Actas del IV Congreso de Estudios sobre Historia, Derecho e Instituciones

Religión y control político-social: normas, instituciones y dinámicas sociales

Sara Granda Lorenzo
Ana Torres García
Rocío Velasco de Castro
(Coordinadoras)

ISBN: 978-84-608-2282-0
Edita: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones
(calle Monasterio Santo Domingo de Silos, nº 13, 5º E, (Valladolid, 47.015)
Marzo 2016

ÍNDICE

Introducción 7
Sara Granda Lorenzo
Ana Torres García
Rocío Velasco de Castro

Las consecuencias patrimoniales de los delitos religiosos en el Derecho castellano 11
Miguel Pino Abad

Religión y Derecho en la génesis de la crisis de los Países Bajos: el problema jurisdiccional..... 33
Leandro Martínez Peñas

Religión y control político-social: el caso de la Inquisición española en Sicilia. 49
Daniele Lo Cascio

La *potestas directa in temporalibus* attraverso il simbolo delle "due spade" nei secoli XII-XIV 65
Michele Pepe

El valor de uso de los inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico, desde las desamortizaciones a la instrucción del expediente de BIC. Estudio de caso: Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera..... 83
Aurora Arjones Fernández

La Tecnocracia franquista: Un derivado específico de la tradición neo-reaccionaria española y europea 101
Roberto López Torrijos

Instituciones políticas del franquismo: el Consejo del Reino 117
Isabel Martínez Navas

Enseñanza militar y catolicismo en España (1982-1991) 135
Isabel Adé Portero

La objeción de conciencia en México: su relación con el dereho a la salud en el sistema interamericano de derechos humanos 149
Magda Yadira Robles Garza
Óscar Flores Torres

Política, religión e identidad nacional: La evolución de la imagen del islamista en el cine árabe 169
Ana Torres García

Religión y guerra. La utilización de la propaganda religiosa en el cine bélico de la II Guerra Mundial 183
David Bravo Díaz

La representación de conflictos sectarios en el cine contemporáneo: el caso norirlandés 193
Erika Prado Rubio

Uso científico y social de la tradición islámica: la Medicina del Profeta 213
Mariam Gracia-Mechbal

Los cadíes de Bilād Šinqīṭ: el cadiazgo en una sociedad nómada y su relación con el poder del emir 229
Ahmed Salem Ould Mohamed Baba

Política y religión en el ideario nacionalista marroquí 241
Rocío Velasco de Castro

El poder ejecutivo y la tradición del Emirato al-Mu'minin en el reino de Marruecos 259
Abdessamad Halmi Berrabah

INTRODUCCIÓN

Sara Granda, Ana Torres y Rocío Velasco

En este cuarto volumen de Estudios sobre Historia, Derecho e Instituciones, el factor religioso y su articulación como herramienta de control político-social ha actuado como elemento vertebrador de los dieciséis textos que lo conforman. La transversalidad e interdisciplinariedad de los trabajos dedicados a las normas, instituciones y dinámicas sociales en torno a las que se ejerce dicho control muestran una cohesión interna a lo largo de cinco bloques temáticos.

En el primero, dedicado a la Inquisición, se abordan los efectos de esta institución en el derecho castellano, la formación de los Países Bajos y el control de la sociedad siciliana. Así, el trabajo del profesor Miguel Pino Abad, de la Universidad de Córdoba, que lleva por título "Las consecuencias patrimoniales de los delitos religiosos en el Derecho castellano", analiza la competencia de la jurisdicción real en la persecución de ciertas faltas de naturaleza estrictamente religiosa, en el contexto del sistema teocrático propio del Antiguo Régimen, que atribuía a la Corona la defensa de la Fe Católica.

Por su parte, el profesor Leandro Martínez Peñas, de la Universidad Rey Juan Carlos, estudia en "Religión y Derecho en la génesis de los Países Bajos: el problema jurisdiccional" la problemática cuestión del engarce de la legislación antiherética en el marco de la integración de los Países Bajos en la Monarquía Hispánica, al convertirse en rey de la misma Carlos V, en el año 1516.

La tercera aportación, a cargo del profesor Daniele Lo Cascio, de la Universitá degli Studi di Bari Aldo Moro, analiza en "Religión y control político-social: el caso de la Inquisición española en Sicilia" los elementos que caracterizaron el tribunal del Santo Oficio en el reino de Sicilia. Para ello se sirve del estudio de los autos de fe que se celebraron durante los tres siglos de presencia del Santo Oficio en la isla.

Respecto al Catolicismo, es objeto de cinco estudios, dos centrados en la institución eclesiástica y otros tres que analizan su relación con la ideología y las estructuras políticas y militares del franquismo. Dentro del primer grupo, Michele Pepe, profesor de la Universidad de Roma, ofrece un exhaustivo estudio sobre la génesis, evolución e instrumentalización de la teoría "de las dos espadas", correspondientes al poder material y espiritual, y su alcance

ISBN 978-84-608-2282-0

político, religioso y militar durante los siglos XII-XIV, de trascendentales consecuencias para el fortalecimiento del Papado y el devenir del resto de la Cristiandad medieval.

Como contrapunto, Aurora Arjones, profesora de la Universidad de Málaga, nos acerca a la arquitectura religiosa en "El valor de uso de los inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico, desde las desamortizaciones a la instrucción del expediente de BIC. Estudio de caso: Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera", poniendo de manifiesto la escasez en España de comunidades religiosas residentes desde finales del siglo XX y el consiguiente desmantelamiento de los edificios. Las carencias de las políticas públicas destinadas a la conservación del Patrimonio y las no siempre fluidas relaciones con los responsables eclesiásticos confluyen en algunas ocasiones en situaciones como las que se analizan en el texto y para las que se realizan un conjunto de propuestas de mejora.

Inaugurando las relaciones entre la iglesia católica española y el franquismo, Roberto López, investigador y miembro de la asociación Veritas, realiza un acercamiento a "La Tecnocracia franquista: Un derivado específico de la tradición neo-reaccionaria española y europea" en el que subraya la influencia de los principios de la moral católica en la formulación ideológica de muchos de los tecnócratas del tardofranquismo, cuyas raíces se remontan a la II República con Ramiro de Maeztu y su revista "Acción Española".

En el ámbito jurídico e institucional, la profesora de la Universidad de La Rioja, Isabel Martínez Navas, profundiza en "Instituciones políticas del franquismo: el Consejo del Reino" en el estudio de dicha institución que, desde 1947, se convirtió en un órgano asesor de la Jefatura del Estado y que, veinte años después, añadiría a sus atribuciones la de control de la legalidad constitucional, asumiendo la tramitación y propuesta de resolución del denominado "recurso de contrafuero".

En el terreno militar, Isabel Adé Portero, de la Universidad de Zaragoza, incide en su contribución titulada "Enseñanza militar y catolicismo en España (1982-1991)" en cómo desde 1939 el Ejército se autoerigió garante de las que el franquismo consideraba "esencias nacionales", entre las cuales destacaba el catolicismo, y plantea si esa relación se mantuvo una vez instaurada la democracia mediante el análisis de la enseñanza militar.

La presencia de Hispanoamérica corre a cargo de los profesores Magda Yadira Robles y Óscar Flores Torres, de la Universidad de Monterrey, con una investigación titulada "La objeción de conciencia en México: su relación con el derecho a la salud en el sistema interamericano de derechos humanos", en la que estudian los postulados antirreligiosos que recoge el texto constitucional mexicano y que lo han llevado a ser considerado el más anticlerical entre las constituciones sociales del mundo.

ISBN 978-84-608-2282-0 7-10

El cuarto bloque, compuesto por tres estudios, se centra en el reflejo del poder político y del papel de la religión en la cinematografía contemporánea. Ana Torres García, profesora de la Universidad de Sevilla, identifica en "Política, religión e identidad nacional: La evolución de la imagen del islamista en el cine árabe" los factores políticos y socio-económicos que desde principios de los años 90 determinan la proyección de una determinada imagen del islamista y cómo esto se asocia a los procesos de construcción de identidades nacionales de los países árabes con las principales cintas de Egipto y Argelia como ejemplo.

Por su parte, David Bravo López, de la Universidad de Valladolid, analiza en "Religión y Guerra. La utilización de la propaganda religiosa en el cine bélico de la II Guerra Mundial" el mundo cinematográfico de ficción durante la II Guerra Mundial en los Estados Unidos para tratar de discernir hasta qué punto el cine se sirvió de la propaganda religiosa como elemento justificador de la guerra.

En esta línea, Érika Prado Rubio, de la UNED, profundiza en "La representación de conflictos sectarios en el cine contemporáneo: el caso norirlandés", en el tratamiento cinematográfico de los conflictos generados por las diferencias entre las distintas confesiones religiosas en el contexto del conflicto en Irlanda del Norte y cómo las películas seleccionadas obedecen a distintas tendencias ideológicas generadas entre católicos y protestantes.

El quinto y último grupo lo conforman cuatro textos dedicados al Islam, de los cuales tres se centran en países del Magreb, como Mauritania y Marruecos. En el primero de ellos, titulado "Uso científico y social de la tradición islámica: la Medicina del Profeta", Mariam Gracia-Mechbal, de la Escuela de Estudios Árabes y la Universidad de Granada, nos introduce en un mundo poco conocido como es el de los aforismos médicos atribuidos al Profeta. Sus recomendaciones en el uso de plantas, prácticas higiénicas y dietéticas fueron completándose posteriormente con préstamos de la literatura médica clásica y oriental dando como resultado una medicina que llegará a alcanzar en al-Andalus y en toda la Europa medieval grandes avances. La autora también subraya la vigencia de algunos de estos usos en la actualidad.

El papel del caidazgo en la transmisión de un vasto legado cultural en el que el sustrato islámico resulta fundamental, es analizado por Ahmed Salem Uld Mohammed Baba, profesor de la Universidad Complutense de Madrid en "Los cadíes de Bilād Šinqīṭ: el cadiazgo en una sociedad nómada y su relación con el poder del emir". El autor, que realiza un completo recorrido por la historia de la actual Mauritania, se centra en analizar la génesis y evolución de las instituciones de enseñanza tradicional creadas en época almorávide y la labor desempeñada por ulemas y cadíes, haciendo especial hincapié en la actuación de estos últimos durante los siglos XIX y XX.

ISBN 978-84-608-2282-0

Por las particularidades que presenta el sistema político marroquí, el Reino alauí es objeto de dos trabajos. En el primero de ellos, Rocío Velasco de Castro, profesora de la Universidad de Extremadura, analiza las bases del nacionalismo marroquí de la antigua zona de protectorado español y su pervivencia en el actual modelo político, en el que la figura del monarca encarna atribuciones políticas y religiosas inalienables. Para ello se destaca la importancia de los movimientos de reforma egipcios en la configuración del programa político del partido Reformista Nacional y la influencia de este último en la configuración de los pilares sobre los que se construyó el Marruecos independiente.

La consolidación y ampliación de estas prerrogativas reales centran el estudio de Abdessamad Halmi Berrabah, de la Universidad Autónoma de Barcelona, quien plantea en "El poder ejecutivo y la tradición del Emirato al-Mu'minin en el reino de Marruecos" la instrumentalización que se realiza del título de "Comendador de los Creyentes" como elemento legitimador de la concentración de poder en torno al soberano alauí mediante un estudio histórico-institucional de esta figura.

Todos estos trabajos comparten una continuidad temática dentro de la gran diversidad de enfoques y ámbitos de estudio abordados, lo que sin duda supone un elemento enriquecedor que esperamos atraiga al lector, contribuya a abrir nuevos puentes y a consolidar los ya existentes entre investigadores de diversas disciplinas a través de las iniciativas impulsadas por la asociación Veritas.

ISBN 978-84-608-2282-0

LAS CONSECUENCIAS PATRIMONIALES DE LOS DELITOS RELIGIOSOS EN EL DERECHO CASTELLANO[1].

Miguel Pino Abad
Universidad de Córdoba

1.- Introducción

Dentro del sistema teocrático propio del Antiguo Régimen, la defensa de la fe católica cobraba una importancia decisiva. Así, el castigo de los que cometían ciertos actos contrarios a la religión no quedaba reservado a las autoridades eclesiásticas. También la Corona se atribuía la obligación de hacer guardar los mandamientos divinos y encargaba a los responsables de la jurisdicción real la persecución de ciertas faltas de naturaleza estrictamente religiosa. Sobre esta cuestión, deben tenerse presentes las palabras de García Marín al afirmar que "desde mediados del siglo XIII, en Castilla, el título de rey se configura como un título de oficio público, el más encumbrado de todos y que supone para su detentador la obligación inexcusable de atender a una serie de obligaciones bien definidas por la tradición y por la propia ley…El oficio de gobernante es calificado por las fuentes normativas y doctrinales como divino, en la medida en que su titular queda obligado a plasmar a través de él la voluntad de Dios utilizando la vía de Derecho. Teocratismo e iuscentrismo aparecen, pues, estrechamente imbricados…"[2]. Por ello, es preciso conocer cuáles fueron las normas en que se contenían las sanciones temporales a que se hacían merecedores los que cometían ciertos delitos religiosos[3].

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Delincuencia y represión jurídica en España: teoría y praxis histórica de las figuras delictivas II,* nº DER 2012-31098, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

[2] GARCÍA MARÍN, J. M., "La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)", en *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid, 1998, pp. 252 y 265.

[3] DE LAS HERAS SANTOS, J. L., *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla,* Salamanca, 1991, p. 214.

ISBN 978-84-608-2282-0

2.- Tipología delictiva.

a) Herejía

Esta palabra, según su etimología y uso primitivo, podía considerarse sinónima de escuela, sistema u opinión, aunque, con el transcurso del tiempo, los antiguos autores eclesiásticos le otorgaron el sentido con que actualmente se identifica de error contra alguna verdad de fe propuesta por la Iglesia. De igual forma, también es necesario apuntar que los herejes se distinguen de los infieles en que han recibido y abrazado la fe, y de los apóstatas, en que no rechazan todos los dogmas, sino solamente algunos[4]. Al margen de estas elementales aclaraciones, lo interesante para nosotros es adentrarnos en el estudio de la regulación de esta materia en el Derecho real castellano, haciendo especial hincapié en el sistema de penas fijado para reprimir este tipo de comportamientos contrarios a la ortodoxia católica.

La herejía no era un delito cualquiera. Basta con que recabemos la opinión de algunos autores que han estudiado este delito para llegar a la mencionada conclusión. Así, Gacto Fernández ha expuesto que, en la concepción jurídico penal del Antiguo Régimen, la herejía es el mayor crimen, "el más grave y pestilente que el hombre puede cometer. Es un delito que atenta contra la majestad de Dios, que se tipifica sobre el modelo de otro delito de lesa majestad, el delito de traición, que comete quien atenta contra el rey o contra la comunidad política…pero que se considera inferior al de herejía"[5]. Por su parte, Virgilio Pinto lo define como "delito paradigmático", apreciando en el mismo los tres elementos que configuraban la noción de delito en la Época Moderna: el religioso o moral (pecado), el social (daño común) y el de ofensa personal[6]. Y, por último, García Marín, quien, con apoyo de la normativa y la doctrina jurídica de la Edad Moderna, habla de que el delito de herejía "se considera como de la más alta gravedad, de forma que, desde el punto de vista de la responsabilidad penal de sus causantes, se parangonaba con el elenco de delitos de lesa majestad humana, castigados con la máxima severidad por el Derecho secular"[7].

Para empezar con el pretendido análisis normativo, debemos reseñar que en el Fuero Real aparece consignado el mandato de que nadie se convirtiese en hereje, al tiempo que se prohíbe cualquier clase de ayuda o colaboración con el desviado de la fe. Es más, sobre todo el conjunto de la colectividad

[4] COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española* (edición facsímil a cargo de Felipe Maldonado), Madrid, 1995, p. 627.

[5] GACTO FERNÁNDEZ, E., "El tribunal inquisitorial", *Instituciones de la España Moderna,* Madrid, 1996, p. 192.

[6] PINTO, V., "Sobre el delito de herejía (siglos XIII-XVI)", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición española,* Madrid, 1992, p. 197.

[7] GARCÍA MARÍN, "Judaísmo entre el poder y la envidia. El caso Ávila ante la Inquisición", *Revista de la Inquisición,* 4 (1995), p. 49.

ISBN 978-84-608-2282-0

cristiana recaía la obligación de delatar ante el obispo del lugar que se tenía conocimiento de la realización de prácticas heréticas por algún vecino, estando cualquiera habilitado para prenderlo y ponerlo a disposición de las autoridades judiciales, que, posteriormente, llevarían a cabo su procesamiento. Termina el precepto que el texto alfonsino dedica al tema de la herejía señalando las penas que debían aplicarse a estos delincuentes. Al hereje aguardaba la muerte en la hoguera, salvo que reconociese su error y adoptase la decisión de reconciliarse y abrazar la fe perdida. Al cristiano que infringía el mandato del rey de no proteger a los herejes o de auxiliarles en detrimento de su erradicación, le estaba reservado un severo castigo. En este sentido, por un lado, se le imponía la pena espiritual de excomunión y, de otro, se entregaba su persona al rey para que le aplicase la pena corporal que éste estimase oportuna, según las circunstancias concurrentes, acompañada de la confiscación de todos sus bienes en beneficio de las arcas de la Corona[8].

Esa escueta regulación de la herejía en el Fuero Real sería superada en las Partidas. Para empezar define lo que debía entenderse por hereje, algo que silenciaba la primera obra legal de Alfonso X, tal vez guiado por la creencia de que ese era un término sobradamente conocido y que no hacía falta definirlo de manera oficial. Sea como fuere, lo cierto es que en las Partidas se consigna que "hereges son una manera de genta loca, que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Jesu Christo o le dan otro entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron e que la Eglesia de Roma cree e manda guardar…"[9]. Continúa el texto reiterando el deber que pesaba sobre todo cristiano de denunciar ante las autoridades de la Iglesia al hereje para que fuese procesado. Proceso en el que se intentaría convencer al acusado de su error y la necesidad de que "volviese al redil", sin ser castigado con pena alguna. En caso contrario, si persistía en sus creencias, debía ser quemado, siempre y cuando se tratase de un hereje predicador. Si era un mero creyente, la pena se minoraba sustancialmente, pues quedaba a discreción de las autoridades judiciales condenarlo a destierro de la circunscripción territorial del reino o bien ordenar su ingreso en prisión hasta que mostrase su deseo de retornar a la fe.

Por lo que respecta a los bienes de los herejes, en las Partidas se especifica el destino que debían recibir. En principio, estos bienes debían ser entregados a sus hijos o descendientes, de manera que se seguirían las reglas propias de cualquier sucesión en Derecho civil. Si el condenado por el delito de herejía

[8] Fuero Real IV,1,2; PRADILLA BARNUEVO, F., *Tratado y suma de todas las leyes penales,* Sevilla, 1613, cap. 1, nº 2, fol. 1; BERNI, J., *Práctica criminal,* Valencia, 1749 (edición facsímil, Madrid, 1995), p. 14; SALA, J., *Ilustración del Derecho real de España,* Madrid, 1820*;* DU BOYS, A., *Historia del Derecho penal de España* (traducción de José V. y Caravantes), Madrid, 1872*,* p. 233; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, B., *Examen histórico del Derecho penal,* Madrid, 1866*,* p. 147; MONTES, J., *El crimen de herejía,* Madrid, 1919, p. 14; HINOJOSA Y NAVEROS, E., *Obras,* Madrid, 1948, tomo I, p. 56.

[9] Partidas VII, 26, pr.

ISBN 978-84-608-2282-0

no contaba con descendientes al momento de morir, los bienes se distribuían entre sus parientes católicos más cercanos. Si no tenía parientes o éstos no eran católicos, los bienes serían confiscados a favor de la Hacienda Real.

Esta solución reseñada para el caso de la herejía manifiesta era extensible a la herejía oculta, ya que también en ella se perdía el dominio de los bienes *ipso iure* "porque para tal pena no es preciso ni sentencia condenatoria, ni conocimiento de la causa, sino que es suficiente la comisión del delito, que, aunque oculto, existe tan realmente como si fuera público".

Distinta era la situación del llamado "hereje mental", esto es, del que conservaba su herejía sólo en su conciencia sin manifestarla de ninguna manera. Este tipo de herejes no podían ser excomulgados, ni debían perder el dominio de sus bienes, ni sufrir cualquier otra pena reservada por el Derecho para el resto de herejes.

Todo esto último recoge el criterio que se seguía cuando el hereje había sido un laico. Por el contrario, si se trataba de un clérigo, a la Iglesia se concedía el plazo de un año a contar desde el momento de la ejecución del hereje para reclamar en su beneficio los bienes que poseía. Pasado ese tiempo, la inactividad de la Iglesia convertía en destinatario final del patrimonio a la Corona[10].

Gregorio López advertía como en este precepto de las Partidas se denotaba una clara influencia de la doctrina creada por los doctores del Derecho canónico, quienes defendían que el príncipe no debía inmiscuirse en la persecución de este crimen cuando su autor fue un clérigo, pues su competencia correspondía en exclusiva a los jueces eclesiásticos[11]. No obstante esto último, Castillo de Bobadilla era de la opinión de considerar que, en cualquier caso y con independencia de la condición del hereje, los bienes debían ser confiscados en beneficio de la Cámara real y nunca para la Iglesia. Para ello argumentaba que los reyes castellanos contaban en su corte con el Consejo de la Suprema Inquisición para el castigo de las conductas heréticas y con otros tribunales repartidos por el reino, cuyos gastos eran sufragados a expensas de los recursos de la Corona. Además, parte del importe a que ascendían estas penas patrimoniales era destinada a pagar los alimentos de los presos. Con lo cual razones más que suficientes justificaban que se obviara el contenido de la norma y que los bienes confiscados a los herejes beneficiasen en exclusiva al Fisco del monarca. Incluso en el supuesto hipotético de que ni los inquisidores ni los jueces eclesiásticos hubiesen condenado a un hereje a la confiscación de

[10] Partidas VII, 26, 2; GUTIÉRREZ, J. M., *Práctica criminal de España,* Madrid, 1818, tomo III, cap. I, nº 3, p. 11; DU BOYS, *Historia del Derecho Penal,* p. 233; MONTES, *El crimen de herejía,* p. 15; HINOJOSA: *Obras,* tomo I, p. 56; LEA, H., *Historia de la Inquisición española,* Madrid, 1983, tomo II, p. 190.

