurcla, 1998.

⁹⁸ Ver por ej., las Benedictinas Casinenses que en 1866 todavía aceptan la cárcel conventual: «Giusta il capitolo finale de regularibus et transeuntibus ad religionem, no se pueden echar las incorregibles; sino se que vayan a la prisión, que iene que haber en todo monasterio. Semejante la pena de percusión es abolida ...». (*Regola del Padre San Benedetto sopra un testo italiano del Cinquecento ad uso delle monache che vivono sotto la detta regola ed osservanza cassinese...*, Seconda edizione accresciuta ed emendata, Roma, Tipografia Salviucci, 1866, p. 84).

⁹⁹ Cfr., nel DIP, las voces relativas a: *Dimissione, Dispensa, Separazione, Uscita dall'istituto*, e la sintesi offerta da J. KOWAL, *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997.

original, es decir el celibato. Existe por tanto una continuidad innegable en estructuras diferentes.

La exigencia de regresar al pasado, además contratada con la realidad del Estado (que no era más lo que los primeros siglos de cristianismo) y se manifestaba por tanto como una utopía y siendo inaceptable a las estructuras que las varias monarquías y después las revoluciones habían asumido en el curso del Seis-Setecientos y primer Ochocientos.

VI. Las condiciones de las supresiones.

En este punto se puede retomar en mano, como un fascículo, el camino recorrido desde 1652 a 1848. Al inicio Estado e Iglesia se encuentran unidos en perseguir el bien de la sociedad, en un abrazo sin dificultades, pero, cuando uno forzaba demasiado (o la Iglesia o el Estado), el otro se sentía sofocar y hacía del todo para liberarse de la fuerza, hasta que ambos han considerado oportuno liberarse del abrazo y caminan en caminos independientes y paralelos.

Lo que ha llevado a un nuevo tipo de Estado y a un nuevo tipo de Iglesia: un nuevo Estado que no quiere ser más dependiente de la Iglesia en sus prerrogativas de autoridad temporal y que desea sujetar al clero a las leyes generales del Estado; en una nueva Iglesia, se conoce que no puede más imponer sus doctrinas – ya consideradas “romanas” – en la construcción política de la sociedad sino que dejando al Estado la administración del bienestar temporal, sabe que puede constituir la única autoridad en el aspecto espiritual.

En lo que se refiere a la vida religiosa, en 1848 no es igual a la del 1652. De hecho, se ha estructurado y legitimado en sinnúmero de pequeños conventos en 1652; ha disminuido prácticamente anulando el “monjación” forzada, caminando hacia la reclutamiento popular; ha cambiado las bases económicas de la propia vida, no más bienes de “mano muerta”, sino de todo sujetos a la ley del Estado; gradualmente se ha disminuido el recurso a la colectas, sustituida por un trabajo o profesión retribuidos por los municipios, por los emprendedores, y por el Estado; ha fijado para las religiosas y religioso un apostolado “útil” (educativo o asistencial, bajo muchas formas); ha aceptado más de un siglo la temporalidad de los votos, y cuando introdujo los perpetuos ha simplificado y multiplicado las posibilidades de dejar el convento; y ha regresado a la Iglesia primitiva calificando el propio servicio “útil” a la sociedad como obra de caridad y de apostolado, como una respuesta al Evangelio.

Se puede interrogar, sin embargo, si los Institutos religioso, acostumbrados por siglos a grandes propiedades y a actividades crediticias, serían capaces de cumplir el cambio por sí solos, espontáneamente, sin el impulso –violento, claro – de las supresiones. Si se conoce la obra realizada en el medioevo de los monasterios a favor de la sociedad (con las escuelas monásticas, “copiatura” de manuscritos), roturación de campiñas, ayuda a los pobres etc. , en el Setecientos había aumentado la conciencia que los servicios hechos con cierta “flojera” en conservar un sistema económico (mano muerta) que respondía poco o nada a las exigencias del mercado. En otras palabras, se quiere decir que en las supresiones han tenido seguramente su peso con un cierto anticlericalismo, una cierta irreligiosidad, una cierta ambición por parte de los Estados opresores por deudas, y en el caso de las guerras napoleónicas, la necesidad de financiar el continuo esfuerzo bélico, pero no era todo¹⁰⁰. Era evidente un cierto inmovilismo en las estructuras religiosas, con expresiones sociales y económicos no indiferentes.