[11] LÓPEZ, G., Glosa 14 a Partidas VII, 26, 2 (Códigos españoles, tomo IV, p. 439).

ISBN 978-84-608-2282-0

bienes, la causa podía ser continuada por el juez real con el objetivo de alcanzar la ejecución de esta pena[12].

Con su argumentación Castillo de Bobadilla dejó sentado que el Fisco debía aparecer como el principal destinatario de los bienes del hereje, pero este autor no aclaró en qué momento tenía que acontecer esa entrega a favor de la Hacienda regia. Dicho con otras palabras, como es sabido el delito de herejía presentaba tal gravedad que el hereje era privado del dominio de sus bienes *ipso iure*, desde el mismo instante que mostrase la comisión de ciertos actos heréticos, pero esa pérdida del dominio no estaba acompañada de la pérdida de la posesión. Alfonso de Castro, quien dedicó amplias páginas al estudio de esta materia, era de la opinión de considerar que el hereje estaba obligado en conciencia a entregar los bienes al Fisco. En este sentido, venía a sostener que al privado del dominio de los bienes no se le concedía expresamente retenerlos y, por consiguiente, debía entregarlos a su verdadero propietario que era el Fisco[13]. Sin embargo, el hecho de que al hereje se reconociese la posesión de los bienes planteaba una espinosa cuestión: ¿qué sucedía con los posibles actos dispositivos realizados por el hereje que, aunque gozase de la posesión, ya no era titular del patrimonio?. Para Antonio Gómez las transmisiones de los bienes realizadas tanto a título oneroso como lucrativo antes de la comisión del delito ningún problema debían generar, ya que en ese instante ninguna obligación ni personal ni real tenía el futuro hereje con el fisco, de forma que éste nada podía revocar ni pedir[14].

Este principio, según el cual el fisco nada podía reclamar en relación a los actos dispositivos realizados por el delincuente antes de la comisión del ilícito penal, cedía en ciertos supuestos. Así, el mismo Gómez matizó un tanto la rigidez de su afirmación anterior, dando entrada a la viabilidad de que el fisco revocase ciertas enajenaciones anteriores al delito, siempre que éstas hubiesen sido materializadas en su fraude, de forma tanto expresa como tácita. ¿Cuándo se producían tales circunstancias?.

1.- Cuando el futuro delincuente donó todos sus bienes a un tercero, ya que se partía de la interpretación extensiva de la regla según la cual la donación de todos los bienes por parte del deudor se entendía hecha en fraude de los acreedores.

2.- Si el futuro delincuente no transmitió todos los bienes, pero sí la mayoría o los más importantes de su patrimonio.

3.- En el supuesto de que después de realizada la donación o la venta se obligase al poseedor a entregar los frutos de esos bienes al futuro delincuente.

[12] CASTILLO DE BOBADILLA, J., *Política para corregidores y señores de vasallos,* Amberes, 1704 (edición facsímil Madrid, 1978) tomo I, libro II, cap. XVII, p. 540, nº 201.

[13] CASTRO, *De potestate legis,* lib. II, vol. II, p. 10.

[14] GÓMEZ, A., *Variae resolutiones iuris civilis, communis et regii,* Lugduni, 1735*,* lib. III, cap. 14, nº 4.

ISBN 978-84-608-2282-0

4.- Si la donación o venta tuvo lugar de forma oculta o en secreto.

5.- Cuando inmediatamente después de hecha la donación o la venta se cometió el delito[15].

En último lugar, podemos apuntar, siguiendo al italiano Julio Claro, que el hecho de que el hereje pudiese retener los bienes antes de que se dictase la sentencia de condena tampoco le habilitaba a hacerse con los posibles frutos que los objetos integrantes del patrimonio pudiesen generar desde el momento de la comisión del delito, pues éstos correspondían al fisco[16], al igual que los ya en ese instante recolectados, pero no consumidos[17], ni podía exigir el pago a sus deudores, sino que debía entregar los créditos al fisco. No obstante, en relación a esta cuestión del pago de las deudas, Alfonso de Castro consideraba que el hereje no podía exigir nada a sus deudores cuando éstos realmente tenían constancia de la comisión delictiva, ya que si lo ignoraban seguían obligados con el hereje acreedor[18].

Al margen de las opiniones doctrinales anteriores, recordamos que en las Partidas quedó consignado un sistema gradual de penas, haciéndose depender su imposición de la gravedad de la conducta del hereje, según que fuese un predicador o un mero creyente. Además, en el precepto de las Partidas se deja entrever el deseo del legislador de proteger los legítimos intereses económicos de terceros inocentes que se veían perjudicados por las consecuencias de un delito en el que estuvieron involucrados. Igualmente, desaparece en las Partidas la severidad de penas que había estado presente contra los encubridores de los herejes en el Fuero Real. Así, se pasa de castigarlos con pena corporal y confiscación de todos sus bienes a la simple pérdida de la casa donde encontró amparo el delincuente. Casa cuya propiedad correspondería desde el momento de ser condenado el encubridor no a la Hacienda Real sino a la Iglesia[19]. Es también interesante apuntar que si el encubrimiento se produjo en un castillo o en las tierras de un señorío, el titular de estas propiedades las perdía a favor del rey, al tiempo que era obligado a desterrarse del reino[20]. Con relación a este punto, Gregorio López planteó la siguiente pregunta: ¿qué solución debía adoptarse si el encubridor hubiese sido hijo del hereje?. Regularmente, afirmaba, tanto al hijo como a cualquier otro consanguíneo que encubría a un delincuente pariente suyo se le castigaba por receptación. Ahora bien, en la medida que la herejía era un delito gravísimo, esa regla anterior no podía aplicarse, sino que, por el contrario, se imponían las penas tipificadas en esta ley de Partidas. Incluso defendía este autor que no sólo al hijo se le prohibía encubrir a su hereje

15 GÓMEZ, *Variae resolutiones,* libro III, cap. 14, nº 4, p. 412.

16 CLARO, J., *Opera Omnia sive practica civilis atque criminalis,* Lugduni, 1661, quaestio LXXVIII, nº 102, p. 211.

17 HERMOSILLA, *Notae, additiones,* tomo I, tit. IV, lex. II, glosa VI, nº 37, p. 285.

18 CASTRO, *De potestate legis,* libro II, vol. I, cap. II, p. 50.

19 Partidas VII, 26, 5.

20 Partidas VII, 26, 6.

ISBN 978-84-608-2282-0

padre, sino que, además, pesaba sobre él la obligación de denunciarlo para su correspondiente procesamiento.[21]

Siguiendo con este recorrido que estamos efectuando en relación con las diferentes normas de Derecho real dictadas para perseguir a los herejes, en la Nueva Recopilación aparecen dos pragmáticas dictadas por los Reyes Católicos que versan, una sobre la prohibición de que los herejes condenados por la Inquisición y que consiguieron eludir ser ejecutados retornasen a los reinos hispanos, y otra, que también era una prohibición, consistente en que los reconciliados y los hijos o nietos de los condenados por la Inquisición no pudiesen acceder a un cargo público. La primera pragmática fue promulgada el 2 de agosto de 1498 y en ella se indica que ninguno de esos, en su día condenados por la Inquisición, se atreviese a regresar, bajo la amenaza de ser castigados con la pena de muerte y de confiscación de todas sus propiedades. Bienes que tendrían diferentes destinatarios. De un lado, se premiaría al acusador con la tercera parte, de otro, correspondería igual porcentaje a los jueces y el resto engrosaría la cámara real. Con ese reparto tripartito se quería incentivar a la población para que colaborase con los jueces y a estos últimos para que mostrasen especial celo en el ejercicio de su profesión, al recibir parte del botín, en el supuesto de que resultase apresado el hereje que hubiera incumplido la real pragmática. Por último, el precepto deja sentada la general obligación que recaía sobre todo súbdito de comunicar a los jueces la existencia de algún individuo que se encontraba en la situación descrita, pues, de lo contrario, sobre ellos iba a recaer una pena tan severa como la confiscación de la totalidad de sus posesiones[22].

Frente a esta regla general, se encontraba el trato privilegiado que se concedía a los confesos, para quienes ni sus bienes eran confiscados, ni tampoco se les hacía pasar por la infamante situación de portar el San Benito, al tiempo que podían "repatriarse perdonando lo pasado", aunque eso no era sinónimo de impunidad, ya que el monarca obtenía un importante rendimiento para sus arcas a raíz de esos perdones otorgados a los confesos, pues se reconocía que "Su Magestad sacara dello vno milion de ducados negociándolo fielmente y con buena diligençia". Junto a ello hay que tener presente que no siempre los confesos gozarían del indulto regio, en la medida que el otorgamiento de éste era en cualquier caso discrecional, dependiendo de la "voluntad de Su Magestad", de manera que es imaginable pensar que sólo a los confesos que contaban con un poder adquisitivo importante se beneficiarían del perdón a cambio del pago de una determinada cantidad de dinero[23].

[21] LÓPEZ, Glosa I a Partidas VII, 26, 6.

[22] Nueva Recopilación VIII, 3, 2; GUTIÉRREZ: *Práctica criminal,* tomo III, cap. 1, nº 4, p. 12; SALA, *Ilustración del Derecho Real,* p. 90.

[23] Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, leg. 8, nº 87.

ISBN 978-84-608-2282-0

Junto a la prohibición del regreso de los herejes condenados, también se encontraba la que pesaba sobre los reconciliados por el delito de herejía, así como sobre los hijos y nietos de quemados por el citado delito hasta la segunda generación por línea masculina y la primera por línea femenina de acceder a oficio público en la Corte, Chancillerías, ciudades y villas del reino. Así lo recordaba la doctrina del periodo. Las penas para los descendientes de estos herejes condenados quedaban establecidas en la retirada del oficio de que se les consideraba inhábiles y confiscación de todos sus bienes, que serían entregados al Fisco[24]. Penas, sin duda, excesivamente rígidas, más aún si se tiene presente que estos hijos o nietos de los condenados por herejía podían ser perfectamente cristianos sinceros, pero que por las creencias de sus predecesores se les imposibilitaba cualquier acceso a un oficio público.

Pero tampoco debemos olvidar que las leyes debían ser fiel reflejo de las ideas dominantes en aquellos siglos. Hay que recordar la gravedad que se le otorgaba a la herejía no sólo como crimen político contra la constitución misma de los Estados que se apoyaban en la fe católica, sino también como crimen de lesa sociedad, porque las ideas heréticas pugnaban generalmente con los fundamentos sociales y delito de orden público y porque la predicación de una nueva secta daba lugar a motines y guerras[25]. Por eso, sería tal vez injusto mostrar nuestro reproche acerca de unas penas tan severas, pues probablemente se hicieron necesarias para atemorizar a todos aquellos individuos que, si bien poco les podía importar su propia suerte, no debieron pensar lo mismo sobre el devenir de sus seres queridos. Ese sistema penal basado en la intimidación debió generar, sin duda, excelentes resultados a favor de una monarquía que pretendió en todo momento dar muestras de grandeza frente a sus súbditos y que supo utilizar más o menos convenientemente las armas penales que tuvo a su alcance para garantizar la ortodoxia religiosa y el mantenimiento del orden público. Pese a todo, la doctrina jurídica de aquellos siglos se encargó, en ciertas ocasiones, de rebajar en lo posible las nefastas consecuencias que el rigor de las sanciones legales podía acarrear. Así, por ejemplo, fijémonos en el comentario que en su día realizó Antonio Gómez a la ley XL de las de Toro, dedicada a las reglas que debían tenerse presentes en materia de sucesión del mayorazgo. Entre las variadas cuestiones que aborda en el citado comentario, nos quedamos con la que alude al problema que se planteaba cuando el poseedor de un mayorazgo cometía un delito, como el de herejía, castigado con la pena de confiscación de bienes. ¿Se entendía en tal caso que la confiscación abarcaba no sólo a los

[24] Nueva Recopilación VIII,3,3; Novísima Recopilación XII,3,3. En estos preceptos se puede leer la amplia gama de oficios a los que se les cerraba las puertas a estos sujetos legalmente inhábiles e incapaces. Para que no apareciese ninguna duda interpretativa se señala expresamente que la prohibición es extensible a cualquier otro oficio aunque no estuviese consignado en la lista citada. GÓMEZ, *Variae resolutiones,* lib. III, cap. 2, nº 4, p. 432; GUTIÉRREZ, *Práctica criminal,* tomo III, cap. 1, nº 5, p. 12.

[25] *Nueva Enciclopedia Jurídica Seix,* voz herejía, tomo XVII, p. 729.

ISBN 978-84-608-2282-0

bienes propios del poseedor sino también a los integrantes del mayorazgo?. Para Gómez la solución afirmativa sería injusta y, en cambio, proponía que el fisco únicamente pudiese hacerse con los frutos que dichos bienes generasen durante la vida del poseedor delincuente. Después de su muerte natural, los bienes serían entregados a quien según las disposiciones del mayorazgo le correspondiese. Igual solución estimaba que debía aplicarse cuando el delito hubiese sido cometido por el poseedor de un feudo[26].

b) Apostasía

Como es bien sabido, apóstata es todo aquel que abandona la religión católica, con independencia de que con posterioridad abrace o no otra religión. A principios del siglo XIX, José Marcos Gutiérrez definía la apostasía como "un absoluto y total abandono de la religión christiana, a que regularmente se sigue el tránsito a alguna falta secta como el paganismo, gentilismo o idolatría, el fatalismo de negar a Dios el gobierno del mundo y en el hombre su libertad para obrar, el ateismo que consiste en no creer la existencia de Dios o el deismo que aunque la admite, es sin providencia ni cuidado de las cosas humanas…La apostasía es el mayor crimen que puede cometerse contra el Ser supremo y por consiguiente más grave que la heregía, puesto que la primera es una diserción total de nuestra Santa Religión y la segunda una separación de ella con respecto a alguno o algunos puntos de fe, por manera que todo apostata es herege, mas no todo herege es apóstata"[27].

El Fuero Real castigaba con la muerte en la hoguera al cristiano que se hacía judío o moro[28], aunque nada se dice acerca del destino que recibirían los bienes del cristiano convertido a otra religión, por lo que hay que inferir que se aplicarían las reglas propias de cualquier transmisión hereditaria. En cambio, si la conversión hubiese sido producto de la incitación de algún judío a éste se irrogaba la pena de muerte y la confiscación de todas sus propiedades en beneficio del fisco regio[29].

Penalidad que vemos repetida en las Partidas. En este texto se reconoce a los judíos su derecho a vivir pacíficamente entre los cristianos, siempre y cuando que no hablasen mal de la religión de éstos, ni pretendiesen convertirlos a su Ley[30]. Donde sí se introduce novedad es en las penas que se imponían a los cristianos que se convertían al judaísmo. Así, si bien al igual que en lo consignado en el Fuero Real se apunta que el apóstata merecía la muerte, se agrega que en relación a su patrimonio se tendría presente las reglas propias

[26] GÓMEZ, *Ad leges Tauri,* commentarii in legem XL, nº 91, p. 227.

[27] GUTIÉRREZ: *Práctica criminal,* tomo III, cap. 1, nº 2, p. 9.

[28] Fuero Real IV,1, pr. GÓMEZ DE LA SERNA, *Elementos del Derecho civil y penal España,* Madrid, 1865*,* p. 114.

[29] Fuero Real IV,2,2; HINOJOSA, *Obras,* tomo I, p. 56.

[30] Partidas VII, 24, 2.

ISBN 978-84-608-2282-0

de la herejía[31]. Recordemos que en las Partidas se establecía que los bienes del hereje serían entregados a sus hijos o descendientes y, en su defecto, a los parientes católicos más cercanos. Sólo la inexistencia de todos ellos acarreaba que los bienes se entregasen al fisco regio.

Y es que la concomitancia que presentaban en muchos aspectos la herejía y la apostasía permitía que se adoptasen soluciones parejas para reprimir estas conductas contrarias a la religión.

De igual forma, viene recogido en las Partidas el sistema de penas que se imponía al cristiano que abandonaba su fe para abrazar la de los musulmanes. De la lectura del precepto dedicado a este punto resalta, especialmente, que no se alude en ningún momento a la máxima pena, sino que tan sólo se recoge como sanción la pena de confiscación de bienes del apóstata, siempre y cuando no existieran parientes cristianos, pues, en tal caso, ocuparían un lugar preferente para suceder al reo frente al fisco. Esa sensible minoración en las penas respecto al supuesto de conversión al judaísmo nos hace pensar que se trataba de un comportamiento merecedor de un menor reproche jurídico. La clave de este diferente tratamiento para los casos de apostasía apuntados puede inferirse de lo expuesto por García Marín para quien "la elevada condición social o el hecho de que los judíos ejerciesen ciertos cargos públicos considerados impopulares les hacían detestables de cara a una sociedad mayoritariamente católica"[32], algo que no se daba respecto a los musulmanes.

Lo cierto y sobre lo que no existe ningún tipo de vacilaciones es que el legislador fue plenamente consciente de la necesidad de proteger a los parientes cristianos para que no se viesen arrastrados por la apostasía de uno de los suyos. Incluso es más, a diferencia del precepto que dedican las Partidas a la apostasía del cristiano que pasaba a ser judío, en el dedicado al tránsito al islamismo se consigna el grado décimo de parentesco hasta el cual mantendría su preferencia los parientes cristianos frente a la Cámara regia para entrar en la propiedad de los bienes del apóstata, lo cual introduce un elemento de seguridad jurídica, que no se daba respecto al derecho de los parientes del convertido al judaísmo, pues aquí la ley ciñe su contenido a reconocer el derecho de los más cercanos, siendo el juez conocedor de la causa el que, a buen seguro, pondría el tope de los grados según lo estimase conveniente para garantizar los derechos del tesoro regio, e,

[31] Partidas VII, 24, 7; COVARRUBIAS OROZCO, S., *Tesoro de la lengua castellana o española* (edición facsímil a cargo de Felipe Maldonado, Madrid, 1995), p. 106; SALA, *Ilustración del Derecho Real,* p. 89; DU BOYS, *Historia del Derecho penal,* p. 236; SILVELA, *Curso de Derecho penal,* p. 36; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 193; MONTES, *El crimen de herejía,* p. 15; HINOJOSA, *Obras,* tomo I, p. 56; GARCÍA MARÍN, "Judaísmo entre el poder y la envidia: el caso Ávila ante la Inquisición", en *El Centinela de la Fe,* Sevilla, 1997, p. 39, nota 3.

[32] GARCÍA MARÍN, "Judaísmo entre el poder y la envidia", p. 58.

ISBN 978-84-608-2282-0

indirectamente, los suyos propios[33]. No obstante, debemos señalar que en este punto aparecía una clara contradicción entre el derecho regio y el canónico, pues, como advertía Gregorio López, este último negaba que los bienes de los apóstatas debiesen ser entregados a los hijos, sino que en cualquier caso su destinatario era el fisco[34].

Fuese una u otra clase de apostasía, lo cierto es que se trataba de un delito tan grave que la memoria del apóstata podía ser condenada para hacer efectivas las sanciones patrimoniales que durante su vida no se pudieron por alguna causa ejecutar. Para ello se permitía que cualquiera que hubiera tenido conocimiento de la comisión de este delito religioso lo pudiese delatar, siempre y cuando que la denuncia quedase interpuesta antes del transcurso de cinco años a contar, no desde que se tuvo constancia de que se produjo la conversión, sino desde el instante de la muerte del renegado. Si en el consiguiente proceso se demostraba la culpabilidad del fallecido, se aplicarían las sanciones patrimoniales a que nos hemos venido refiriendo en las líneas precedentes, aunque con las mismas limitaciones apuntadas, de forma que los derechos económicos de los parientes cristianos no correrían peligro alguno. Por lo demás, pasado ese plazo de cinco años nadie podría acusar al apóstata, siendo imposible desde entonces cualquier condena a su memoria[35]. Ahora bien, según Gregorio López, ese era el plazo de tiempo que se tenía presente cuando el posible destinatario del patrimonio era el fisco del príncipe. En caso de que debiesen engrosar las arcas de la Iglesia, el plazo se incrementaba extraordinariamente, pues hasta que transcurriesen cuarenta años era factible reclamar los bienes del apóstata[36].

c) Adivinos

En las Ordenanzas Reales de Castilla, dentro del libro VIII en su título dedicado a las penas, puede leerse lo siguiente: "…qualquier que va a los adevinos o cree en sus falsos dichos es caso de heregia, y la meytad de sus bienes son para nuestra Camara"[37]. La calificación de esta conducta como acto de herejía y su castigo con la pena de confiscación de bienes son motivos más que suficientes para que nos interesemos por la misma en estas líneas dedicadas al análisis de los delitos religiosos reprimidos, entre otras sanciones, con la pena de confiscación de bienes.

Incluso para el prestigioso jurista Francisco Torreblanca la magia era un crimen aún mayor que la herejía propiamente dicha. En su opinión, en tales artes intervenía un factor especialmente grave, la idolatría, desde el instante en

[33] Partidas VII, 25, 4; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 194; SALA, *Ilustración del Derecho real,* p. 89; DU BOYS, *Historia del Derecho penal,* p. 236.

[34] LÓPEZ, *Glosa 2 a Partidas VII, 25, 4.*

[35] Partidas VII, 25, 7.

[36] LÓPEZ, *Glosa3 a Partidas VII, 25, 7.*

[37] Ordenanzas Reales VIII,19,6; Nueva Recopilación VIII,1,5; Novísima Recopilación XII,4,1.

ISBN 978-84-608-2282-0

que se prestaba culto al demonio. Con la magia no sólo se ofendía a Dios, a la Virgen o a la Iglesia, sino también a todo el género humano y a todas las cosas animadas o inanimadas[38].

Para analizar la ley líneas atrás transcrita, debemos fijarnos en el extremo de lo que en realidad aparecía castigado con la confiscación de bienes era el acto de acudir a algunos de los practicantes de actos de hechicería. Pero, ¿qué pasaba con el adivino?. ¿También le era extensible la pena de confiscación o, por el contrario, sería castigado con otras sanciones?. En las Partidas se dedica un título completo a aclarar qué se entiende por adivinanza, cuáles son sus clases, así como qué pena debía irrogarse a los adivinos, agoreros o sorteros. Si nos fijamos en el precepto que regula esta última cuestión, apreciaremos que la pena para esta clase de individuos se cifraba en la de muerte para el autor material de los actos de adivinanza y destierro para los que los encubrían[39].

De estas penas quedaban excluidos quienes hacían "buenos encantamientos", entre los que se encontraban, por ejemplo, desatar las nubes para que no echasen granizo, matar langostas que afectaban a las viñas o sacar demonios de los cuerpos de los hombres[40]. Al margen de todo ello, es conveniente retener que sólo el que buscaba auxilio en los adivinos sería castigado con la pérdida de la mitad de sus bienes, siempre, se entiende, que se tratara de algunas de las prácticas de encantamiento permitidas, que están consignadas en las Partidas.

¿Por qué se consideró necesario castigar a los practicantes de ciertos actos de hechicería y a los que le ayudaban?. La explicación la encuentra el último autor citado en el hecho de que las circunstancias variaron con el tiempo, dada la influencia decisiva de la Iglesia Católica poco propicia a mostrarse tan tolerante como el poder secular. Dicha influencia conllevó que variase la opinión secular hacia posiciones de intransigencia y que la hechicería fuese severamente castigada[41] con las penas propias de la herejía. Y es que en las propias Ordenanzas Reales se llegó a considerar a los adivinos, agoreros y sorteros como herejes, al tiempo que se fijó una remisión genérica a las penas tipificadas en las Partidas respecto a los herejes[42] y a las que más arriba hacíamos mención. De manera

[38] TORREBLANCA VILLALPANDO, *Epitome delictorum,* tomo III, VI, nº 34.

[39] Pero la pena de muerte, según parece, en raras ocasiones era aplicada. Según afirmaba CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores,* tomo I, lib. II, cap. XVII, nº 74, p. 514, la pena capital era desplazada por la pena de cárcel perpetua, tratándose de adivinos de condición noble. Si era vil, azotes y emplumamiento, colocándolos posteriormente en la puerta de la casa del obispo o de la iglesia de la localidad.

[40] Partidas VII, 23, 3; BERNÍ: *Práctica criminal,* p. 45; COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua,* p. 19; GUTIÉRREZ, *Práctica criminal,* tomo III, cap. 1, nº 24, p. 21; *Febrero Novísimo,* tomo VII, p. 65; HINOJOSA, *Obras,* tomo I, p. 57.

[41] Ibidem, p. 209.

[42] Ordenanzas Reales VIII,1,9. Según LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica al Derecho español,* Barcelona, 1983*,* p. 634 la magia no es en sentido estricto herejía, pero constituye junto con la blasfemia lo que él llama "actividades que pueden facilitar el camino hacia la misma", de donde se explica la mencionada equiparación penal.

ISBN 978-84-608-2282-0

que, consecuencia de este planteamiento, debemos entender que los autores materiales de actos de encantamiento eran castigados, entre otras penas, con la confiscación de bienes, siempre que se cumpliesen los requisitos recogidos en la norma reguladora de la materia.

Es interesante apuntar que, no obstante lo anterior, según opinión de Juan Sala, la citada penalidad debía imponerse sólo "a los que creen a sabiendas, esto es, no ignorando que está prohibido como cosa mala, pero no si lo ignora"[43]. Indicamos, asimismo, que con el objetivo de alcanzar un adecuado cumplimiento de esta normativa tendente a reprimir los actos de encantamiento, Juan II recordó en las Cortes de Córdoba de 1410, el deber que recaía sobre los jueces de ejecutar las penas tipificadas contra los condenados por adivinos, pues, de lo contrario, a ellos se impondrían las penas de pérdida de oficio y confiscación de un tercio de su patrimonio en beneficio de la Cámara real[44].

Pese a todo, esta medida coactiva contra los jueces no sirvió para poner fin a los actos de hechicería. Así, en tiempos de los Reyes Católicos, el prior de Santa Cruz recordaba a los monarcas que "en estos vuestros reynos ay muchos renegadores de Dios y ansi mesmo hechiçeros y adeuinos", solicitándoles que tomasen las medidas oportunas para que los corregidores conociesen las sanciones tipificadas en las leyes y las aplicasen con el objetivo de reprimir las mencionadas conductas[45].

d) Blasfemia

Pradilla Barnuevo definía al blasfemo como "el que niega lo que ay en Dios o le atribuye lo que no ay, ni le conuiene y el que dize alguna injuria contra Dios y Santa Maria y contra todos los Santos el que hace la tal injuria por obra"[46]. En las Partidas se contiene un sistema gradual de penas según las veces que un determinado individuo hubiese osado blasfemar. En este sentido, por la primera muestra de blasfemia se le castigaba con la pérdida de la cuarta parte de su patrimonio, porción que aumentaba hasta un tercio por la segunda ocasión y que podía alcanzar a la mitad de los bienes por la tercera, con el añadido de que, en este último caso, a la pena patrimonial se unía el destierro del reino. No obstante, el legislador fue consciente, en el momento de promulgar este precepto, que la blasfemia también podía ser cometida por persona de escaso o nulo poder económico, de manera que la imposición a estos sujetos de la pena de confiscación de bienes no tendría eficacia alguna. Así, para evitar estos inconvenientes, queda previsto en la ley un aumento gradual de penas

[43] SALA, *Ilustración del Derecho Real,* p. 92.
[44] Novísima Recopilación XII,4,2; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 225.
[45] Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, leg. 1, nº 78.
[46] PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 2, nº 1, fol. 1.

ISBN 978-84-608-2282-0

que van desde infligirles cincuenta azotes a cortarles la lengua, pasando por la marcación de los labios con un hierro caliente[47].

Pero el rigor de las penas no debió conseguir el efecto deseado de erradicar los actos ofensivos contra Dios o la Virgen, pues en las Cortes de Toledo de 1462, celebradas durante el reinado de Enrique IV, las citadas sanciones fueron aumentadas con unas nuevas. Para ello, se atendió al lugar donde este delito religioso hubiese sido perpetrado. Así, si fue en la propia Corte o en cinco leguas a su alrededor, al blasfemo se cortaba la lengua y se infligían cien azotes. Fuera de este ámbito territorial, la pena aflictiva era mutada por la confiscación de la mitad de bienes, repartibles paritariamente entre el delator y la Cámara real, manteniéndose, como en el caso precedente, la mutilación de la lengua del blasfemo[48]. Sin embargo, en opinión de Azevedo, si el blasfemo hubiese sido una persona honorable podía eludir el corte de su lengua, si se comprometía a conceder en el futuro generosas limosnas a favor de los pobres[49].

e) Perjuros

En una sociedad como la del Antiguo Régimen tan impregnada de religiosidad era fácilmente comprensible la ineludible obligación que pesaba sobre cualquier sujeto de cumplir todo aquello a lo que se había comprometido mediante juramento, pues, de lo contrario, se le castigaba con severas penas. Por ello, se explica que la confiscación de bienes apareciese también en este ámbito. Así, en las Cortes de Valladolid de 1442, celebradas durante el mandato de Juan II, quedó establecido que "qualquier persona o personas de qualquier estado, preeminencia o dignidad que sean que quebrantaren o no guarden el juramento que ficieren sobre qualquier contracto que por el mesmo fecho pierdan y ayan perdido todos sus bienes para la nuestra Cámara"[50]. Por tanto, poco importaba la condición social del perjuro, ni siquiera el importe a que ascendía el objeto del contrato. Lo único relevante es que se había faltado a un juramento

[47] Partidas VII, 28, 4; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 225; SILVELA, *Curso de Derecho penal,* p. 39; *Febrero Novísimo,* tomo VII, p. 82; GACTO FERNÁNDEZ, "El tribunal inquisitorial", p. 206. Del mismo autor, "La costumbre en el Derecho de la Inquisición", p. 233. Sobre esta misma línea argumental puede tenerse en consideración lo escrito por GIBERT, R., *Historia general del Derecho español,* Madrid, 1981, p. 251, donde resalta el carácter discrecional, arbitrario y cruel, pero también humano del Derecho penal de este periodo. Sólo de esta forma es explicable, agrega el autor, que en el supuesto específico del delito de blasfemia ciertas penas horripilantes quedasen con el transcurso del tiempo en desuso, y para ello alude a la pena de cortar la lengua.

[48] Cortes de Toledo de 1462-16 (III-713); Nueva Recopilación VIII,4,2; Novísima Recopilación XII,5,2; PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 2, nº 5, fol. 2; GÓMEZ, *Variae resolutiones,* lib. III, cap. 1, nº 2.

[49] AZEVEDO, *Commentarium N.R. VIII, 4, 2,* nº 19 y 20, p. 76.

[50] Cortes de Valladolid de 1442, pet. 39 (III-436); Ordenanzas Reales VIII, 6, 1; Nueva Recopilación VIII,17,1; Novísima Recopilación XII,6,2; COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua,* p. 815; GUTIÉRREZ, *Práctica criminal,* tomo III, cap. 1, nº 30, p. 25.

ISBN 978-84-608-2282-0

anterior y ello era motivo suficiente para que un individuo perdiese todas sus pertenencias en beneficio del fisco. Sin embargo y como afirma Joseph Berní, el perjuro podía eludir la pena legal pidiendo, antes de su ejecución, "relajación del juramento al juez eclesiástico y presentando la absolución en el tribunal del litigio, impugnaba el contrato jurado, sin sanción alguna"[51]. Además, para Pradilla Barnuevo las penas sólo podían ser impuestas si se trataba de contratos "sobre los que aya lugar ponerle juramento, no aura lugar ni se executara si el tal se pusiere en otro algun caso, ni tampoco si el contrato fuese ilícito, invalido o contra las buenas costumbres…"[52].

f) Sodomía y bestialidad

A los autores de este tipo de comportamientos se les castigaba también de forma muy severa, en la medida que en la legislación castellana de la Baja Edad Media y de los siglos modernos se partía de la consideración de que sus actos debían ser calificados de "pecados contra natura". Y es que, como afirma Tomás y Valiente, "sólo dentro del contexto de la enorme carga de moralidad legalista que los teólogos introdujeron en el campo del Derecho penal es comprensible lo relativo a la represión durísima que se dirigió contra este pecado-delito"[53]. Es más, este mismo autor señala en otro lugar que "aunque en sentido amplio todo pecado es un pecado contra natura, así y de un modo peculiar se dice de la sodomía pecado contra natura: la sodomía es el pecado contra natura propiamente dicho"[54]. Todo este reproche que merecían los autores de tales atentados contra la moral sexual se tradujo en una especial severidad en las penas. Así, el primer referente normativo que en Derecho penal castellano encontramos sobre este tema está en las Partidas. En el texto alfonsino aparece la pena que se imponía a los autores de estos comportamientos y que consistía en la muerte tanto del que realizaba como del que consentía en su cuerpo la comisión de la sodomía, salvo que alguno de ellos hubiese participado por fuerza o tuviese menos de catorce años. En tales casos, aquel en quien concurría dicha circunstancia más que coautor sería considerado víctima, por lo que quedaría exento de pena[55].

La explicación contenida en las Partidas parece suficientemente razonable. El forzado no podía tener culpa de lo que hacía al faltar el requisito de la

[51] BERNI, *Práctica criminal,* p. 18.

[52] PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 31, nº 2, fol. 18.

[53] TOMÁS Y VALIENTE, F., *El Derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI-XVII-XVIII),* Madrid, 1969*,* pp. 227-231.

[54] TOMÁS Y VALIENTE, F., "El crimen y pecado contra natura", *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas,* Madrid, 1990, p. 38.

[55] *Febrero Novísimo,* tomo VII, p. 15 "Esta mitigación de penas que otorga el juez al menor de edad delincuente, no es efecto de piedad, sino de justicia, de suerte que desde la edad próxima a la infancia hasta los catorce años, no está en arbitrio del mismo dejar de mitigarle la pena"; LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica,* p. 627.

ISBN 978-84-608-2282-0

voluntariedad y el menor de catorce años no gozaba de la capacidad de raciocinio necesaria para discernir lo bueno de lo malo.

De igual forma, también a los que mantenían relaciones sexuales con animales se les imponía la sanción máxima, a lo que se agregaba la muerte del animal partícipe para borrar enteramente cualquier huella de este detestable delito[56]. Antonio Gómez afirmaba, sobre esta cuestión, que en la práctica los jueces declaraban en sus sentencias que el animal fuese colgado para que, de esta forma, se removiese la sensibilidad de las gentes de ese lugar, al tiempo de que se percatasen de las graves consecuencias que generaban este tipo de delitos[57].

Pese a la radicalidad de las sanciones impuestas a los sodomitas en las Partidas, la confiscación no quedó inserta en el régimen sancionador de los delitos de sodomía y bestialidad hasta que el 22 de agosto de 1497, los Reyes Católicos promulgaron una pragmática en la que pusieron de manifiesto la ineficacia de la legislación vigente hasta la fecha para erradicar tales actos, de ahí la necesidad de incrementar la penalidad. Para ello se fijó que el modo elegido para ejecutar la pena de muerte fuese la cremación y que a la pena capital se añadiese la confiscación de todos los bienes tanto muebles como inmuebles, bastando para imponer dichas penas el conato próximo a la consumación[58].

g) Adulterio

El Fuero Real comienza el título dedicado a los adulterios señalando el derecho que correspondía al marido ofendido de hacer del cuerpo de su mujer y del cómplice lo que quisiese. Por tanto, absoluta libertad reconocida a favor del esposo para que aplicase a los adúlteros el castigo que estimase oportuno, incluso provocarle la muerte[59]. No obstante, si se decantaba por esta opción extrema, el marido ofendido en su honor debía matar tanto a su mujer como al cómplice, pues, de lo contrario, se haría acreedor a una determinada sanción[60]. Junto a ello, también quedaba tipificada en la ley la pena de confiscación de todos los bienes, que serían puestos a disposición del marido, salvo que tuviesen hijos al momento de perpetrar el delito, ya que, en tal caso, recibían los bienes con preferencia a su padre[61]. Confiscación entendida en sentido amplio, pues,

[56] Partidas VII, 21, 2; TOMÁS Y VALIENTE, "El crimen y pecado contra natura", p. 40; MARTÍNEZ GIJÓN, J., "La menor edad en el Derecho penal castellano-leonés anterior a la codificación", en *Anuario de Historia del Derecho Español,* 44 (1974) p. 476.

[57] GÓMEZ, *Ad leges Tauri,* commentarii in legem LXXX, nº 35, p. 484.

[58] PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 11, nº 3, fol. 7.

[59] SALA, *Ilustración del Derecho real,* p. 65; SILVELA, *Curso de Derecho penal,* p. 36; GÓMEZ DE LA SERNA, *Elementos del Derecho civil y penal,* p. 115.

[60] Con relación a este tema, podemos indicar que LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica,* p. 626 alude a una fazaña de Fernando III, donde se ordenó a ahorcar a un caballero que castró al amante de su mujer, sin lesionar a ésta.

[61] Fuero Real IV,7,1; PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 9, nº 3 y 4, fol. 5; DU BOYS, *Historia del Derecho,* p. 289; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen*

en realidad, no acontecía con ella ningún enriquecimiento de las arcas públicas, sino que el beneficiario exclusivo era un particular.

Es preciso que añadamos en relación a esto último que Juan García de Saavedra se mostraba partidario de proteger los intereses económicos de los posibles hijos nacidos de un anterior matrimonio de la mujer adúltera. Así, abogaba por que antes de que la mujer perdiese sus bienes por aplicación del derecho penal vigente, debía reservarse la correspondiente porción de la legítima para esos hijos, ya que ni esos bienes correspondían al actual marido ni tampoco el delito de la madre debía perjudicar a su descendencia[62].

No cabría, sin embargo, castigar a la mujer con la confiscación de bienes si el marido, después de tener constancia de que se había cometido tal conducta deshonesta, dio ciertas muestras de condescendencia o tolerancia hacia su esposa, como podían ser las consistentes en seguir compartiendo la misma mesa o cama. Si eso había sucedido, la mujer perdía sus bienes, pero no en concepto de confiscación, en la medida que tales bienes no engrosarían las arcas regias ni pasarían al marido, sino que serían entregados a sus hijos y, en su defecto, a los parientes más cercanos[63].

Además de lo anterior, en el Fuero Real se dio cabida a otra modalidad de adulterio que también estaba penada, entre otras sanciones, con la confiscación. Nos referimos al supuesto del adulterio de la mujer desposada[64]. La ausencia de la celebración de los actos del matrimonio se tradujo, desde el punto de vista penal, en un menor reproche jurídico en relación con el adulterio de la mujer casada, aunque la circunstancia de que los esponsales ya hubiesen tenido lugar acarreaba que este tipo de adulterio previo al matrimonio fuese de igual forma castigado. En efecto, los adúlteros seguían siendo puestos a disposición del sujeto agraviado, pero sin que éste pudiese hacer con ellos lo que quisiese, sino que taxativamente estaba fijado en la norma que su destino era convertirse en sus esclavos. Por el contrario, en lo concerniente a la pena patrimonial se reconocía el derecho de la víctima a apoderarse de los bienes de ambos adúlteros, con la conocida condición de que no tuviesen "fijos derechos"[65], es decir, que tal

histórico, p. 153; MINGUIJÓN, *Historia del Derecho español,* Barcelona, 1933, p. 191; JIMÉNEZ DE ASÚA, *Tratado de Derecho penal,* tomo I, p. 719; VAELLO ESQUERDO, E., *Los delitos de adulterio y amancebamiento,* Barcelona, 1976, p. 26; MACHADO CARRILLO, M., *El adulterio en el Derecho penal, pasado, presente y futuro,* Valencia, 1977; GARCÍA MARÍN, "La legítima defensa", p. 435; LÓPEZ-AMO MARÍN, "El Derecho penal español", p. 363; COLLANTES DE TERÁN, M. J., "El delito de adulterio en el Derecho general de Castilla", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 66 (1996), p. 224.

62 GARCIA, J., *Tractatus de expensis et meliorationibus,* Colloniae, 1737, cap. X, nº 49, p. 98.

63 Fuero Real IV,7,5; BERNI, *Práctica criminal,* p. 9; VAELLO ESQUERDO, *Los delitos de adulterio,* p. 26; MACHADO CARRILLO, *El adulterio,* p. 45.

64 ARIAS DE BALBOA, *Glosas al Fuero Real,* p. 1089.

65 Fuero Real IV,7,2; MACHADO CARRILLO, *El adulterio,* p. 45; DU BOYS, *Historia del Derecho penal,* p. 289; LÓPEZ-AMO MARÍN, "El Derecho penal español", p. 364.

ISBN 978-84-608-2282-0

asignación de bienes de la futura esposa y de su cómplice se produciría siempre que no perjudicase a los hijos nacidos en anteriores relaciones.

Este régimen sancionador recogido en el Fuero Real aparece literalmente reproducido en la ley XCIII del Estilo, en la que, sin embargo, se prevé la posibilidad de que sólo hubiese sido capturado uno de los dos adúlteros. En tal caso, el marido no podía ejercitar su derecho de venganza sobre aquel que estaba detenido, sino que debía aguardar a que quedase demostrada su participación en la comisión del delito de que se le acusaba después del correspondiente proceso. Si ello era así, se le entregaba al esposo agraviado para que lo retuviese hasta que apareciese el otro adúltero que, de igual forma, sería procesado para acreditar su responsabilidad. Sólo después de ser condenados, el marido podía limpiar su honor matando a los adúlteros, quedando prohibido dar muerte sólo a uno de ellos, si es que el otro consiguió evadir la acción de la justicia[66].

En las Partidas, sin embargo, desapareció este régimen penológico tan riguroso que habilitaba al marido para disponer libremente de la vida de los adúlteros. Para empezar, debemos apuntar que nada se dice acerca de la imposición de la pena de muerte sobre la mujer. Tan sólo se le azotaba en público y, con posterioridad, ingresaba en un monasterio, para hacer "profesión"[67]. Respecto a la confiscación de bienes, también se aprecia una alteración sustancial. En efecto, frente a la confiscación total a favor del marido agraviado, aparece sólo la pérdida de aquellos bienes que con motivo del matrimonio recibió la mujer de sus padres (dote) y aquellos objetos que obtuvo de su marido cuando éste le solicitó la celebración del matrimonio (arras)[68]. Dote y arras que podía volver a recuperar siempre y cuando el esposo la perdonara dentro del plazo de dos años desde que aconteció la afrenta, recayendo la obligación sobre aquél de conservarlas en el mismo estado en que se encontraban cuando se cometió el adulterio. Con relación a este aspecto concreto, Gregorio López se mostraba partidario de que se entregasen la dote y las arras a los hijos de esta mujer adúltera si el marido había fallecido antes de recibirlas[69].

Respecto al resto de los bienes, si no medió perdón, se entregaban dos tercios de los mismos a los hijos o descendientes del matrimonio y el tercio restante al monasterio donde fue confinada la adúltera. Tercio a favor del monasterio que podía elevarse hasta la totalidad de los bienes, si el matrimonio no contaba con hijos[70].

66 Ley XCIII del Estilo.

67 PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 9, nº 3, fol. 5.

68 ALONSO, M.L., "La dote en los documentos toledanos de los siglos XII-XV", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 48 (1978), pp. 387, 388 y 394.

69 LÓPEZ, glosa a Partidas VII,17,15.

70 Partidas VII,17,15; GÓMEZ, *Ad leges Tauri,* nº 47, p. 488. Con posterioridad se han ocupado de esta cuestión, BERNI, *Práctica,* p. 7; ALVAREZ, *Instituciones de Derecho real,* p. 230; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 190; MINGUIJÓN, *Historia del Derecho,* p. 192; VAELLO ESQUERDO, *Los delitos de adulterio,* p. 27; MACHADO

Pero, sin duda, este sistema algo más condescendiente con la mujer, implantado en las Partidas, fracasó. Prueba de ello la encontramos en que sólo unos años más tarde volvió a retomarse la penalidad fijada en el Fuero Real y que colocaban en una posición muy precaria a la mujer y a su cómplice frente al marido agraviado. De esta forma, en el Ordenamiento de Alcalá se estableció que los adúlteros y sus bienes fueran puestos a disposición del esposo para que hiciese con ellos lo que estimase más correcto. Con ello, el legislador fue consciente de la necesidad de acudir a la verdadera víctima del delito, que no era otra que el marido[71], al que se quería tener en cuenta, dejándole la puerta abierta para que ejercitase su derecho de venganza y utilizase los bienes como forma de reparar los graves perjuicios que en su honor se habían ocasionado[72].