Se piense también al cambio de religiosos y religiosas hacia la “utilidad” exigida por las varias reformas del Setecientos que no terminaron con la configuración de la vida religiosa de estos siglos bajo un solo aspecto. La ‘utilidad’ de los revolucionarios había tomado fácilmente – como se ha dicho – el nombre de caridad evangélica y de apostolado, pero se configuraba también como un trabajo o una profesión, regularmente retribuido, y había influenciado también al monaquismo, sobre todo el americano del Ochocientos, firmes impulsados hacia tareas pastorales y educativas¹⁰¹,

¹⁰⁰ Muchas consideraciones en este sentido en J. DUBOIS, *Proprietà monastica*, in DIP, 7, 1983, coll. 1001-1018, y en la voz del DIP, *Soppressioni*, ya citada.

¹⁰¹ P.G. MONSON, *Useful Monks: The Idea of Utility in Early American Benedictine Monasticism*, «The Downside Review», 131
Copyright © CURIA GENERALIZIA OSM, Piazza San Marcello, 5 – Roma

suscitando importantes objeciones en aquellos que preferían una configuración de la vida religiosa basada, sí en un apostolado, pero también de una manera más intensa, en elementos más espirituales. Ello confirma, empero, que la vida religiosa en abstracto, fundada solo en una teoría de los votos, jamás ha existido y que ella si ha concretizado en muchas maneras, según los tiempos y lugares, con la consecuencia que las formas de vida religiosa tienen una vida propia y pueden también morir.

Discurso aparte la que se refiere a la compañía de Jesús. Se ha hablado de conspiración para destruir la Compañía de Jesús, o al menos así pensaban no pocos jesuitas¹⁰², se ha cargado a la supresión de la Compañía el terremoto de Lisboa¹⁰³ pero en la causa está la doctrina de ellos sostenida a favor de la autoridad incondicionada del Pontífice también a las autoridades civiles. Está claro que dicha estructuración, que representaba la tradición romana, no podía no estar en contraste con las doctrinas –juridiccionistas – sostenidas también por eclesiásticos que favorecían la independencia de las autoridades civiles y sujetas a ellos también las actividades de la Iglesia. Ya que los Jesuitas representaban lo mejor de aquella tradición, es comprensible que ellos gradualmente hayan sido alejados de las cortes europeas y que sus doctrinas han sido consideradas un obstáculo a la afirmación del Estado moderno.

Conclusión

En este punto se puede nuevamente preguntarse sobre el mismo título de este trabajo, es decir ¿qué son las supresiones?

La historiografía religiosa siempre ha considerado las supresiones como un abuso¹⁰⁴ y ha hablado, externamente, de anticlericalismo e irreligiosidad, e internamente, de decadencia de la vida religiosa¹⁰⁵.

Efectivamente muchas son las vejaciones en el modo con el cual han sido efectuadas las supresiones, principalmente aquellas llevadas no con criterios de reforma, sino con la intención de adueñarse de los bienes de los Institutos religiosos en ventaja del Estado y para financiar las guerras¹⁰⁶ - basándose, como se ha dicho, sobre la teoría que la razón o el Estado son propietarios también de los bienes de los religiosos¹⁰⁷ -, y muchas fueron las víctimas. Había, sin duda, el resentimiento y odio contra la Iglesia, en particular contra los religiosos.

O bien se habla de decadencia de la vida religiosa (un tema invocado en cada época), como si el mal fuese solo de la manera de vivir de los religiosos, considerados lejos de los votos que

(2013), pp. 69-86.

¹⁰² Ver, recientemente, E. GIMÉNEZ LÓPEZ, *I gesuiti e la teoria della cospirazione*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 38 (2009), pp. 13-43, en particular p. 15: «Los jesuitas estaban convencidos que la Iglesia y la compañía de Jesús se encontrarán frente a una colosal conspiración ... promovida ingenuamente por los soberanos realista y sostenida por la general ignorancia...» para destruir la religión cristiana.