En las leyes de Toro, seguramente como fruto de un aumento gradual en la eficacia de la administración de justicia impartida en nombre del soberano, vino a establecerse un nuevo distingo, según que la venganza del honor se hubiese realizado antes o después de obtener el esposo la necesaria autorización judicial. De esta forma, el marido que mató a los adúlteros antes de recaer sentencia de condena no podía recibir ningún bien proveniente de su patrimonio, aunque los homicidios efectuados en los culpables estuviesen exentos de castigo[73], por haber sido éstos sorprendidos por el marido en flagrante delito[74].

Si, por el contrario, ya había sido dictada sentencia de condena en la que quedó demostrada la participación de los acusados en el delito realizado, junto a su derecho de venganza se unía el reconocimiento de que recibiese los bienes para reparar el perjuicio causado en su honor[75].

Antes de cerrar estas líneas dedicadas a reflejar la penalidad que rigió contra los adúlteros en el Antiguo Régimen, consideramos de interés traer a colación algunas de las palabras escritas por un prestigioso jurista de mediados del siglo XVIII como fue Joseph Berní. En efecto, este autor hace hincapié en el dato de que "todas estas justas penas", como las califica, no rigieron en la práctica. De nuevo, por tanto, la teoría y la práctica volvieron a discurrir por cauces diversos. Así, señala que no tiene constancia de que los adúlteros fueran entregados al marido para que los matase o hiciese de ellos lo que quisiese. Por el contrario, lo que primaba era que el arbitrio judicial se pusiese en marcha y que la pena

CARRILLO, *El delito de adulterio,* p. 45; GARCIA MARIN, "La legítima defensa", p. 436; LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica,* pp. 648 y 654.

71 PÉREZ-PRENDES, J. M., *Curso de Historia del Derecho español,* Madrid, 1989, p. 542.

72 Ordenamiento de Alcalá, XXI, 1; Ordenanzas Reales de Castilla VIII, 15, 2; Nueva Recopilación VIII,20,3; Novísima Recopilación XII,28,2; GARCÍA MARÍN, "La legítima defensa", p. 438.

73 NOLASCO DE LLANO, *Compendio,* p. 363.

74 PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales,* cap. 9, nº 5, fol. 5.

75 Ley LXXXII de Toro; Nueva Recopilación VIII,20,5; BERNI, *Práctica,* p. 7; GARCÍA MARÍN, "La legítima defensa", p. 436; ESCRICHE, *Diccionario razonado,* p. 98; JIMÉNEZ DE ASÚA, *Tratado de Derecho penal,* tomo I, p. 747; COLLANTES DE TERÁN, "El delito de adulterio", p. 227.

ISBN 978-84-608-2282-0 11-32

pendiese de la condición de las personas de los delincuentes. Si pertenecían a una esfera social media, la mujer entraba en clausura, mientras que al hombre se le desterraba. Por su parte, si eran "gente baja" se encarcelaba a la mujer y al hombre se le confinaba en un presidio[76]. Desgraciadamente, nada nos dice este autor acerca de las consecuencias patrimoniales del adulterio. Pese a todo, debemos entender que también la imposición de estas penas se haría depender de la condición o el prestigio de los sujetos, como fue propio del Derecho penal de estos siglos.

h) Bigamia

Éste es uno de los delitos que mayores dificultades ha generado entre la doctrina en orden a aclarar las espinosas cuestiones que giraban en torno al mismo, como eran el concretar a quien debía corresponder la competencia jurisdiccional para reprimirlo o la naturaleza jurídica del ilícito, pues también es posible incluirlo dentro de los delitos contra la moral sexual[77]. Ciertamente, no debe ser nuestra finalidad sumarnos al elenco de juristas que se han interrogado desde hace tanto tiempo cuáles eran las características básicas de esta figura delictiva. Por el contrario, una vez más, nuestro objetivo debe ser mucho más modesto, pues debemos ceñirnos a apuntar la penalidad que apareció tipificada en la legislación secular del Antiguo Régimen.

El primer cuerpo legal que se ocupó de la bigamia fue el Fuero Real, donde quedó establecida la pena que debía aplicarse a toda mujer desposada, aunque no casada, que contrajese matrimonio con un hombre distinto de su prometido. En este caso, la mujer y su cómplice con todos sus bienes eran puestos a disposición del esposo, para que se convirtiesen en sus esclavos, si bien quedaba vedada la posibilidad de saciar su venganza dándoles muerte. De igual forma, es necesario reseñar que la confiscación de bienes se practicaba siempre y cuando ninguno de los bígamos tuviese, al momento de cometer el delito, hijos legítimos[78].

Por otro lado, sorprende que nada se diga acerca del auténtico delito de bigamia, si por él se entiende contraer matrimonio estando vigente uno anterior

[76] BERNI, *Práctica criminal,* p. 8. Opinión doctrinal compartida por José Marcos GUTIÉRREZ, quien escribía en su también *Práctica criminal,* tomo III, cap. 9, nº 34, p. 185 que "las rigurosas penas que hemos mencionado no se observan en el día, pues vemos que todos los tribunales superiores e inferiores han sustituido a ellas por otras arbitrarias y más suaves, atendidas todas las circunstancias, como la de presidio, destierro o multa".

[77] Se ocupó del tema hace algunos años GACTO FERNÁNDEZ, E., "El delito de bigamia y la Inquisición española", en *Anuario de Historia del Derecho Español,* 57 (1987), p. 465 y ss. Más recientemente, TORRES AGUILAR, M., "El delito de bigamia: estudio general y especial perspectiva en el tribunal de la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII", en *El Centinela de la Fe,* Sevilla, 1997, pp. 173 a 233. También de este último autor, "Algunos aspectos del delito de bigamia en Hispanoamérica", en *La Inquisición en Hispanoamérica,* Buenos Aires, 1997, p. 80 y ss.

[78] Fuero Real IV,7,2.

ISBN 978-84-608-2282-0

y que también la norma silencie si estas conductas debían ser castigadas cuando eran cometidas por varones, pues únicamente se alude a la mujer que casare con otro, pero no al hombre. Este sigilo legal puede llevarnos a inferir, con cierto riesgo, que al momento de redacción del Fuero Real tan sólo la bigamia cometida por mujeres estaba penada, mientras que la de los hombres se encontraba, por lo que parece, tolerada.

Esta situación de discriminación respecto a la bigamia de la mujer quedó superada en las Partidas, donde tanto al hombre como a la mujer que contraían un segundo matrimonio, siendo conscientes de que su consorte se encontraba vivo, se les castigaba con la pena de destierro por cinco años y confiscación de todos los bienes que tuviesen en el lugar donde se celebraron las nupcias ilegales. Confiscación que, nuevamente, se hacía depender de que los bígamos no contasen al momento de ser condenados con hijos o nietos, pues, de lo contrario, los bienes seguirían el cauce normal de toda herencia. En su defecto, la inexistencia de descendientes cambiaba el rumbo de los bienes, que serían entregados paritariamente a la Cámara del Rey y al contrayente que actuó de buena fe, algo que se producía si realmente creía que se casaba con una persona liberada de cualquier tipo de vínculo matrimonial anterior. Por el contrario, si tenía constancia de tal eventualidad, los bienes serían confiscados en su totalidad, en provecho de la regia cámara, siempre que se cumpliese la condición de ausencia de hijos legítimos de anteriores vínculos[79].

Otro punto de inflexión en la regulación normativa del delito de bigamia aconteció con el Ordenamiento de Alfonso XI sobre las penas de Cámara. En este cuerpo legal se alude sólo al hombre como posible sujeto activo de este delito, siendo de esta forma el contrapunto a la regulación del Fuero Real que, como dijimos anteriormente, consideraba que las mujeres podían ser las únicas causantes de estos comportamientos. En concreto, la ilicitud del segundo matrimonio no venía dada por el hecho de que no hubiese fallecido el anterior cónyuge, como se establecía en las Partidas, sino porque sobre el matrimonio precedente no recayó sentencia de nulidad dictada por la Iglesia. Respecto a la penalidad, debemos señalar que la calificación que recibían los delitos de bigamia como alevosos, hacía recaer sobre sus autores la pena propia de la alevosía que, desde el punto de vista patrimonial se cifraba en la pérdida de la mitad de los bienes que iban destinados a engrosar la Cámara regia[80].

[79] Partidas VII,17, 16; GACTO FERNÁNDEZ, "El delito de bigamia", p. 479; DU BOYS, *Historia del Derecho penal,* p. 293; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 190, SALA, *Ilustración del Derecho real,* p. 69.

[80] Ley VIII del Ordenamiento de Alfonso XI sobre penas de Cámara; GACTO FERNÁNDEZ, "El delito de bigamia", p. 480; LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica,* p. 648; GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *Examen histórico,* p. 236.

ISBN 978-84-608-2282-0

Por último, a la pena de confiscación de bienes vino a sumarse, a partir de las Cortes de Briviesca de 1387, la infamante de grabar con un hierro al rojo, sobre la frente del bígamo, una señal con la forma de la letra Q[81].

Éstas que hemos señalado son las penas que se imponían cuando de la causa por delito de bigamia conocía la jurisdicción secular. En cambio, si la competencia era asumida por la eclesiástica, el elenco de posibles penas era mucho mayor. Así, unas veces se entendía que el bígamo se había hecho acreedor a la pena capital, otras, por el contrario, dejaban todo a la discrecionalidad del juez para que le impusiese la pena que estimase en cada momento más oportuna según las circunstancias que concurriesen. Pese a todo, si queremos fijar un principio de carácter general debemos decir, siguiendo a Gacto Fernández, que la jurisdicción eclesiástica prefirió las penas de tipo humillante y espiritual, como el cortar las ropas del bígamo por delante y por detrás o mantenerlo en ayuno a pan y agua y a siete años de penitencias varias[82].

Preferencia por un tipo de penas que no debe entenderse como una absoluta exclusión de la pena confiscatoria, más aún cuando la situación económica del bígamo hiciese especialmente atractivo a los inquisidores su patrimonio. Por ello, también es posible conjeturar que la jurisdicción eclesiástica acudió a la pena de confiscación de bienes de la misma forma que lo hizo la jurisdicción real cuando aplicaba la penalidad fijada en los cuerpos legales anteriormente analizados.

[81] Cortes de Briviesca de 1387, ley 14; Nueva Recopilación V, 1, 5; Novísima Recopilación XII,28,6; GUTIÉRREZ, *Práctica criminal,* tomo III, cap. 9, nº 36, p. 188; TORRES AGULAR, "El delito de bigamia", p. 226; LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica,* p. 656; GACTO FERNÁNDEZ, "El delito de bigamia", p. 479.

[82] GACTO FERNÁNDEZ, "El delito de bigamia", p. 480; TORRES AGUILAR, "El delito de bigamia", p. 226. También del segundo autor, "Algunos aspectos", p. 97 y ss.

ISBN 978-84-608-2282-0

RELIGIÓN Y DERECHO EN LA GÉNESIS DE LA CRISIS DE LOS PAÍSES BAJOS: EL PROBLEMA JURISDICCIONAL[1]

Leandro Martínez Peñas
Universidad Rey Juan Carlos

1.- Introducción

La integración de los Países Bajos en la Monarquía Hispánica, al convertirse en rey de esta última el joven Carlos V en 1516, trajo consigo la apertura de un difícil proceso de gobierno en el que los intereses del poder central y los de los poderes locales divergían profundamente, lo cual provocó el lento colapso del sistema jurisdiccional, la administración y la convivencia en la región, un deterioro que llevó primero a la Furia Iconoclasta de 1566, después al envío del duque de Alba, a la campaña militar de 1568 y, a la postre, al estallido de lo que habría de ser conocido, en virtud de su duración, como la Guerra de los Ochenta Años[2].

Uno de los mayores problemas fue el casi imposible engarce de la legislación antiherética, basada en una serie de *placards* con normas para la persecución de los heterodoxos. A lo largo del reinado de Carlos V, la monarquía creó en los Países Bajos un sistema de represión que no castigaba la herejía en sí misma, puesto que esto quedaba en manos de las autoridades eclesiásticas locales, sino determinados comportamientos que aparecían como vinculados a los herejes, como era el caso de la blasfemia, la posesión, reproducción y difusión de libros prohibidos, dar cobijo a herejes o no denunciarles cuando se conocía

[1] Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación DER2013-42039-P, cuyo título es "Evolución de las jurisdicciones especiales como instrumentos de control político-religioso, de seguridad y de orden público", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria 2013 de Proyectos de I+D del Subprograma de Generación de Conocimiento, dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

[2] Un resumen de este conflicto en GALLEGOS, F., "La guerra de los Países Bajos hasta la Tregua de los Doce Años", en *Revista Aequitas. Estudios sobre Historia, Derecho e Instituciones*, nº 14, 2014, pp. 167-252. Ver también GALLEGOS, F., "La dimensión internacional de la guerra de los Países Bajos", en FERNÁNDEZ, M., *Guerra, Derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable*. Valladolid, 2014, pp. 45-64.

ISBN 978-84-608-2282-0

su existencia, étc. A partir de 1535, el sistema de justicia de los Países Bajos, en lo tocante a religión, tomó la forma de lo que Crew ha definido como una "Inquisición laica".

El problema, desde el punto de vista católico, radicaba en el hecho de que los magistrados locales eran las autoridades encargadas de llevar a cabo en la práctica la aplicación de las medidas contra los herejes, pero, a diferencia de las autoridades centrales, con frecuencia preferían abstenerse de hacerlo o, en el caso de aplicarla, hacerlo con el mínimo rigor posible.

Pese a los *placards*, la Reforma se asentó con fuerza en Flandes y Holanda. En el área francoparlante, los ministros procedían de Ginebra y de Francia, siendo Amberes el más importante centro de irradiación del protestantismo en la zona; en la parte septentrional, donde se hablaba holandés, la mayor parte de los divulgadores reformados tenían su origen en Emden, en Frisia Oriental, y en tierras de los príncipes alemanes[3].

En la década de 1530, se hizo fuerte el anabaptismo, llegado de la mano de refugiados procedentes de los núcleos heréticos alemanes, que habían sido reprimidos con violencia por los príncipes.[4]. El principal propagador en los Países Bajos de esta visión del protestantismo Melchior Hoffman, que supo trasladar su visión apocalíptica de la religión a los pobres y menesterosos de la sociedad holandesa, lo que ha valido a esta confesión la calificación de "protestantismo de los pobres". Las doce ejecuciones de anabaptistas que tuvieron lugar en Amsterdam, en 1535, fueron el comienzo de una oleada de represión contra el anabaptismo, que se saldó con sesenta y dos anabaptistas ejecutados solo en esa ciudad[5]. Más tarde, sería el calvinismo la principal corriente en amenazar el predominio católico en la región. El primer pastor de este credo llegó a la zona en 1544, y el número de fieles aumentó en rápida progresión. En la versión que arraigó en los Países Bajos, el calvinismo era una fe comprometida y activa, lo cual volvió la convivencia con los católicos más difícil de lo que había sido con los luteranos y alteró la cohesión entre sociedad y autoridades de una forma definitiva[6].

2.- Justicia, jurisdicción y religión

Dada la concepción política de su tiempo, religión y gobierno eran dos cuestiones indisociables para las autoridades españolas, dos caras de un mismo

[3] CREW, P. M., *Calvinist preaching and inconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*. Cambridge, 1978, p. 1, nota 1.

[4] TRACY, J. D., *Holland under Habsburg rule, 1506-1566*. Oxford, 1990, p. 147.

[5] MARTÍNEZ PEÑAS, L., "La intransigencia religiosa en los Países Bajos españoles (1521-1566)", en ALVARADO PLANAS, J., *Estudios sobre intolerancia*. Madrid-Messina, 2010, p. 321.

[6] BENEDICT, P., "Introduction", en *Reformation, revolt and civil war in Frande and the Netherlands. 1555-1585*. Amsterdam, 1997, p. 1.

ISBN 978-84-608-2282-0

problema, por lo que su modo de afrontarlo era diáfano sobre el papel: la única solución al problema político era la solución del problema religioso, lo cual a su vez llevaba al problema del choque entre las jurisdicciones locales y la jurisdicción especial necesaria para la persecución de la herejía, método que pretendía utilizarse en suelo de los Países Bajos[7]. La justicia, su control, y las dificultades generadas por las diferentes jurisdicciones eran una pieza clave en la gestión de la situación, y así lo afirmaba el propio Felipe II en una carta que hizo llegar a su hermana Margarita, gobernadora de los Países Bajos, a través del conde de Egmont:

> *Le diréis y declararéis a la duquesa, mi hermana, que, aunque lo que toca a la religión me ha dado tan gran pena como queda dicho, más ha dado también muy grande entender cómo va lo de la justicia y policía y la disconformidad que hay entre los consejos, el poco respeto que se tiene a la justicia, sin la cual, como ella sabe, ninguna cosa puede permanecer, y que, habiendo pensado en ello, he querido escribir lo que se me ofrece para con su parecer y acuerdo poder tomar el camino más provechoso y que más pareciese convenir*[8].

Sin embargo, había una diferente visión del papel del monarca como instancia última en el proceso de creación y aplicación del Derecho entre la mentalidad de la Monarquía Hispánica y la de los Países Bajos. Para los reyes hispánicos, el monarca es libre de dictar la legislación que considere oportuno, dentro del marco que suponen los valores del catolicismo, lo que también implica el buen y justo gobierno de sus súbditos. Por tanto, desde el punto de vista de Carlos V o de Felipe II, ellos eran libres de dictar las leyes que consideraran adecuadas para la salvaguarda del catolicismo y de su propio gobierno en los Países Bajos, de quienes eran soberanos naturales. Sin embargo, la larga tradición de diálogo entre los poderes locales y los soberanos naturales en Flandes y Holanda, habían dado lugar a una imagen diferente del papel del monarca en relación con la creación y aplicación del Derecho. Para los naturales de estos lugares, el príncipe era un legislador, pero esta potestad la desarrollaba a petición de las instituciones de los propios Países Bajos, es decir, de los consejos y de las ciudades. El proceso de legislación no solo era impulsado por estas instituciones, sino que también debían de ser consultadas durante la elaboración, e incluso debían dar el visto bueno último a la normativa elaborada por el soberano.

[7] Al respecto, puede verse MARTÍNEZ PEÑAS, L., "La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos", en *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 16, 2012.

[8] AGS, Estado, leg. 527, doc. 4, fol. 4. Este mismo documento contiene una de las afirmaciones más conocidas y reveladoras sobre la personalidad del monarca español, cuando afirma, en relación con la herejía: "no tengo en nada yo perder cien mil vidas, si tantas tuviera, antes que consentirla" (fol. 5).

ISBN 978-84-608-2282-0

El que los monarcas españoles aplicaran una forma radicalmente diferente de entender la estructura última del proceso jurídico hizo que toda la legislación por ellos diseñada para los Países Bajos, y en particular la legislación contra la herejía, fuera contemplada con hostilidad por las instituciones flamencas y holandesas, y aplicada con reticencia, cuando no directamente obstruida[9].

Como se ha dicho en párrafos anteriores, en los primeros años de la década, la amenaza religiosa más importante para los católicos de los Países Bajos lo constituía el anabaptismo:

> *Particularmente ha de saber Vuestra Majestad que en Holanda el anabaptismo que es la herejía más grave y detestable de todos está tan extendido que públicamente osan los herejes decir están rebautizados y en su casa predican así nobles como particulares ciudadanos. La nobleza de aquellos condados está en extremo gastada y tanto que milagrosamente nos sustenta aquel estado en la profesión de la religión católica y obediencia de su majestad. En Zelandia predican secretamente, más no tanto* [10].

Sin embargo, el diagnóstico de los problemas y las soluciones propuestas no diferían mucho de las que, tan solo algunos años más tarde, se propugnarían para tratar de erradicar la influencia calvinista de la sociedad de los Países Bajos. Lo fundamental era mantener a los protestantes fuera de las instituciones, donde, desde el ejercicio de las jurisdicciones que corresponden a los diferentes ámbitos gubernativos, podían bloquear la propia persecución de la herejía, en tanto en cuanto no se dispusiera de una jurisdicción especial para ello, al margen del resto del aparato de justicia y completamente vinculada y controlada a la administración central, no a los poderes locales.

Esta purga de herejes y sus protectores había de emprenderse, en primer lugar, al nivel de los consejos provinciales:

> *Si justicia hubiese con gran facilidad y ningún trabajo prenderían muchos predicadores herejes y los quemaría. Puede Su Majestad siendo servido poner remedio en males tan graves tener esta orden para remediarlos. Lo primero que Su Majestad ha de mandar que en sus consejos provinciales, que en estos estados tienen que ser siete o menos, uno en Bruselas, delegado de Brabante, el segundo en Gante, del condado de Flandes, el tercero en Mons de Henao, de Anonia, el cuarto en Luxemburgo para el estado de Luxemburgo, que es ducado antiquísimo, y para el ducado de Limburg, que está junto*

[9] Según algunos autores, en el siglo XVI el poder de legislar en los Países Bajos ya recaía en exclusiva en el príncipe o el gobernador general que hubiera designado (GOOSENES, A., *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas meridionaux. 1520-1633. Tome I: La legislation*. Bruselas, 1997, p. 47).

[10] AGS, Estado, leg. 526, doc. 149, fol. 1.

> *y es pequeño estado. El quinto en Gueldres en Nimega y el sexto en La Haya para Holanda y Zelanda y otras islas a estas vecinas. El séptimo en Frisia, el octavo en Artois y el noveno en Namur.*
>
> *Su Majestad provee como señor supremo de estos estados de conciliarios, y presidentes a todos estos consejos, esté Su Majestad advertido de no proveer ningún conciliario y, principalmente, presidente, de quien primero no haya mandado hacer particular información de su opinión y fama, si le tienen en la tierra donde vive por católico, si ha tenido cargo de justicia por Su Majestad, si ha castigado las herejías y herejes con cuidado y verdadero celo; Su Majestad mandare hacer esta probanza por personas católicas y dignas de fe, porque tiene Su Majestad nueve cancelarios o presidentes y cada uno de estos tiene cuatro o cinco conciliarios y cierto conozco yo muchos que no aconsejan lo que sea servido de Su Majestad servir, sino lo que quieren y favorecen públicamente a los herejes tanto que toman sus procesos y los hacen perdidos y otras cosas gravísimas*[11].

Incluso los cargos relativamente menores de esos consejos debían de ser comprobados minuciosamente, antes de asignarse:

> *Importa mucho también que Su Majestad no provea a ningún abogado fiscal suyo si no tuviera del primero bastante satisfacción que no solo es muy católico sino muy celoso de la honra de Dios, de la conservación de la religión católica y del servicio de Su Majestad. Tiene Su Majestad en estos consejos que he referido nueve abogados fiscales a los cuales da particular entretenimiento porque defiendan las causas suyas, con particular estudio y celo y principalmente las de la religión católica y algunos de ellos a costa de su majestad son abogados de los herejes*[12].

Las razones de este control de los consejos provinciales se vinculaba directamente con el ejercicio de la justicia en el problema religioso:

> *De esto resultará singular utilidad y servicio de Dios y a Su Majestad, la razón es esta: porque todos los consejos en cada uno de los estados tienen particular preeminencia sobre todos los senados de su jurisdicción, de suerte que aunque la justicia y cognición de las cosas criminales primeramente sean del senado de alguna villa, no puede rectamente en el conocimiento de alguna causa tocante a la fe o a otra materia, tiene el consejo autoridad para advertirle su negligencia o injusticia y aún para tomarle la causa y juzgarla según la equidad del derecho, que en la pronunciación de la sentencia siguen. Si el consejo tuviese este cuidado y Su Majestad*

[11] AGS, Estado, leg. 526, doc. 146, fols. 1-2.
[12] AGS, Estado, leg. 526, doc. 146, fol. 2.

> *se lo mandase y procurase informar de hombres buenos sería en ese caso bien servido de sus presidentes y abogados fiscales, sin ninguna duda las cosas de religión grandemente se remediarían, y está Su Majestad obligado a hacerlo si no quiere caer en la indignación de Dios, cuyo presidente y vicario por divina constitución en las cosas temporales está provisto en la tierra. Lo que secundariamente se ha de hacer es que el procurador general de todos estos estados procura las cosas que a su servicio tocan, tenga particular cuidado de proveer y solicitar las cosas tocantes a la religión. Para esto será Su Majestad servido de promover en aquel oficio a hombres quien sea muy católico y no solamente católico sino celoso y en la provisión Su Majestad, para tomarle en este oficio firmare que Su Majestad expresamente le mande tenga cuidado de este oficio, significando lo mucho de esto será servido y que tendrá a su desgracia e indignación sino hiciese lo que su majestad en esta forma le mandare*[13].

El problema con la alta nobleza era diferente. Muchos de estos príncipes y títulos tenían competencias jurisdiccionales sobre sus dominios patrimoniales, por lo que no se les podía imponer un determinado modo de ejercerla, y, en líneas generales, tendían a ser benevolentes con el calvinismo. En cambio, sí podía actuarse sobre los aristócratas en lo que hacía referencia al desempeño de cargos públicos, en particular los oficios más altos que se les asignaban, como gobernadores provinciales:

> *No provea ningún príncipe por gobernador que no sea católico y enemigo de herejes, ni que sea sospechoso, y si lo hay ahora que le quite el gobierno y le llame para aquella firma en su Corte o en otra aparte, donde no pueda hacer daño ni ofender a la religión católica ni favorecer a los herejes. Porque príncipes Su Majestad tiene puestos para gobernadores de sus estados hay algunos que gobiernan a su voluntad y no a la de su majestad*[14].

El 29 de marzo de 1567, fray Lorenzo de Villavicencio escribía a la Corte de Madrid una nota con lo que, a su juicio, habían de ser las medidas a imponer

[13] AGS, Estado, leg. 526, doc. 146, fols. 4-5. Otro informe del mismo tiempo insistía en la importancia clave del control de la justicia, para lo que sugiere que se implemente un sistema de visitas: "Primeramente Su Majestad tiene necesidad de poner remedio a la cosa de la justicia, porque mucho tiempo que en aquellos estados no se ejercita como conviene, a cuya causa han venido los males y abusos que hay ahora, así en lo de la religión como en todas las otras cosas, y este mal ha salido del consejo privado y del de Brabante, y de allí en todos los otros consejos de todos los estados sería necesario que Su Majestad los hiciese visitar, juntamente con el de sus finanzas, que estos tienen muy gran necesidad de ello. Esta visita Su Majestad debe mandar hacer por personas idóneas y suficientes, no naturales de aquellos estados, dándoles por ayudas algunas personas naturales de ellos que escriban para solo avisarles de los ritos y costumbres de aquellos estados, para que mejor lo puedan ejecutar" (AGS, Estado, leg. 526, doc. 132, fol. 4).

[14] AGS, Estado, leg. 526, doc. 146, fol. 5.

ISBN 978-84-608-2282-0 33-48

para devolver la zona a la completa obediencia al rey, centradas en una vuelta al orden de las instituciones religiosas, muy perturbado tras los disturbios del verano anterior:

> *El duque [Alba], allanado con los estados, ha de entender en negocios y principales fondos, el primero es el de la religión y el segundo es el de la obediencia de Su Majestad y remedio de la República. En este negocio de la religión habrá de satisfacer las cosas siguientes. Lo primero restituir los obispados que los pastores y los predicadores que han estado con los herejes a sus iglesias y con abades y frailes y monjas a sus monasterios (...) Que vuelvan a las iglesias y monasterios sus rentas; que devuelvan a los clérigos sus rentas y bienes que derivan de sus dignidades y beneficios eclesiásticos, que se vuelvan a colocar las imágenes que sobrevivieron*[15].

Sobre los temas políticos y jurisdiccionales, escribe Villavicencio:

> *El segundo negocio del duque podría tratar tocante al Servicio de su Majestad consiste en castigar a los rebeldes. En esto Su Majestad proveerá lo que a su servicio más conviniese y en este castigo entra el crecimiento justo, digo procurado con justicia, de su real fisco en el cual se podrán aumentar más de quinientos mil ducados de renta no poniendo imposiciones nuevas esto jamás lo aconsejaré a Su Majestad sino mudando recibidores de las puestas y recibidas lo cual puede y debe su majestad hacer con muy buena conciencia. Sin esto, puede Su Majestad sacar gran suma de dinero de contado con muy buena conciencia no solo de las confiscaciones sino de otros negocios justísimos, los cuáles se le avisarán cuando necesario fuere.*
>
> *En beneficio de la república puede hacer el duque lo siguiente, luego que entre en los estados y tenga la posesión segura ordenar con escrito público que todas las personas que deben dineros a los vasallos de Su Majestad y a los extranjeros residentes en sus estados les paguen o den seguridad de pagarles en sus tiempos, porque con la ocasión de los motines se han levantado muchos deudores con sus las deudas de sus creditores y muchos renteros con las rentas de su señores con esto se ganarán las voluntades de los caballeros, de los ciudadanos y de los eclesiásticos que no pueden cobrar sus deudas ni rentas*[16].

En las líneas expuestas presenta Villavicencio otro de los elementos claves en el choque entre las visiones jurídicas hispánica y flamenco-holandesa en la

[15] AGS, Estado, leg. 536, doc. 53, fols. 3-4.
[16] AGS, Estado, leg. 566, doc. 53, fol. 12.

cuestión religiosa: el espinoso asunto de las confiscaciones. Esta pena había sido tradicionalmente un castigo accesorio que se aplicaba a los condenados por herejía, ya en el modelo de castigo creado por la Inquisición pontificia, y que se trató de introducir en Flandes por parte del aparato de represión de la herejía introducido en la región. Sin embargo, esto chocaba con los intereses de la baja nobleza urbana, que acaparaba la mayor parte de los oficios públicos –y, por tanto, judiciales-, puesto que dado que el sistema de persecución se pretendía entregar a una serie de jueces al margen de estas élites locales, también quedaría en manos de estos jueces y, en último caso, de la Corona, la disposición y propiedad de estos bienes confiscados, aumentado su peso en la economía y asuntos locales y mermando el de las autoridades locales.

A la confiscación cabía hacerle también una crítica de índole moral: se trataba de una pena trascendente, puesto que la carga de la misma no la sufría el hereje, que, solía ser ejecutado, sino su familia, en particular su esposa y descendientes, que quedaban privados del que hubiera sido su patrimonio hereditario. Incluso con frecuencia, como muestra la carta de Villavicencio, la confiscación dañaba los intereses económicos y mercantiles de terceros de buena fe, acreedores del hereje. Por ello, pronto surgió todo un complejo corpus legal para mitigar esta trascendencia de la pena y dañar lo menos posible a terceros en la aplicación de la confiscación.

La falta de confianza de las autoridades españolas en las autoridades locales era evidente, y a tenor de los hechos, en la mayor parte de los casos, justificada. Dado que no se trataba tan solo de autoridades civiles, sino que en ellos descansaban también la mayor parte de las potestades jurisdiccionales de los Países Bajos, el problema trascendía con mucho una simple disensión en el modo de administrar. La presencia de un importante número de protestantes en los oficios municipales generó un gravísimo problema jurisdiccional, amenazando con paralizar lo que para las autoridades hispánicas era una pieza clave del sistema jurídico: la persecución de la herejía en cuanto crimen de lesa majestad.

Las numerosas peticiones a Felipe II por parte de los españoles sobre el terreno de que tratara de purgar los oficios municipales de calvinistas fueron finalmente escuchados y se trató de imponer a las autoridades locales un juramento respecto a su condición de buenos católicos. Sin embargo, esta medida no logró implantarse con éxito, en gran parte porque los encargados de hacerlo fueron los nobles holandeses y flamencos, muchos de ellos, cuando menos, reticentes respecto de la aplicación última del juramento por los funcionarios a su cargo, cuando no lo eran a prestarlo ellos mismos.

Así lo pone de manifiesto la carta que el príncipe de Orange remite al monarca español, con motivo de su papel en el control de los disturbios de la Furia Iconoclasta en Amberes. En dicha misiva, fechada el 16 de abril de 1567,

ISBN 978-84-608-2282-0 33-48

Orange primero narra cómo ha conseguido mantener la crucial localidad bajo control pese a los intentos de los reformados:

> *Sire: Estando las revueltas en este país de Vuestra Majestad tan grandes y viendo el poco medio de poder advertir a Vuestra Majestad de ninguna intimidad del estado del país no he querido importunar a Vuestra Majestad con mis cartas, y también porque durante estas revueltas he estado poco con Su Alteza, la cual en el comienzo me envío a esta villa para tenerla y mantenerla en el servicio y obediencia de Vuestra Majestad y en tranquilidad y reposo y todo el dicho país en general, en lo cual me he empleado de tal manera que gracias a Dios esta villa tan importante jamás se ha desvergonzado a ninguna rebelión aunque muchos del populacho han estado muy delante de hacer inconsideradamente mucha insolencia que ciertamente merecen muy grande castigo, de lo que ha pesado mucho a los buenos del pueblo, y también sepa Vuestra Majestad que todo esto sucedió en mi ausencia y antes de que yo fuese enviado por su alteza a esta villa la cual cuando yo vine se hallaba en tal desorden que puedo asegurar a Vuestra Majestad como cosa notoria que estaba en términos de perderse y arruinarse, lo cual Vuestra Majestad podrá entender la verdad de ello a su venida, aunque veo los que al presente el acuerdo porque querían meter las prédicas dentro de la villa y se puso en aventura de perderse y por no hallar medio ni orden para señalarles lugar fuera fue necesario de darles el monasterio de los franciscos donde antes predicaban, de donde el magistrado nunca les pudo echar, pero de todas las partes donde comenzaron a hacer predicas dentro de la villa después del acuerdo los hice quitar*[17].

En los siguientes párrafos, Orange pone de manifiesto el verdadero núcleo de su carta al rey, que no es otro que ser excusado de prestar el mencionado juramento, para lo cual recuerda a Felipe II los servicios prestados y hace prenda de su lealtad para con la Corona:

> *Vuestra Majestad quería que todos los gobernadores y otros que tenían cargo hiciesen nuevo juramento y todo lo demás que es acostumbrado hacer, so pena que el que fuese contra esto le fuese quitado el gobierno, y como yo presumía que a mí me habían de pedir que hiciese el mismo juramento, lo cual no podía hacer buenamente por muchas razones las cuales he alegado por mis precedentes, y que también se me había de quitar por esto los dichos gobiernos (...) Antes de que esta emoción sobreviniese Su Alteza [Margarita] me firmó una carta, que la copia de ella adjunto con esta, mandándome la intención y orden de Vuestra Majestad sobre lo del juramento de*

[17] Carta del príncipe de Orange a Felipe II, AGS, Estado, leg. 536, doc. 49, fols. 2-3.

que arriba he hecho mención, y viéndolo tan expreso no obstante ninguna restricción o excepción yo no lo pudiendo hacer como arriba he declarado todavía luego lo demás obedecí al mandato de Vuestra Majestad y porque me pesaría que mis calumniadores llevasen a Vuestra Majestad nuevas mentiras y me cargasen sin razón queriéndome culpar de esto con querer decir que he sido desobediente al expreso mandato de Vuestra Majestad, pues que por mi respuesta me descargué así de esto como de los dichos mis gobiernos y de la de esta villa. Todavía viendo el daño y ruina de ella tan aparente, me he querido poner a estorbarles lo posible porque conozco el gran deservicio a Vuestra Majestad y el país recibirían si no me hubiera opuesto a estos y Vuestra Majestad sepa que después de esto me ha ordenado madama así por cartas como por el señor Berti yo quisiese quedar en Utrech, en mis gobiernos, hasta que fuese Vuestra Majestad advertido de mis esfuerzos allegando también que no podía aceptar ella mis comisarios como a mí, que así mismo le es cargo aceptar mi descargo del gobierno que ella me había dado de esta villa, todavía no he osado contravenir el mandamiento de Vuestra Majestad entretener los dichos gobiernos como Vuestra Majestad siendo servido lo podrá ver por las copias de las cartas de Su Alteza y mis respuestas van juntamente con esta (...)

Por tanto, suplico a Vuestra Majestad muy humildemente sea servido de no interpretar que esta dificultad y excusa que hago del juramento proceda por falta de afición que yo tenga al servicio de Vuestra Majestad, por cierto en mis precedentes acciones pueden tomar testimonio de lo contrario, antes que por las pretendidas razones declaradas mas largamente en las cartas de Su Alteza. Espero Vuestra Majestad los tomara en consideración, que cuando al juramento de fiel vasallo y leal sujeto no romperé jamás y mis intenciones de guardar y mantener hasta el cabo y podría ser no se hallase ninguno en todos los reinos de Vuestra Majestad que me hiciese ventaja a la fidelidad y obediencia que debo y soy obligado a Vuestra Majestad como a mi príncipe natural en la que pienso con la ayuda de Dios de continuar de tal manera[18].

Pese al modo en que Orange presentaba su labor en Amberes, la situación en esta villa preocupaba mucho a los enviados del rey de España. Fray Lorenzo de Villavicencio remitió un informe a la Corte indicando las acciones que, a su juicio, habían de realizarse para devolver la villa a la obediencia completa y al sendero del catolicismo, en el que parecía, en el mejor de los casos, vacilante:

Para sanar y conservar la sanidad y pureza de la religión católica en la villa de Amberes parece que se debía de hacer lo siguiente:

[18] Carta del príncipe de Orange a Felipe II, AGS, Estado, leg. 536, doc. 49, fols. 3-6.

Lo primero, como he advertido a Vuestra Majestad otra vez, proveer personas cuales se requieren en los oficios de margrave, aman, burgomaestres, esclavines, pensionarios, greffieres y carceleros, y todos los otros ministros de justicias que sean católicos diligentes y fieles en hacer lo que a Vuestra Majestad pretenda y cumpla, que es reparar la religión católica y la República, y porque no se quite el buen nombre a quien lo tiene, digo que el aman que ahora tiene este oficio es católico buen servidor de Vuestra Majestad (...).

Lo segundo (...) mandar al magistrado que llame a todos los oficiales y capitanes de las Guildes que hay en aquella villa y mirar si son católicos y sin infamia de herejía ni de favor de herejes, ni defensores o encubridores de ellos y al que fuere infamado, quitarle este oficio y preeminencia y dar orden como lo tenga otro que sea católico y tenga nombre y fama de serlo, y a este se tome por el magistrado juramento que será fiel defensor y profesor de la fe y que no consentirá que en un guilde sea recibido ni esté ninguno que tenga infamia de herejía sino que ha de tener nombre y ha de ser verdadero católico y ha de jurar que habiendo alguno que tenga error o infamia de herejía que le echará de la guilde y lo entregara al magistrado para que lo castiguen.

Esta prevención es muy importante, porque como Vuestra Majestad sabe en todas las villas de aquellos estados bajos estás guildes de arcabuceros, de ballesteros, de flecheros y otras que están muy pobladas de ciudadanos ricos y armados los cuales si en Amberes y Bolduc y Tornay y Valenciennes y en toda Holanda fueran católicos es cierto que no solo pudieran impedir con facilidad romper a los herejes sediciosos y matarlos, más como estas guildes eran heréticas no acudieron a remediar los males y así prevalecieron los herejes[19].

Nuevamente, se pone sobre la palestra el enorme problema que supone el que las autoridades centrales no puedan confiar en los magistrados municipales y en las milicias asociadas a los gremios –esto es, en la burguesía urbana holandesa y flamenca- en cuestión de gobierno y de aplicación de la ley.

Las más altas instancias del gobierno de los Países Bajos no eran ajenas a la presencia de personas que simpatizaban con la reforma, no ya entre los nobles, sino entre los funcionarios incluidos en los consejos. A criterio de fray Lorenzo de Villavicencio, el más dañino de todos ellos era Viglius, uno de los principales asesores de doña Margarita, contra el que el fraile no perdía ocasión de lanzar invectivas solicitando su destitución por el modo en que, a su juicio, favorecía la causa protestante:

[19] AGS, Estado, leg. 536, doc. 55, fols. 2-3.

ISBN 978-84-608-2282-0

> *A Madama hemos advertido el señor contador [Alonso de Canto] y yo lo que Vuestra Majestad es servido, y Su Alteza ha puesto toda su diligencia en ello. Más Vuestra Majestad se persuada que no tiene persona en esos consejos de quien se pueda fiar ni que haga lo que Su Alteza manda, sino lo que siente y Viglio quiere, y esto porque todos son hechura del dicho Vigilio: los oidores de los consejos y los procuradores generales y algunos de los abogados fiscales*[20].

Viglius llegó incluso a ser acusado de estar vinculado a ladrones, que habían asaltado monasterios católicos y robado reliquias:

> *La desvergüenza de los ladrones acá es tan grande y tienen tan poco temor a la justicia que habrá quince días que el capitán principal de los ladrones que estos años pasados han andado por estos estados, llamado Ioannes la Ventier, vino con una casaca de terciopelo y con una cadena de oro a hablar a Viglio y le ofreció un cuárfago presetado, aunque no se lo dio. Entró en su casa con ocasión de saludarle de parte del burgomaestre de Colonia, reconoció la casa y supo donde dormía Viglio y si tenía la casa puerta trasera, comió con él*[21].

Cuando el duque de Alba llegó a los Países Bajos, la cuestión del papel del Viglius en el gobierno de la zona había sido puesta sobre la mesa expresamente en una nota del rey a su general, al que daba carta blanca para actuar al respecto de la forma que considerara más oportuna: "En lo que toca al presidente Viglius, no tengo que decir sino que vos miréis lo que más conviene y os gobernéis con él, conforme a su manera de proceder que llevare en los negocios"[22].

3.- El problema del gobierno a distancia

El problema del gobierno a distancia preocupaba, y mucho, a las autoridades españolas sobre el terreno. A una serie de consideraciones de carácter logístico y estratégico evidentes, había que añadir un aspecto jurídico no carente de importancia en el problema de los Países Bajos: los privilegios de la región establecían que había de ser gobernada por su príncipe natural de forma directa o bien, en el caso de que esto fuera imposible, a través de un miembro directo de su familia. Felipe II respetó este privilegio al dejar a Margarita de Parma

[20] AGS, Estado, leg. 526, doc. 102, fol. 4. Otro informe incluía a un mayor número de altos cargos de la administración entre los acusados de favorecer a los herejes o no perseguirlos con el vigor que exigían las instrucciones reales: En Malinas, Viglius y Ioachimo Oppero, así como "sus amigos de estos"; en Malinas, uno de los miembros del consejo; en Amberes, el margrave de la ciudad, "que no es hereje, pero los disimula por unos vicios"; en Brujas, el doctor Cornelio, "que ha sido burgomaestre y que dejaron sin cargo", a causa de las gestiones en su contra hechas por Villavicencio y el contador Alonso del Canto (AGS, Estado, leg. 526, doc. 131, fol. 1).

[21] AGS, Estado, leg. 526, doc. 148, fol. 4.

[22] AGS, Estado, leg. 535, fol. 286.

ISBN 978-84-608-2282-0

como gobernadora, pero aún así, la autoridad de esta no era comparable a la que pudiera ejercer el rey de España, en su condición de legítimo soberano de los antiguos dominios de la Casa de Borgoña, que le habían sido legados a través de la herencia de su bisabuela, la duquesa María, única hija de Carlos el Temerario.

Consciente de la diferencia sustancial que podía suponer para la legitimidad del gobierno hispánico en los Países Bajos, la presencia del rey en la región, Margarita insistió, en numerosas ocasiones, a Felipe II que se desplazara en persona a los Países Bajos:

> *Habéis asimismo de decir que en este propósito no puedo dejar de decir a su Majestad que sin su venida en persona a estas partes no se podrá hacer cosa buena aquí, aunque envíe a quien quisiere o le intitule o llame como le quiera llamar, porque ya los buenos comienzan a desesperar de la venida de Su Majestad a estos estados, y que así lo digan de España los que hay allá de este país, y aún otros, lo cual, aunque yo no creo si viniese a ser de esta manera, Su Majestad vería que todos los de aquí harían nuevos designios y el uno tirara a una parte y el otro a la otra, y así lo comienzan ya a decir y algunos de ellos me lo han dicho a mí*[23].