¹⁰³ G. LANCIANI, *La politica di Pombal e le ragioni dell'espulsione dei gesuiti dal Portogallo*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 38 (2009), pp. 79-85.

¹⁰⁴ En la amplitud de las publicaciones al respecto es suficiente un indicación: A. D'ADDARIO, *Il flagello delle soppressioni, giuseppiniste e napoleoniche, dei religiosi*, in *I a Servi di Maria nel Settecento (Da fra G.F. Poggi alle soppressioni napoleoniche)* (7 Settimana di Monte Senario - Todí, 29 luglio - 3 agosto 1985), Monte Senario 1985 (Quaderni di Monte Senario. Sussidi di storia e spiritualità, 7), pp. 67-81.

¹⁰⁵ También en la amplitud de las publicaciones al respecto es suficiente un indicación: F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Modelli apostolici nella Chiesa dell'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, «Sequela Christi», 38 (2012), pp. 91-116, en particular pp. 97-98: «...La vida religiosa mostraba signos de preocupante declino. Las raíces de tal decadencia no iban por tanto atribuidas solo a la violencia del Estado. La vida de las antiguas Órdenes, en este periodo, se encontrará frente a un doble decisión o extinguirse o restaurarse. Una buena parte de ellos se dejó llevar por las cosas. Sobrevivieron solo aquellos que descubrieron el propio carisma ...».

¹⁰⁶ Como ejemplo las protestas de muchos monasterios de Lombardía, tasados más del capital del cual disponían: el monasterio de S. María Valle, tasado por 48.500 liras, cuando su entrada era solo de 35.669; el monasterio de Santa Inés, tasado por 25.800, pagada la primer plazo, confesaba de no poder enfrentar las demás. Muchos particulares al respecto en M.A. FLUMIANI, *La soppressione de gli istituti religiosi femminili (Milano 1797-1799)*, «Archivio Storico Lombardo», 54 (1928), pp. 555-583, en particular p. 580: «Para el pago de los intereses de las primeras dos clases [de deudas]... queda solo el medio de llamar la atención a las deudas gozadas por los cuerpos religioso que son en esencia una verdadera propiedad del estado... Esta es el solo limitado recurso, entre tantas, que permanecieron a la nación ...».

¹⁰⁷ R. TAVENEAU, *Jansénisme et politique. Textes choisis...*, Parigi, Colin, 1965, pp. 201-220 (XII. *La nation souveraine*)

habían profesado. Puede haber algo de verdad entro de la teoría de la decadencia -, como se dice hoy, en la pérdida del carisma del Instituto -, pero no es suficiente en explicar el cambio de las estructuras religiosas. Decadencia de la vida religiosa y salida de los Institutos religiosos pueden también haber vistos como una forma de reacción, indirecta, a un ideal que no tiene más correspondencia en las estructuras. De hecho, hacia el 1848, es decir al final del periodo fijado en este trabajo, la vida religiosa había principalmente cambiado, así como habían cambiado el Estado y la Iglesia en relación a 1652. Y se trataba de cambios estructurales.

Es necesario, por tanto considerar las supresiones en una perspectiva más histórica, concreta y factual, y buscar de ir más allá de las motivaciones habituales adoptadas, considerando las condiciones económicas, jurídicas y sociales en las cuales se encontraba la vida religiosa, teniendo en cuenta también los pareceres estatales y no distinguiendo demasiado las supresiones de Institutos religiosos realizadas por la Iglesia de las realizadas por el Estado. En resumen, supresiones y secularización han sido para la vida religiosa la ocasión para un renacimiento en nuevas estructuras¹⁰⁸.

¹⁰⁸ J. SCHMIEDL, *Die Säkularisation war ein neuer Anfang. Religiöse Gemein -schaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Zum Stand der internationalen Forschung*, «Historisches Jahrbuch», 126 (2006), pp. 327-358.