La gobernadora le recordaba la necesidad de su presencia al hacer referencia a las operaciones para sofocar la rebelión en Valenciennes[24]:

> *Diréis a Su Majestad que mande proveer los 300 ducados que se le piden por las letras en francés ultra de los que serán necesarios para los dos regimientos alemanes que ha mandado que se levanten para subsidio de las cosas de Valenciennes, las cuales no ha mejorado ninguna cosa, por la resolución que últimamente se ha tomado Su Majestad en ellos y que no es maravilla que estando Su Majestad tan lejos como está no venga algunas veces lo que ordena en conformidad del tiempo y de las ocasiones que se le ofrecen porque estas se mudan de un día para otro (…) Y que acabadas sean las cosas de Valenciennes sea por acuerdo o de otra manera pienso valerme de la gente de guerra es está allí y en otras partes, donde me parecerá que convenga más al servicio de Su Majestad para ir allanando las cosas de aquí y preparándolas para la venida de su majestad y que de mano en mano de lo que más sucediere iré dando aviso*[25].

[23] Carta de Margarita a Felipe II, AGS, Estado, leg. 536, doc. 4, fol. 4.

[24] Esta ciudad seguía bajo el control de rebeldes desde los disturbios conocidos como "Furia Iconoclasta", en el verano anterior.

[25] AGS, Estado, leg. 536, doc. 4, fol. 5.

ISBN 978-84-608-2282-0

Desesperada de que el monarca fuera finalmente a acudir a Flandes, Margarita solicitó a Felipe II que la relevara de sus obligaciones como gobernadora, a través de una carta de 29 de agosto de 1567[26]. Las razones por las que el rey nunca acudió, y más concretamente de cuál fue el motivo que le llevó a suspender su proyectado viaje en ese mismo tiempo, han sido objeto de un intenso debate por parte de la historiografía.

4.- Iglesia y control social

La gravedad de la situación llegó a ser tal que se llegó a plantear la posibilidad de acciones que hoy denominaríamos como de exclusión social, incluso de forma muy activa. Así, un informe presentado ante el rey recomendaba que, entre los cargos institucionales que debía velarse intensamente porque quedaran bajo control de católicos, se encontraran los maestros de las mesas del Sancti Spiritu, en particular los de la ciudad de Brujas, donde los incidentes relacionados con la religión eran muy frecuentes[27]. La razón era que estos maestros de las mesas gestionaban la entrega de comida por caridad a los necesitados de las ciudades, y asegurándose que fueran católicos celosos y leales a las autoridades centrales, podría ordenárseles que solo atendieran a las necesidades de los buenos católicos, de tal forma que los menesterosos reformados sintieran la necesidad de regresar a la ortodoxia si querían recibir algún tipo de ayuda que aliviara su penuria[28].

Desde este punto de vista social, el papel de la Iglesia en el control social de la población, con vistas a contener la expansión del protestantismo, era esencial. Así, un informe sobre las medidas a tomar en relación a la efectiva aplicación de los decretos de Trento, en el campo de la lucha contra los herejes, señalaba que los obispos debían conocer cuántos beneficios curados tienen en sus distritos y como están provistos de pastores y predicadores, y que a los que no residan en ellos los amonesten y los obliguen a residir en ellos en el plazo de dos meses. En caso de que no lo hicieran, debían sustituirlos pasado ese plazo, con el respaldo del rey -"y, si no lo cumpliesen, con autoridad mía se les suspendan los sueldos y el obispos tome de ellos la parte que bastase a sustentar honestamente un sacerdote que administre los sacramentos y predique"-. Lo mismo debían de hacer los obispos con los religiosos que administraban el diezmo de las villas. Los párrocos, por su parte, debían llevar un libro de registro de los bautizos, y los magistrados informar a las parteras de las graves penas en que incurrirían si no informaban a los sacerdotes de los nacimientos

[26] AGS, Estado, leg. 536, doc. 37.

[27] Sobre esta cuestión, ver MARTÍNEZ PEÑAS, L., "Las dificultades en la persecución de la herejía en Flandes: el caso de Brujas (1564-1565)", en *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, nº 18, 2014., pp. 31-52.

[28] AGS, Estado, leg. 526, doc. 142, fol. 1.

que tenían lugar en cada parroquia, para que estos pudieran bautizar a los niños. Los abades debían velar porque no hubiera frailes asentados en las aldeas o fuera de los conventos, por el riesgo de que se convirtieran en herejes si hacían vida habitualmente fuera de su comunidad[29].

Incluso en una de las instituciones que mayor fiabilidad, desde el punto de vista religioso, mostraban para con el catolicismo, como era la universidad de Lovaina –a la que, cabe recordar, se le encargó la elaboración del primer índice de libros prohibidos-, la sospecha de herejía había llegado a penetrar:

> *En la universidad de Lovaina ahora se ha imprimido un libro hecho por un maestro en teología de aquella universidad vasallo de vuestra majestad que contiene algunas proposiciones que a mí y a otros hombres muy doctos nos han ofendido y sin esto en la facultad de teología y en las escuelas publicas se disputan proposiciones no menos escandalosas y ofensivas a los ánimos píos contrarias a las doctrinas antiguas de la iglesia tiene recibidas y totalmente repugnantes a las que universalmente los cristianos profesamos*[30].

5.- Conclusiones

El propio duque de Alba era plenamente consciente de que poca solución había para la crisis de los Países Bajos si no se conseguía reconducir los asuntos de la justicia, estrechamente ligada con la cuestión política y con la religiosa. Pero ello, a su vez, era muy complejo, dada la estructura jurisdiccional de los dominios hispánicos en los Países Bajos, una auténtica maraña de privilegios, fueros especiales, dominios señoriales, jurisdicciones especiales y poderes municipales, que dificultaban hasta el grado de la imposibilidad la aplicación de cualquier política de justicia centralizada o emanada de las autoridades centrales. Así lo expresaba el duque en 1567, cuando consideraba que la única solución al problema era una reestructuración integral del sistema jurídico de los Países Bajos, al tiempo que admitía que, seguramente, se trataba de una tarea imposible de acometer con éxito:

> *Lo que Vuestra Majestad me escribe, si sería bueno dar alguna orden en estos estados para juntarlos debajo de una misma ley y costumbres, yo procuraré de informarme en lo tocante a esta materia, lo que hasta ahora tengo hecho es haber encomendado a algunas personas que cada uno por sí miren de hacer una orden de policía para estos estados, la que a ellos les pareciere más conveniente y la más aplicadera a los humores del país, con lo que*

[29] AGS, Estado, leg. 527, doc. 37, fols. 1 y 2.

[30] Carta de fray Lorenzo de Villavicencio al rey, de 24 de noviembre de 1964, en AGS, Estado, leg. 526, doc. 101, fol. 1.

ISBN 978-84-608-2282-0

estos hiciesen y de otros pudiere entender y refinando la materia, si Vuesta Majestad mira bien lo que hay que hacer verá que es plantar un nuevo mundo, y ojalá fuera plantarle de nuevo, porque quitar costumbres envejecidas en gente tan libre como esta ha sido siempre y es materia trabajosa.

Yo no quiero ofrecer a Vuestra Majestad que lo haré, pero ofrézcole que trabajaré en ello cuanto en el mundo sea posible, sin que se me atraviese ni ponga otra cosa ninguna delante que el servicio de Dios y a Vuestra Majestad[31].

[31] AGS, Estado, leg. 535, fol. 115.

ISBN 978-84-608-2282-0

RELIGIÓN Y CONTROL POLÍTICO-SOCIAL
EL CASO DE LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA EN SICILIA

Daniele Lo Cascio
Universitá degli Studi di Bari Aldo Moro

1. Ámbito temporal

Entre los siglos XV y XVII, la isla de Sicilia junto con la de Cerdeña, el ducado de Milán y el Reino de Nápoles fueron parte del Imperio Español. Su posición geográfica constituía una avanzadilla importante para hacer frente el avance del Islam auspiciado por el Imperio Otomano. Esas amenazas se advertían no sólo en términos de territorio, también y sobre todo desde una perspectiva religiosa por una monarquía que se hacía llamar católica. En este contexto cobró importancia la creación de un tribunal inquisitorial *ad hoc*, cuyo propósito fue perseguir los comportamientos no conformes a la doctrina de la Iglesia y, de acuerdo con el real absolutismo vigente en ese momento, uniformar las leyes y las culturas, en virtud del lema *un rey, una fé, una ley*[1]. La sumisión implícita del derecho a la moral para construir un sistema que aplacando cada idea divergente iba a cerrar el círculo de la *grandeur* del soberano, garantizando un control efectivo del territorio con una tensión constante hacia la unificación nacional.

Examinada la documentación de archivo llegada hasta nosotros, la historiografía tradicional más autorizada, tanto de la segunda mitad del Ochocientos[2] como de la primera del Novecientos[3], ha señalado que entre 1487,

[1] Cfr. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *La sociedad española en el siglo de oro*, 2 vol., Madrid, 1989.

[2] Cfr. LA MANTIA, V., *Origini e vicende dell'Inquisizione di Sicilia* (Roma 1866), Palermo, 1977.; GARUFI, C.A., *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia* (1914/21), Palermo 1978.

[3] Cfr. RENDA, F., *La fine del giudaismo siciliano*, Palermo 1993; *L'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, 1977; SCIUTI RUSSI, V., *"Ebrei, Inquisizione, Parlamenti nella Sicilia di primo Cinquecento",* in LUZZATI M. (a cura di), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Roma-Bari, 1994, pp. 161-178; *"Inquisición, política y justicia en la Sicilia de Felipe II"*, in J.Martinez Millan (dir), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, 1998, t.III, pp.387-411; "La supresión del Santo Oficio de Sicilia", in *Revista de la Inquisición*, 1988, n.7, pp.309-319.

ISBN 978-84-608-2282-0

fecha de institución del *Santo Oficio*[4] de rito español en Sicilia y el Decreto del 16 de marzo 1782 que lo abolió, es posible identificar tres períodos de funcionamiento de este tribunal: la implantación entre 1487-1540, en la que el Tribunal se enfrentó a la resistencia de la población de la isla y logró adquirir lugares y personas a través de los cuales operar; el auge de su obra desde 1550 hasta 1650 como guardián de la fe católica para erradicar la gran comunidad judía de la isla y controlar la nueva amenaza protestante; y finalmente el declive entre 1650-1782, cuando después de tres siglos de actividad el gobierno borbónico y el Virrey ilustrado Domenico Caracciolo decretaron su abolición.

No tenemos la intención de hacer un balance cuantitativo de los *autos de fe* que en los tres siglos de la presencia de *Santo Oficio* en Sicilia se celebraron violentamente, primero contra judíos y musulmanes, para luego dirigirse contra los luteranos y los herejes, sino esbozar los elementos que llegaron a caracterizar este tribunal en el Reino de Sicilia: la relación con la *familiatura* que se convirtió en un instrumento de control político social; los conflictos entre el fuero inquisitorial y el civil; y la difícil relación con el Parlamento de la isla.

Remontando la Historia, la Inquisición ya había hecho su aparición en la Edad Media para luchar en contra del movimiento cátaro[5]. Ya en el Concilio de Verona de 1184, el Papa Lucio III estableció con la Constitución *Ad abolendam Diversarum haeresum pravitatem* un principio desconocido para el derecho romano según el cual, incluso en ausencia de testigos, se podría ser acusado de herejía y ser juzgado. En tiempos modernos, Pablo III, para luchar contra la Reforma protestante, el 21 de julio de 1542 emitió la Bula *Licet ab initio*, con la cual iba a establecer la Inquisición Romana, es decir, la «Congregazione della sacra, romana ed universale Inquisizione del santo Offizio»[6]. Esta Inquisición romana llevada a cabo por la Curia pontificia en la península italiana ya ejercía su jurisdicción de manera uniforme en el Reino de Nápoles, en el Ducado de Milán, en la República de Venecia, en la de Génova y en el Gran Ducado de Toscana. El inquisidor nombrado por Roma sólo tenía autoridad apostólica, sin ningún vínculo con el poder ejecutivo que en Nápoles pertenecía al Virrey español, sus decisiones siempre tenían que recibir el real *exequatur*.

[4] De ahora en adelante *S.O.*

[5] La palabra deriva del latino medieval cathărus (calco dal gr. καθαρός «puro»), el catarismo o doctrina de los cátaros (albigenses) fue un movimiento religioso que se extendió en Europa occidental entre los siglos XII y XIV, especialmente en la región del Languedoc, sur de Francia, gracias a la protección de algunos vasallos feudales de la Corona de Aragón. Los cátaros acusaron a la Iglesia Católica de haber dejado de seguir a Cristo y de estar al servicio de Satanás, siendo corrupta y atada a los bienes materiales. Cfr. LE GOFF, J., Historia Universal siglo XXI. *La Baja Edad Media*, 1990; MERLO, G. G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989, pp. 39-49.

[6] Bajo Pío X en el 1908 asumirá el nombre de "Sagrada Congregación del Santo Oficio," hasta que con el Concilio Vaticano II, a lo largo del pontificado de Pablo VI en el 1965, tomará el actual nombre de "Congregación para la Doctrina de la Fe."

ISBN 978-84-608-2282-0

Sin embargo, en Sicilia, en la primera mitad del siglo XV la Inquisición del Rito Romano quedaba en un estado de casi total inactividad[7]. Y de hecho, no ejerció ningún poder sobre la iglesia local, ya que los reyes de Sicilia disfrutaban de la *apostólica legatia*, un privilegio que calificaba el rey de Sicilia *legatus natu*[8] del pontífice y lo hacía primer juez de Tribunal de la Real Monarquía a quien pertenecían todas las controversias que surgieran en el gobierno de las diócesis y en las relaciones con sus recíprocas jurisdicciones. En cuanto a la correcta y ortodoxa interpretación de los preceptos doctrinales y pastorales de la fe, las *potestas* pertenecían a los obispos, que la ejercían por medio de la Inquisición de rito romano dirigida por dominicos y franciscanos sobre fundamentos de derecho canónico. Este instrumento se mantuvo casi inactivo en la isla entre los siglos XIV y XV.

2. El nacimiento de la Inquisición de rito español y su establecimiento en Sicilia

Las cosas cambiaron cuando, el primero de noviembre de 1478, Sixto IV en la Bula *Exigit sincerae devotionis affectus* autorizó a Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón a nombrar inquisidores en sus reinos. Así, en 1486 Inocencio VIII ratificó el nombramiento de Tomás de Torquemada como Inquisidor General del Reino. Este último, a su vez, iba nombrar al año siguiente al dominicano fray Antonio de la Peña como inquisidor para el Reino de Sicilia.

En su nacimiento en la Península Ibérica, el fundamento y propósito del *Santo Oficio* fue la lucha contra las religiones distintas de la católica. Una prueba de esto son los edictos de expulsión de los judíos de los reinos y dominios del rey Fernando y de la reina Isabel en 1492 y en 1502 para los *moriscos* que afectaron especialmente al recién conquistado Reino de Granada en un programa de unificación nacional basado sobre el principio *ubi unus rex ibi una religio*. De hecho, entre los siglos XV y XVI, la Corona española se componía de una pluralidad de reinos representativos de los particularismos

[7] RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p. 28.

[8] La bula *"Quia propter prudentiam tuam*" de Urbano II del 5 de julio de 1098, constituía un legato *a latere* "*quae per legatum acturi sumus, per vestram industriam, legati vice, cohibere volumus*" hacia Ruggiero I y sus sucesores, para recompensarlo de la liberación de Sicilia, reconociéndole un derecho de jurisdicción sobre los asuntos eclesiásticos que se ejercía a través del Tribunal de la "Real Monarquia", entendiendo con ese nombre, el doble poder temporal y espiritual del soberano. El conocimiento de las apelaciones y de los recursos de las sentencias dictadas por los ordinarios del reino fue encomendada por el soberano a los eclesiásticos nombrados por él mismo. En la potestas se reconocía en todo el poder de nombrar los obispos y de despedirlos, incluyendo el poder de llevar el anillo y el pastoral. Las diócesis de Sicilia no eran entidades jurídicas independientes, como en el resto de Italia, sino subordinadas al poder secular. Cfr. MALATERRA,G., *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, in R.I.S. 2, V, 1, a cura di E. Pontieri, 1925-1928; FODALE, S., *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovan Luca Barberi*, in Storia della Sicilia, III, Napoli 1980. MAINETTI, F., *La Legazia Apostolica in Sicilia*, in Agora X, luglio-Settembre 2002.

ISBN 978-84-608-2282-0

constitucionales ante los cuales el propio rey había tenido que inclinar la cabeza con el fin de adjuntarlos a la Corona.

El *Santo Oficio* español no fue bien acogido en Europa. Las protestas y el rechazo que suscitó fueron protagonizadas por Flandes, Italia, el ducado de Milán y el Reino de Nápoles, donde una coalición que abarca nobles, artesanos y vecinos, logró levantar con éxito un muro contra el establecimiento del Santo Tribunal, persuadiendo a Fernando II de abolir la Inquisición con dos *pragmáticas* en 1510 y a expulsar los judíos. De forma que en estos reinos sólo permaneció la inquisición romana.

No fue el caso de Sicilia, donde después de 50 años de resistencia motivados por evidentes conflictos de jurisdicción, la real inquisición se unió a la medieval romana. Sin embargo, al menos en principio, no se puede hablar de dos instituciones autónomas y antitéticas, sino de una *jurisdictio* paralela sobre la conducta moral de los fieles por dos tribunales de los cuales uno constituía el soporte y la extensión del otro[9]. En efecto, nunca hubo conflictos sobre delitos de fe sino sobre la extensión de la jurisdicción civil y penal *extra fidem* a favor de los oficiales y de los familiares inscritos al *Santo Oficio.*

En realidad, el establecimiento del *Santo Oficio* en Sicilia iba a reemplazar de forma general el principio del *multa regna et una lex* con aquel del *una lex et unum regnum*. La constitución jurada por el rey preveía, en efecto, que cada cargo público, excepto el de virrey, tendría que ser llevado a cabo por sicilianos de nacimiento, por lo que el tribunal de la Inquisición hubiera tenido que componerse de jueces sicilianos, depender del Tribunal de la Real Monarquía como tribunal eclesiástico y de la Gran Corte como tribunal estatal[10]. En su lugar, estaba formado por inquisidores españoles y dependía del Consejo de la Suprema y General Inquisición de Madrid, burlándose incluso el poder del virrey, del que podría no tener cuenta.

Además, de acuerdo con la jurisdicción civil y penal de las ciudades demaniales, cada ciudadano de Sicilia tenía como su juez natural el de su proprio municipio. En cambio, el Tribunal del *Santo Oficio* había establecido su cuartel general en Palermo abarcando toda la Sicilia. Se trataba de un aparato burocratico judicial único que comprendía la justicia secular y la justicia eclesiástica, uniformando las distintas realidades jurídicas que componían el reino para lograr una unidad estatal y nacional como manifestación tangible del absolutismo real. Esta anomalía constitucional arrollaba a la misma figura del virrey, que en virtud de la *apostólica legatia* del rey, también tenía jurisdicción eclesiástica por medio del Tribunal de la Real Monarquía.

Con el edicto de expulsión de los judíos, en 1492, el tema adquirió mayor importancia, ya que las comunidades judías eran numéricamente significativas

[9] MESSANA, M.S., *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione. Sicilia 1500-1782*, Palermo, 2012, p. 24.

[10] RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p. 22.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

en la isla y su marcha habría conllevado un grave perjuicio. Durante los siguientes ocho años, la mayoría de estos judios, siguiendo los deseos de Torquemada, se convirtió al cristianismo bautizándose y pagando un tributo equivalente al 45% de sus patrimonios con el fin de no dejar la isla y no ser acosados por *el Santo Oficio*.[11] Fue realmente una actitud oportunista que les iba a caracterizar como falsos conversos o judíos neófitos que continuaban practicando su religión en secreto, en parte debido a la falta de una catequesis adecuada por parte de la iglesia local.

Hasta ese momento, el nuevo tribunal había permanecido sólo sobre el papel, ya que carecía de hombres, medios y del ambiente adecuado para desarollar su actividad, llevando a cabo un trabajo discontinuo y a menudo en desacuerdo con los inquisidores papales[12]. En el 1500 murió Torquemada, siendo el nuevo Inquisidor General el dominico Diego Deza quien, con el fin de establecer de forma estable el *Santo Oficio* y eludir la limitación constitucional de los cargos públicos reservados a los ciudadanos de la isla, nombró para el Reino de Sicilia y las islas adyacentes a Rinaldo Montoro, obispo de Cefalú, como primer inquisidor y al fraile dominico Giovanni Sgalambro de Lentini, doctor en *utroque jure*. Estos fueron los dos únicos miembros sicilianos, ya que el resto de miembros integrantes del aparato burocrático llegó directamente desde España. La Inquisición hablaba con edictos, en el de asentamiento se aclaraba lo siguiente:

> *...en virtud de este decreto, orden y aviso, por la autoridad apostólica y real que tenemos, disponemos y mandamos que ninguna persona tanto eclesiástica que secular, que en el pasado como un inquisidor o delegado que se haya encontrado, de cualquier manera entrometida o haya tratado causas o negocios pertenecientes a dicho oficio de la Santa Inquisición, a partir de ahora en adelante tienen que dejar de interferir y tratar dichas causas, ya sea directamente o indirectamente, tiene de forma absoluta dejar de entrometerse en dicho oficio del inquisidor...*[13]

Con estas palabras, la inquisición de rito español se legitimaba a sí misma y de manera exclusiva en materia de jurisdicción, sofocando toda posible pretensión concurrente en el ámbito apostólico romano. El proceso de participación del Virrey y de las autoridades ciudadanas empezaba con la ceremonia del juramento, "*pro Dei servitio et imminenti bus Fidei Christianae necessitati bus et defensione*" junto con los dos inquisidores nombrados. El

[11] RUIZ RODRÍGUEZ, I., "La Inquisición siciliana", in *Revista de la inquisición*, Madrid, 2000, 9, p. 101-112.

[12] SCIUTI RUSSI, V., "La Inquisición española en Sicilia", in *Stud. His., Salamanca*, 2004, H.ª mod. 26, p. 79-99.

[13] *Libro primero quando se fundó esta Inquisición en el año 1500*, in *Manoscritti*, Biblioteca comunale di Palermo, Qq F 239.

ISBN 978-84-608-2282-0

siguiente paso del procedimiento inquisitorial era la publicación de dos edictos. El *edicto de gracia*, un verdadero bando público que invitaba a todos los que se consideraban herejes o apóstatas a presentarse dentro de un plazo determinado con el fin de poderse reconciliar con Santa Madre Iglesia, una especie de auto-denuncia dirigida también a los eclesiásticos que tales delitos habían descubierto y protegido. Y el *edicto de los testigos*, un bando que pretendía remover las conciencias de todos los cristianos que por cualquier motivo tenían la certidumbre o simplemente sospechaban de conductas herejes o apóstatas, quienes tenían que ir a los inquisidores, a los que protegidos por el *secreto*, dar a conocer a los culpables.

El secreto fue la clave para el desarrollo de la actividad inquisitorial; un odioso e inconcebible instrumento para los acusados que nunca conocerían quien había pronunciado su nombre y un escudo protector para los miembros de *familiatura* cuya identidad, por ley, tenía que ser sabida sólo por el Virrey, los miembros del Sacro Regio Consiglio y los jueces de la Gran Corte. A veces, el secreto también se utilizaba con fines de venganza para delatar injustamente, pero dado lo exhaustivo de la investigación, el tribunal siempre lograba enterarse del engaño, llegando a castigar severamente a los delatores por obstaculizar a la actividad del Santo Oficio Cumbre del sistema del Consejo de la Suprema y General Inquisición con sede en Madrid, presidido por el Inquisidor General. Este último. nombrado por el Rey y ratificado por el Papa, era al mismo tiempo magistrado apostólico y real, consejero de la Corona y miembro del Consejo de Estado.

El Consejo de Suprema se componía además de otros cinco miembros y dos secretarios (uno para los tribunales de Castilla y el otro para los de Aragón), un relator para los asuntos no relacionados con las causas de la fe, un contador general para la vigilancia sobre la administración de todos los tribunales, dos oficiales, y otros subalternos[14]. De esta estructura central dependían los tribunales inquisitoriales de los reinos periféricos. Entre ellos, el de Sicilia, que a mediados del siglo XVI se componía de un primer inquisidor asistido por otros dos; un *promotor fiscal* que desempeñaba el papel acusatorio; un *notario del secreto* para la transcripción de los testimonios; *un notario de sequestros* para tomar nota de los bienes muebles, inmuebles y cualquier otro titulo de propiedad de los sospechosos; uno o más secretarios; un *alguazil* u oficial de la guardia del Inquisidor que llevaba a cabo las detenciones y era jefe de las prisiones; el *alcaide*, es decir el carcelero; el *nuncio*, con funciones de mensajero judicial; y el *portero*[15]. Esta plantilla constituía el personal permanente a sueldo de la Inquisición en Sicilia, a la que habría que añadir otra figura importante que completaba la organización y sin la cual el tribunal no hubiera podído trabajar: los familiares del Santo Oficio.

[14] CANOSA, R., *Storia dell'Inquisizione di Sicilia dal 1600 al 1720*, Palermo, 1989, p.50.
[15] SCIUTI RUSSI, V., *"La Inquisición española en Sicilia"*, p.77-78.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

3. Los familiares del Santo Oficio

Así como los inquisidores de la Edad Media eran asistidos por una guardia de escolta armada, también la Santa Inquisición con el fin práctico de operar en el territorio, tenía necesidad de hombres que desempeñaran los más diversos cargos: la protección personal de los inquisidores, la captura de los acusados, la vigilancia de las instalaciones, o la consultoría en los procesos tanto civiles (*consultores*) como canónicos (*calificadores*). Para hacer frente a esta necesidad, se servía de individuos de cada categoría social, pudiendo ser útiles desde hombres de ley, médicos o teólogos hasta exponentes de las artes y de los oficios, incluyendo también clérigos como obispos, priores o abadesas de monasterios.

En cuanto a la distribución en el territorio, la *familiatura* estuvo presente en todas partes, incluso en los pueblos con sesenta vecinos, además de aristócratas pertenecientes a las clases económicas acomodadas o que desempeñaban oficios: barones, comerciantes y artesanos, conformando una tipología que no se encuentra en los otros distritos inquisitoriales[16]. Ser parte de familiatura constituía un privilegio, de forma que los candidatos eran seleccionados por el distrito inquisitorial de Palermo y por el Consejo de la Suprema de Madrid[17].

Tras el decreto de expulsión de los judíos, en 1492, y después de los retrasos del primer establecimiento, el nuevo tribunal comenzó a operar en 1500 y a perseguir de forma violenta los *neófitos judaizantes* en la primera década del siglo. Su sede, en el Palacio Real, contaba con una plantilla de veinte miembros, todos españoles, cuando en Sevilla se contaban veintidós. Los rasgos característicos de su actuación fueron *el secreto* de los testigos delatores, la tortura y la confiscación de bienes.

Después de la promulgación del *Edicto de gracia* se sucedieron las auto-denuncias, delaciones o investigaciones que presentaban ante en el inquisidor una lista de nombres sospechosos. En este momento iniciaba la labor de la *familiatura* que con extrema discreción empezaba una serie de encuestas entre los familiares, vecinos, empleadores y amigos, con el fin de recoger al menos un testigo que pudiera proporcionar la *noticiae criminis* idónea a determinar la detención. La dureza de la vida en las cárceles, el uso de instrumentos de tortura, la aniquilación económica y social para toda la familia del sospechoso revela la llamada pedagogía del terror, en virtud de la cual se llegaba incluso a privar el saludo a los miembros de la familia del sospechoso en un aislamiento social que se extendía a todo el entorno familiar.

La máquina inquisitorial se autofinanciaba y financiaba a través de las arcas del Estado. En el momento de la detención, el notario de los secuestros permanecía en el hogar o en la actividad comercial del recién detenido con el

[16] *Ibid*., p.81.

[17] Cfr. MESSANA, M.S., *Inquisitori, negromanti e streghe nelle Sicilia moderna (1500-1782)*, Palermo, 2007.

ISBN 978-84-608-2282-0

fin de hacer rápidamente un inventario de todos los bienes muebles e inmuebles para evitar sustracciónes por parte de la familia. Parte de estos bienes se vendían de inmediato para cubrir los gastos de encarcelamiento y los honorarios de los inquisidores. El resto, después del auto de condena, entraba en el patrimonio del Estado. Se sabe que sólo el 10% de los acusados eran absueltos y recuperaban la posesión de sus bienes, mientras los penitenciados pagaban los gastos del juicio y del encarcelamiento. Por el contrario, a los reconciliados y a los liberados se les incautaban por ley todos los bienes, lo que aseguraba un flujo relevante y constante de dinero en el presupuesto público[18] que, sin embargo, empezó a reducirse de forma paralela a la erradicación de la comunidad judía, en la primera mitad del siglo.

En 1514, el Parlamento se quejó de que muchos neófitos morían declarándose inocentes en los autos de fe públicos, lo que evidenciaba que la confesión les había sido tomada bajo tortura y que aceptaban la muerte como castigo por otros pecados. Por otra parte, no se podía pasar por alto el evidente daño económico para los comercios debido a la caída demográfica y a su impacto en el orden social. Aprovechando de este delicado momento, con la muerte del rey Fernando, el 23 de enero de 1516, en Palermo tuvieron lugar unos disturbios que llevaron a la multitud al Palacio Real, donde se liberaron a todos los presos de las cárceles secretas y se obligó al inquisidor Melchiorre Cervera a huir a bordo de un barco. Este último pudo escapar gracias a que portaba consigo y de forma visible la sagrada hostia[19], mientras que la multitud lo acusaba de no ser un inquisidor contra los herejes sino un simple codicioso de dinero[20].

Las revueltas internas en la isla impidieron un gobierno ordinario, por lo que el tribunal empezó a funcionar sólo después del trienio 1516-1518. Bajo Carlos V, la Inquisición registró un refuerzo de su posición al rechazar el soberano la petición unánime de los tres brazos[21] del Parlamento siciliano que, reunido en Messina el 22 de junio de 1522, había solicitado restaurar la

[18] MESSANA, M.S., *Il Santo Ufficio*, *op.cit*. p.39.

[19] MAUROLICO, F., Sicanicarum rerum compendium Maurolyco abbate Siculo authore , Messanae 1562, libro VI, f.194. Cit da LA MANTIA, V., op.cit., p. 44.

[20] DEL CARRETTO, F., *Historia de expulsione Hugonis de Moncada pro rege Siciliae*, in Archivio Storico Siciliano, vol. V, Palermo, 1880, p. 159.

[21] El Parlamento de Sicilia se componía de tres brazos; el brazo feudal o militar, incluía 56 nobles, de los cuales los primeros 10 tomaban el título de pares del reino: el primer lugar pertenecía al príncipe de Butera; el brazo eclesiástico, incluía los 63 arzobispos, abispos, abades y archimandritas (superiores de monasterios de rito griego). Si las autoridad se había encontrado vacante, asumía la regencia el cardenal de Palermo; el brazo demanial incluía las 42 ciudades demaniales, es decir las ciudades pertenecientes a la Corona. Las ciudades reales tenían prerrogativas y privilegios especiales, como el orgullo de tener una reliquia del santo patrono o el honor de llevar la denominación real, dada ya por Federico II en el 1233 y siendo utilizado también bajo los reyes que lo siguieron. En el periodo de Federico las ciudades demaniales fueron sólo 23, como resulta en las Actas del Parlamento de 1233. Posteriormente los soberanos instituiron las otras ciudades demaniales, hasta alcanzar el número 42.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

inquisición medieval con inquisidores dominicos y obispos nombrados por el Papa para guiar a los tribunales episcopales con autos sumisos al exequátur del Virrey. De hecho, nombró a los mismos inquisidores jueces de los bienes confiscados, obtieniendo así que el Papa León X renunciara a su jurisdicción al aducir que la facultad de apelación contra las sentencias del *Santo Oficio* ya había sido delegada hacia el Inquisidor General por los anteriores pontífices. En consecuencia, hizo que el Papa estableciera como nuevo crimen de fe el *levantamiento contra el rey católico*.

Ante esta situación empezaron a verse signos de desobediencia civil entre los reconciliados que no cumplían con la obligación de llevar el sambenito[22], el hábito de penitencia impuesto después de la condena. Además, sus hijos y nietos no podían ocupar cargos públicos y privados o ejercer profesiones. En los siguientes años, el Parlamento de Sicilia informó reiteradamente de su preocupación al Emperador. De hecho, en 1532, Carlos V observaba que la apelación contra los autos del Santo Oficio tendría que referirse a un juez superior, ya que al quedar cerrada la ruta del Papa, la respuesta sólo podía ser la del Virrey. En consecuencia, cada real rescripto, decreto o bula podía ser ejecutada en la isla sólo después de obtener la ejecutoría del Virrey, es decir, la transcripción de la Real Chancillería.

Asimismo, los oficiales, los ministros y los miembros de la familiatura del *Santo Oficio* gozaban de la misma inmunidad de los clérigos pero de forma distinta de ellos. Se dedicaban a especulación en los negocios, en el comercio y a todas las tareas prohibidas a los clérigos, con la consecuencia de absorber dentro del fuero inquisitorial todas las disputas que surgían, sustrayéndolas del Tribunal Superior. Por su parte, el emperador contestó que estos temas eran competencia del Inquisidor General. Sin embargo, tras escuchar la voz del Parlamento a su regreso de la victoria de Túnez frente al Imperio Otomano, y para crear un clima de renovada confianza en la institución, en 1535 otorgó la suspensión por cinco años de actividad judicial que implicara la pena de muerte[23].

Después del fracaso de la Dieta de Ratisbona, intento de Carlos V de reconciliar cristianos y protestantes, el 17 de febrero de 1543 el soberano ordenó que la suspensión tenía que ser automáticamente revocada apenas transcurrido el término de diez años, sin necesidad de un nuevo decreto[24]. En los tres años

[22] El sambenito una vez puesto no se quitaba, se dejaba durante la detención, ante el público durante el espectáculo fe, en la galera, en el convento y todavía cuando se adquiría la libertad con ánimo de humillar la dignidad de la persona.

[23] Formalmente se trataba de la entrega al llamado brazo secular, ya que los inquisidores siendo hombres de la iglesia no podían disponer directamente de la pena de muerte.

[24] FRANCHINA, A. *Breve rapporto del Tribunale della S.Inquisizione di Sicilia dal tempo della sua istituzione e notizia delle grazie favori e privilegi che' monarchi le han conceduti. Colla memoria delle persone, ristretta in catalogo che sotto la carica d'inquisitori sì generali che provinciali; e dell'anno che ressero questo S.Tribunale fino al presente MDCCXLIV*, in Palermo,

ISBN 978-84-608-2282-0

siguientes, Sicilia fue objeto de una visita general por parte de la Suprema y como resultado, en 1546, el príncipe Felipe dispuso su plena restauración. Esta reanudación hizo caer en el vacío la petición del Parlamento de 11 de marzo de 1546 de la abolición del secreto para los testigos, al argumentar que su abolición habría favorecido a los judíos.

La restaurada Inquisición hizo gala de su acrecentado poder en los años siguientes con un incremento del número de condenas llevadas a cabo en los solemnes autos de fe, entre los cuales cabe destacar el de la Plaza de la Loggia de Palermo, el 13 de febrero de 1547, donde comenzaron a aparecer los herejes luteranos y valdenses, en un número mayor en comparación con los judíos, ya casi totalmente exterminados. Entre el 1547 y el 1556 se celebraron 7 autos de fe que produjeron 369 condenados, de los cuales 7 fueron liberados en persona, 22 liberados en efigie o estatua[25] y 222 reconciliados. En cuanto a la definición del delito, 89 eran protestantes; 66 cristianos renegados o moriscos regresados a la fe mahometana; 64 judaizantes; 13 bígamos; 13 hechiceros y brujas; 11 blasfemos; 4 no respetuosos de las prácticas religiosas, 66 condenados por obstruir el *S.O.*. Las sanciones más graves fueron para los protestantes y los judaizantes. Estos últimos sufrieron la condena a la hoguera en persona, 7 sentencias a la hoguera en estatua y 32 reconciliaciones[26].

4. El intento de reforma del Virrey Marco Antonio Colonna

En 1577, el nombramiento como virrey del príncipe italiano Marco Antonio Colonna, héroe de Lepanto contra los turcos en el servicio de Felipe II, reavivó los conflictos con los inquisidores Juan de Rojas y Diego Haedo. Estos últimos, aunque presentaron sus reales cartas de nombramiento, no pidieron el *exequátur* al considerarse éstos por encima de toda autoridad secular y bajo la directa dependencia del rey y de la Suprema. Se trataba de un conflicto entre poderes del Estado que no tocaba la jurisdicción apostólica, ya que Colonna pretendía el *exequatur* mientras que a los inquisidores, no como magistrados apostólicos sino como titulares de la jurisdicción temporal dentro del fuero especial asignado, les hubieran correspondido pleitos civiles y penales, y por lo tanto no podían considerarse por encima de la autoridad del virrey.

El problema, sin embargo, concernía a la estrecha relación existente entre los inquisidores y los familiares del *Santo Oficio*. Realmente, esta última institución no hubiera podido existir ni funcionar sin los primeros, ya que gracias a los familiares se aseguraba la defensa de los inquisidores y de los

Regia Stamperia di Antonino Epiro, impressore del Tribunale della santissima inquisizione, MDCCXLIV., p.167.

[25] La hoguera en estatua o efige estaba reservada para aquellos que eran fugitivos o contumaces, cuando la sentencia se llevaba a cabo después de la muerte del sujeto, de ellos se quemaba el cadáver. Cfr. RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p.257.

[26] RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p.98.

ISBN 978-84-608-2282-0

funcionarios, se desarrollaba la espesa red que en la sociedad ejercía las tareas de policía secreta, captura de los acusados, el control de edificios de la corte y de los límites naturales del virreinato, y por fin –aunque no menos importante- aseguraba una fuente de ingresos con la venta de las patentes/licencias de familiares.

Por otra parte, formar parte de la familiatura significaba disfrutar de muchos privilegios. El primero de ellos era el pertenecer al fuero inquisitorial que substraía a los familiares de la autoridad del Virrey, de la jurisdicción civil y penal, donde regía el procedimiento extraordinario *ex abrupto et de facto nullo juris et ritus servato* que autorizaba a los magistrados a disponer la inmediata detención y la tortura sobre la base de meras informaciónes o denuncias que la discreción del juez iba a elevar a rango de prueba semiplena[27]. Esta jurisdicción privilegiada aseguraba, cuando no la impunidad de los crímenes más graves, sin duda un trato desproporcionadamente a favor de los familiares.

El status de familiar incluía más prerrogativas, como la licencia de armas prohibidas, numerosas exenciones fiscales, del servicio militar y de los cargos públicos. En consecuencia, en la segunda mitad del siglo XVI, las entradas a la familiatura aumentaron considerablemente. Prueba de ello es que en 1575, bajo el reinado de Felipe II, el número de los oficiales y de los familiares había aumentado de 800 a 1721, cifra que al considerar la extensión del fuero privilegiado para los comensales y los sirvientes del *aforado* titular ascendía, según el Virrey Colonna, a 30.000 personas.

Este crecimiento exponencial determinó, casi inconscientemente, el intercambio recíproco de intereses. Frente a la concesión del fuero privilegiado, el Estado se aseguraba no sólo un flujo de ingresos derivados de la venta de la licencias de familiar, sino también el control indirecto que por medio de estas familias se iba a ejercer en los campos y en las ciudades a ellas sujetas. Se puso en marcha un control político-social bajo el signo de una monarquía absoluta que quería dominar cada parte de su reino, incluso aquellas que, debido a los particularismos juridicos reconocidos o tolerados, a menudo escapaban de dicho control. En suma, se trataba de una manera sutil pero efectiva de ejercer un dominio completo del territorio: lo que no había tenido cabida bajo la autoridad del Virrey, se regía bajo la de la familiatura.

5. Ocaso y fin de la Inquisición en Sicilia

Esta jurisdicción ilimitada e incontrolada a desde el 1553 en Castilla y desde 1568 en Aragón, ya no estaba vigente debido a que con unas adecuadas *Concordias* compuestas entre la Inquisición y las autoridades seculares se definió, poniendo un límite, el número de los familiares y el ámbito de la jurisdicción temporal, asignando al fuero inquisitorial los delitos más leves. En

[27] SCIUTI RUSSI, V., *La Inquisición española en Sicilia*, p.82.

ISBN 978-84-608-2282-0

este mismo sentido, Colonna aseguraba que también tenía que soplar por Sicilia el viento de la reforma del santo tribunal, pero estas expectativas se vieron frustradas por la composición de la junta, que en 1579 fue llamada a trabajar con el texto de la concordia. Si formalmente ésta tendría que componerse de forma paritaria con dos representantes del Consejo General y de la Suprema Inquisición por un lado, y dos regentes del Consejo de Italia en representación de la real autoridad por otro, en la práctica no fue así porque, además de los dos inquisidores Temino y Salazar, los dos regentes del Consejo de Italia igualmente podrían decirse expresión del Santo Oficio, ya que el español Gómez de Carvajal fue el mismo inquisidor y el siciliano Raimondo de Ramondetta consultor del Santo Oficio.

La Concordia, luego convertida en una pragmática dada en Badajoz el 4 de julio de 1580, iba a fortalecer, por lo menos en apariencia, el poder de los inquisidores. En este documento se incluía en el fuero inquisitorial la jurisdicción plena para los crímenes atroces de los ministros, los oficiales y los familiares del Santo Oficio, y se legitimaban las excomuniones por los jueces y los magistrados civiles que hubieran molestado o impedido el ejercicio de la jurisdicción. Contra ella, ellos mismos habrían sido juez de apelación, excluyendo así cualquier interferencia por parte del juez de la Monarquía.

En cuanto a la ejecutoría de las licencias de nombramiento, los inquisidores tenían que exhibir solo la cedula o la carta de Su Majestad; al Virrey la obligación de ejecutarla dentro de un plazo de venticuatro horas[28], mientras el Virrey recién instalado también tenía que jurar el apoyo al *Santo Oficio*. En realidad, suponía un primer freno al poder ilimitado de este último, pues gracias a la Concordia de 1580 quedaban fuera de su jurisdicción los asuntos fiscales y del real patrimonio, los pleitos feudales, las tareas militares, las disposiciones de sanidad por motivo de peste, y los crímenes cometidos en función pública o en presencia de los oficiales reales.

Para todos estos asuntos, las leyes aplicables a los oficiales, ministros y familiares de *Santo Oficio* tenían que ser las mismas a las utilizadas por los jueces seculares de los ciudadanos de Sicilia. Además, los casos controvertidos tenían que ser examinados conjuntamente por dos jueces seculares y dos inquisitoriales. Después de las solicitudes del Virrey Colonna primero y Alvadaliste después, Felipe II empezó a comprender la alianza entre el Santo Oficio y los barones en Sicilia, y cómo el elemento fisiológico podría convertirse en elemento patológico para la Corona.

En Sicilia, pertenecer a la familiatura por parte de los barones tenía dos tipos de consecuencias: implicaba la absorción hacia el fuero especial, con la consiguiente devaluación de la justicia secular, y la sujeción de enteros

[28] El texto en italiano de la pragmatica en *Concordie tra il Tribunale del Santo Ufficio e i tribunali secolari cavate ad litteram dal Tomo primo e terzo delle Prammatiche del Regno di Sicilia*, Palermo, 1767, p. 3.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

territorios a la jurisdicción inquisitorial en detrimento de la real ordinaria. Cada vez que un noble titulado se convirtía familiar, dejaba de ser un público oficial obligado a prestar lealtad y homenaje al rey y a las leyes generales del reino para convertirse en oficial del reino al servicio de los inquisidores oficiales y de su fuero dependiente[29]. Esta circunstancia era potencialmente alarmante, porque implicaba un grave peligro para el orden constitucional, que tenía que mantener la sujeción de forma amplificada de todas las personas y los territorios en los que los nobles ejercían su dominio.

El particular nexo entre familiatura-inquisidores se sublimaba en un pacto de mutua ayuda que les favorecía en el ascenso a las carreras y en los centros del poder, además de pertenecer a la misma congregación de San Pedro Mártir, que otorgaba numerosas indulgencias papales e inmunidades proprias del estado eclesiástico. Era urgente reconducir el Santo Oficio de Sicilia hacia el modelo castellano, por eso con pragmatica del 2 de marzo de 1591 el Rey Prudente, en parcial modificación de la Concordia de 1580, establecía de manera implícitamente retroactiva que "*no era su intención que los acusados del delito de asesinato, aunque pertenecientes al fuero de la Inquisición, podrían gozarne*" y que "*desde entonces no se podía otorgar familiatura ni a los titulados ni a los barones del reino*"[30]. Dos disposiciones que iban a contener, como nunca antes, el poder de aquel bloque aristocracia-inquisidores que empezaba a salir del control central, revelando su naturaleza de poder oculto paralelo que ponía en vilo el equilibrio constitucional de la monarquía.

El 20 de marzo de 1597, con una nueva Concordia luego convertida en pragmatica, Felipe II disipaba cualquier duda de interpretación al respecto: "*Declaro que mi intención fue y es que dicha orden que abarque tanto los barones que tienen vasallos y votación en los parlamentos, cuanto todos los otros feudales que son llamados barones: los unos y los otros generalmente no gozan del fuero de la Inquisición*"[31]. La medida, además, identificaba una serie de delitos cuya jurisdicción se remitía a los tribunales seculares: *el crimen laesae maiestatis in primo capite*[32] contra los lugartenientes y concejales reales, la sedición, la violación de mujeres honestas, el asesinato y las lesiones intencionadas con pistola o fusil, la herida y la injuria cometida en presencia de un juez de la Gran Corte o del Patrimonio.

De esta forma, los tribunales seculares habrían tenido jurisdicción sobre los *familiares*, sobre los notarios que compilasen falsos escritos y sobre los profesionales de artes y oficios que utilizaran pesos falsos o cometiesen fraudes

[29] RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p. 132.

[30] Prammatica *VIII Inquisitionis fori familiatura non concedatur tutulatis e baroni bus nec familiares foro gaudeant in crimine assassinii, in Concordie tra il Tribunale del Santo Ufficio e i tribunali secolari*, II, cit. in RENDA.F. op.cit. p. 135.

[31] *Concordie tra il Tribunale del Santo Ufficio e i tribunali secolari*, *op.cit.* p. 19.

[32] RENDA, F., *L'Inquisizione in Sicilia*, p. 137-138.

ISBN 978-84-608-2282-0

en los comercios. También quedaban sujetas al fuero inquisitoral las viudas de los oficiales y los miembros de la familia que no mudaran su estado, así como los siervos de inquisidores y de los funcionarios que de éstos fuesen comensales. Asimismo, se prohibía a los familiares andar por la calle con armas de fuego. Los inquisidores no podían censurar el Virrey sin permiso del Rey, sin el cual tampoco el Inquisidor General podría proceder. En suma, el *Santo Oficio* había perdido gran parte de su autoridad al no poder contar ni con el apoyo de la aristocracia, ni con la jurisdicción temporal para los delitos más graves.

En comparación con el siglo anterior, en el siglo XVII se aprecia un aparente debilitamiento de la línea de acción del tribunal, que en realidad obedece a la disminución del número de procesados de las diferentes religiones. En este período van a prevalecer los crímenes menores que por un 85% estuvieron representados por las opiniones heterodoxas, la bigamia, la solicitud *ad turpiam*, las actuaciónes hostiles al *Santo Oficio*, los sortilegios y nigromancia[33].

Tras la Paz de Utrecht, en 1713, Sicilia fue asignada al duque Vittorio Amadeo II de Saboya con título real, aunque no reconocido por el Papa. Esta circunstancia impidió cualquier relación con Roma, ya en términos de posible unificación con la inquisición del rito romano, ya en cuanto a designación de un inquisidor general. El problema se resolvió con un acuerdo entre Felipe V y Vittorio Amadeo II, que establecía la dependencia del *Santo Oficio* de Palermo a la Suprema de Madrid, con inquisidores y ministros subordinados nombrados por el rey de Saboya con permisos expedidos en blanco por el inquisidor general español.

Nada cambió en el procedimiento y en la ley que siguieron aplicandose también en la siguiente década, cuando en el marco de la Guerra de Sucesión española, la isla cayó en mano de los austriacos. De hecho, el entonces obispo de Albarracín, amplió su jurisdicción de Inquisidor General nombrando inquisidores españoles y no austríacos. Por otra parte, a lo largo de los quince años del gobierno de Austria, fue apreciable la tendencia a la baja del *Santo Oficio,* constando sólo 67 investigados por herejía, de los cuales fueron 28 hechiceros, 21 blasfemos, 12 bígamos y 6 molinistas, con un promedio anual que en comparación con el período Saboya descendía de 12 a 4[34].

Cuando, en 1734, el Príncipe Carlos de Borbón (futuro rey de Napoles y Sicilia, con independencia de la casa española) arrebató Sicilia a los austriacos, el *Santo Oficio* de Sicilia comenzó temporalmente y de manera informal a operar sin depender ni de la Suprema ni de la Curia Romana, hasta que el papa Clemente XII, el 3 de octubre de 1738, con el breve *Cum nobis potissima et summa* cortó todos los lazos con la Suprema de Madrid. En virtud de dicho texto, el Papa nombraba bajo designación de Carlos de Borbón, inquisidor

[33] *Ivi,* p. 157.
[34] *Ivi*, p.164.

ISBN 978-84-608-2282-0

general de Sicilia, al obispo de Catania Pietro Gialletti, ya inquisidor provincial bajo Vittorio Amedeo de Saboya.

Los tiempos, sin embargo, no eran los más favorables para un tribunal que hundía su raices en un sustrato sociocultural que no estaba tan empapado de cultura católica. En 1748 ya se había publicado el primer volumen de la Encyclopédie, la Ilustración y el jurisdiccionalismo ya habían cruzado las fronteras interestatales volcando la escala de valores en uso hasta entonces. La misma figura del inquisidor de Sicilia resultaba institucionalmente vaciada de importancia respeto a la de España, no era ni ministro, ni consejero del rey, ni residía en la corte. En esta nueva perspectiva, en la que la Inquisición se iba a imponer como instrumento de persecución anacrónica de delitos que se consideraban más perseguibles en la conciencia general, disminuyeron los públicos autos de fe. Según Renda, los dos últimos de los cuales hay registros documentados se remontan al 6 de abril de 1743 y al 22 de septiembre de 1748.

A mediados del siglo XVIII, a los trastornos sociales vinculados a la Ilustración se unieron las tensiones entre las monarquías europeas y la Iglesia de Roma. Los soberanos estaban desafiando el excesivo poder adquirido por ésta en las esfera económica y política, prohibiendo inicialmente en sus reinos la Compañía de Jesús[35] y luego de una forma más discreta, no procediendo a la subrogación de los inquisidores muertos, también el *Santo Oficio*. El creador, incapaz de suprimir su criatura, la abandonaba a una muerte lenta, que pronto la habría llevado al deceso.

El acto final se produjo en el 1780, cuando Pasquale Mattias, párroco de Castrogiovanni (actual Enna), condenado a seis años de prisión por *solicitación ad turpiam*, apeló directamente al soberano invocando la nulidad de la sentencia emitida no por los jueces del tribunal de primera instancia, sino por el Inquisidor General. Además de la falta de jurisdicción, lamentaba la lesión al derecho de apelación. Fernando IV transmitió la apelación a la Junta de los Presidentes y al Consultor. Estos últimos, en virtud de aquel regalismo jurisdiccional, ejercieron el control judicial de los actos del *Santo Oficio*, y nombrar una tercera parte que, *una tantum*, iba a decidir por aquella apelación. El inquisidor general, el siciliano Salvatore Ventimiglia argumentó, sin embargo, que transmitiendo la comunicación de las actas del juicio a otro tribunal se violaba lo que era la esencia de la Inquisición: el secreto. La historiografía atribuye al Inquisidor General de Sicilia la frase: "*Mejor abolir la Inquisición que dejarla privada del sistema de secreto*". En realidad, el órgano consultivo del rey ya había expresado su escepticismo hacia un tribunal que ya no estaba en consonancia con los tiempos, ni con las leyes del reino, *produciendo escándalos y no edificación*[36].

[35] Nel 1768 in Sicilia.

[36] LA MANTIA, V., *Origini e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, 1977, p.231-232.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

En febrero de 1781, el Consejo Supremo de la Real Junta de Sicilia presidido por el primer ministro Giuseppe Beccadelli de Bologna, marqués de Sambuca, junto con el virrey Domenico Caracciolo, conocido por frecuentar entornos ilustrados, y al jurisdiciónalista Ministro de Asuntos Eclesiásticos Carlo De Marco, se pronunció a favor de la abolición del *Santo Oficio* que, haciendo uso del secreto, contradecía sin duda la libertad civil de los súbditos[37]. El resultado de la opinión no se hizo esperar, el 16 de marzo de 1782 Fernando IV firmaba el Real Decreto de abolición del Santo Oficio haciendo hincapié sobre la protección de la pureza de la fe católica en la isla, en el cese del uso de procedimientos secretos, contrarios al derecho común, y en atribuir más garantías a los acusados.

Desde aquel momento, a los arzobispos les correspondió la tarea de luchar contra las herejías y al virrey, a través de sus organos jurisdicionales y de asesoramiento, ejercer el control sobre la legitimidad de las actividades procesuales y de los autos de las cortes episcopales. En Palermo, el Virrey Caracciolo dio la máxima resonancia pública al real decreto ordenando la retirada de los escudos de armas del tribunal, el secuestro de los bienes y la entrega a el ordinario eclesiástico de las últimas tres mujeres aún en la carcél.

El 27 de junio de 1783, un incendio destruyó el archivo del *Santo Oficio* que contenía más de cinco mil procesos por herejía, las actas de las visitas del distrito de los inquisidores, los procesos del fuero privilegiado y criminal, las actas relativas a los conflictos de competencia con la jurisdicción eclesiástica y real, la correspondencia de los Inquisidores de Sicilia con la Suprema, las verificaciónes de la pureza de sangre de los empleados fijos con sueldo y de los voluntarios, las matrículas de los familiares, las listas de los bienes secuestrados, las visitas a los buques, y los registros de los secretarios y de los notarios[38]. Esta circunstancia fue bien acogida tanto por el entorno eclesiástico como el de la aristocracia. Así, aunque no se lavaban las conciencias, por lo menos se trataba de borrar de la memoria casi tres siglos de abusos.

Por su parte, la historiografía ha sido capaz de reconstruir las actividades de Santo Oficio a través de los registros de la Ricevitoria del Tribunal del *Santo Oficio* y de la Junta de los Presidentes y Consultor custodiados en el Archivio di Stato di Palermo, así como de la relaciónes de causa, guardadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Sería deseable un examen conjunto de todas las fuentes para confeccionar un marco completo de la actividad del *santo* tribunal.

[37] *Ivi*, 322-330.

[38] SCIUTI RUSSI, V., *La supresión del Santo Oficio de Sicilia, Revista de la Inquisición*, n.7, 1998, p. 318.

ISBN 978-84-608-2282-0 49-64

LA *POTESTAS DIRECTA IN TEMPORALIBUS* ATTRAVERSO IL SIMBOLO DELLE "DUE SPADE" NEI SECOLI XII-XIV

Michele Pepe
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

L'esercizio da parte della Chiesa cattolica di un'azione di controllo diretto sulle istituzioni politiche medievali —definita generalmente *potestas directa in temporalibus*—, che ebbe nei secoli centrali dell'età di mezzo uno dei più caratteristici effetti nei violenti scontri fra Papato e Impero, si afferma in maniera sempre più consistente a partire dall'XI secolo, dopo un lungo e graduale percorso. Nonostante l'indubbia influenza esercitata dalle Sedi episcopali —e prima fra tutte dalla Sede romana— sul potere politico nel corso dell'Alto Medioevo, per buona parte del primo millennio la Chiesa fu una realtà frammentaria e, per conseguenza, politicamente limitata: a lungo le diverse comunità dei credenti in Cristo conservarono una propria autonomia e indipendenza tanto che, nei primi secoli, i vescovi avevano potuto addirittura scomunicarsi reciprocamente[1]. È l'epoca in cui, come ha osservato Mario Ascheri, «esistevano *le* chiese, non *la* Chiesa[2]».

Il superamento di questa frammentarietà e della connessa fragilità politica, si realizza, come abbiamo anticipato, nel corso dell'XI secolo e riceve un impulso decisivo durante il pontificato di Ildebrando di Soana che sarà papa con il nome di Gregorio VII dal 1073 al 1085. La riforma di quegli anni, che la storiografia ricorda come *gregoriana* a testimonianza dell'importanza del contributo diretto del pontefice alla sua realizzazione, mirava ad agire su due differenti piani. Il primo era interno alla Chiesa: Gregorio volle fortemente che la Sede di Roma acquisisse un primato indiscusso rispetto a tutte le altre Sedi episcopali secondo il principio *Roma prima sedes, a nemine iuducatur*[3]. Il secondo era relativo al

[1] Così ASCHERI, M., *Istituzioni medievali*. Bologna, 1999, p. 49.

[2] *Ibidem*.

[3] Il percorso dell'affermazione del primato della Sede episcopale romana su tutte le altre si fondava sulla particolare posizione di Pietro rispetto agli altri apostoli. Particolarmente significativo in tal senso il passaggio di un'epistola inviata da papa Gregorio al conte di Fiandra: «(...) Dominus enim Iesus Christus beatum Petrum constituit principem apostolorum dans ei claves regni Celorum, et potestatem ligandi et solvendi in celo et in terra; super quem Ecclesiam sua etiam edificavit, commendans ei oves suas pascere». Cfr. VACCA, S., *Prima sedes a nemine*

ISBN 978-84-608-2282-0

rapporto fra la Sede romana e il suo pontefice e le istituzioni politiche dell'orbe cristiano le quali avrebbero dovuto considerarsi tributarie del papa di ogni loro potere e dunque in tutto e per tutto a quello assoggettate[4].

Il compimento della Riforma fu opera di teologi, giuristi, filosofi che in alcuni casi formularono nuove teorie a legittimazione della funzione e del ruolo cui la Chiesa del secondo millennio ambiva; in altri utilizzarono costruzioni più risalenti reinterpretandole e attribuendo loro un inedito significato. È questo il caso della così detta teoria delle "due spade"[5] che fu formulata nell'VIII secolo

iudicatur: genesi e sviluppo storico dell'assunto fino al Decreto di Graziano. Roma, 1993, p. 212.

[4] Tutta la forza del pensiero politico del pontefice è riassunta nel notissimo *Dictatus Papae*. Il documento consta di ventisette lapidarie proposizioni nelle quali al pontefice, sia in ambito spirituale che temporale, si riconosce un potere supremo: «I, quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata; II, quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis; III, quod ille solus possit deponere espiscopus vel reconciliare; IV, quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare; V, quod absentes papa possit deponere; VI, quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus manere; VII, quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abatiam facere et e contra, divitem episcopatum dividere et inopes unire; VIII, quod solus possit uti imperialibus insigniis; IX, quod solius pape pedes omnes principes deosculentur; X, quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur; XI, quod hoc unicum est nomen in mundo; XII, quod illi liceat imperatores deponere; XIII, quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare; XIV, quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare; XV, quod ab illo ordinatus alii ecclesie preesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradus accipere; XVI, quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari; XVII, quod nullum capitulum nullus queliber canonicus habeatur absque illius auctoritate; XVIII, quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit; XIX, quod a nemine ipse iudicare debeat; XX, quo nullus audeat condemnare apostolicam sedem apellantem; XXI, quod maiores cause cuiscunque ecclesie ad eam referri debeant; XXII, quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit; XXIII, quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur; XXIV, quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare; XXV, quod absque synodali conventu possit episcopus deponere et reconciliare; XXVI, quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie; XXVII, quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere». Il documento, con traduzione italiana, è pubblicato in VACCA, *Prima sedes*, pp. 214-215. Quanto alla natura e al fine della raccolta non vi sono certezze assolute: è possibile che il *Dictatus* fosse un semplice promemoria redatto dal papa allo scopo di fissare i princìpi che teologi e canonisti avrebbero dovuto far valere nelle loro discussioni con il potere politico; oppure che si tratti dell'elenco di titoli di una compilazione canonica oggi perduta; oppure, sostiene autorevolmante Cortese ritenendo più probabile quest'ultima ipotesi, che si tratti «di un elenco di rubriche da riempire in séguito con canoni e con decretali, predisposto dallo stesso Gregorio VII». Cfr. CORTESE, E., *Le grandi linee della storia giuridica medievale*. Roma, 2011, pp. 212-213.

[5] Nella bibliografia sulla genesi e sviluppo della "teoria delle due spade" si segnala KATES, P., *The two swords; a study of the union of church and state*. Washington, 1928; LECLERQUE, J., "L'argument des deux glaives (Luc. XXII,38) dans les controverses politiques du Moyen Age: ses origines et son dévelopement", in *Recherches de science religieuse*. N°21, 1931, pp. 299 ss.; ARQUILLIÈRE, H. X., "Origines de la théorie des deux glaives", in *Studi Gregoriani*.

ISBN 978-84-608-2282-0

sulla base di alcuni passi neotestamentari[6] con intenti tutt'altro che teocratici e che proprio dall'XI-XII secolo, coll'affermazione delle tesi gregoriane, mutò la sua portata e venne con sempre maggiore frequenza utilizzata da giuristi e filosofi di pensiero ierocratico come strumento utile a confermare la legittimità della *potestas directa* dei pontefici. È proprio su quest'ultimo aspetto che verteranno le nostre brevi riflessioni.

Dobbiamo premettere che il presupposto della dottrina, intesa come argomentazione volta a teorizzare la separazione della giurisdizione spirituale da quella temporale, simboleggiate «dalle due spade della cristianità[7]» offerte a Cristo dai discepoli nell'imminenza della Passione, è generalmente individuato nella divisione dei poteri enunciata da papa Gelasio I († 496) alla fine del V secolo[8]. In una celebre epistola indirizzata nel 494 all'imperatore d'Oriente Anastasio, accolta nel Decreto di Graziano, il pontefice aveva scritto che due dovevano considerarsi i poteri disposti a reggere il mondo: l'*auctoritas* dei pontefici e la regia *potestas*. Assai più ponderosa la responsabilità dei sacerdoti —aveva scritto Gelasio— poiché questi avrebbero risposto davanti a Dio anche delle anime dei re[9].

N°1, 1947, pp. 508 ss.; STICKLER, A. M.,"Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e nei decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX", in *Sacerdozio e regno da Gregorio IX a Bonifacio VIII*. Roma, 1954, pp. 1-26; MACCARRONE, M., "Potestas directa e potestas indirecta nei teologi del XII e XIII secolo", in *Sacerdozio e Regno*, pp. 2-48; GIACON, C., "Le due spade", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*. N° 36, 1959, pp. 682 ss.; COSTA, P., *Iurisdictio: semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*. Milano, 1969, specialmente pp. 345 ss.; PAGANONI, S., *Il simbolo delle due spade da San Pier Damiani a San Bernardo di Chiaravalle.* Milano, 1969; PILOT, G., *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*. Bologna, 1977, pp. 41ss; ZERBI, P. "Riflessioni sul simbolo delle due spade in San Bernardo", in *Ecclesia in hoc mundo posita: studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*. Milano, 1993, pp. 387-410; PARAVICINI BAGLIANI, A., *Il papato nel secolo XIII: cent'anni di bibliografia (1875-2009)*. Firenze, 2010, pp. 171-172; GOEDERT, C., *Gladii Duo: Images of the Spiritual and the Secular in the Later Middle Ages*. Lincoln, 2001.

[6] Cfr. GIACON,"Le due spade", p. 684. Nell'articolo, i brani della Scrittura individuati come fondanti la teoria sono: Lc 22,38 che narra come gli apostoli avessero offerto a Cristo nell'orto degli ulivi due spade in sua difesa; Gv 18,10-11 in cui Pietro taglia l'orecchio del servo del sommo sacerdote per quanto immediatamente dopo Gesù gli intimi di rinfoderare la spada e Rom 13,4 in cui Paolo, trattando dell'obbedienza al pubblico potere, afferma riferendosi a quest'ultimo: «non enim sine causa gladium portat».

[7] Così BEDOUELLE, G., *La storia della Chiesa*, Milano, 1993, p. 76.

[8] Così fra gli altri CASSANDRO, G., *Lezioni di diritto comune*. Napoli, 1974, p. 53; Terni, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo ed età moderna*. Bari, 1995, p. 46; GALLI, G., *Storia delle dottrine politiche*. Milano, 2000, p. 30; GENTA TERNAVASIO, E., - ROSBOCH, M., *Elementi di diritto comune: Appunti dalle lezioni*. Torino, 2013, p. 12.

[9] Cfr. D. 96 c. 10: «Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem».

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

Parte della storiografia, superando una prima e immediata lettura del notissimo passo, più ancora che un invito al rispetto delle reciproche prerogative, ha ravvisato nell'epistola del pontefice una non troppo velata rivendicazione di superiorità da parte dell'autorità episcopale e dunque papale[10].

Di questa opinione Mario Ascheri secondo cui è indubitabile che nell'epistola Gelasio riconosca la coesistenza di due distinte giurisdizioni; è altrettanto vero, tuttavia, che, "assegnando ai vescovi quella responsabilità «per i re», quello gelasiano si connota come «un dualismo che tende a una forma di teocrazia ecclesiastica[11]".

Una conferma della radice teocratica del pensiero di Gelasio I sarebbe da individuarsi nell'utilizzo da parte del pontefice di specifici lemmi. In particolare Walter Ullmann, che come Ascheri interpreta in senso teocratico le parole del pontefice, ha osservato come il papa avesse consapevolmente qualificato con il termine *auctoritas* il potere del pontefice e con il termine *potestas* quello dei sovrani temporali[12]. La diversa nomenclatura non sarebbe priva di significato: pur dissentendo dall'interpretazione teocratica dell'epistola gelasiana, Ennio Cortese ha sottolineato come, nel linguaggio giuridico romano, certamente noto a papa Gelasio, i due sostantivi avessero valori ben precisi e diversi: l'*auctoritas* indicava «una fonte carismatica di legittimità; la *potestas* un potere essenzialmente esecutivo[13]».

Ad ogni modo, se la questione dell'ispirazione teocratica del pensiero gelasiano è oggetto di dibattito —e su di essa non è possibile in questa sede soffermarsi ulteriormente—, pacificamente si ritiene che gli scritti del pontefice nordafricano costituiscano una delle prime compiute testimonianze di argomentata separazione tra i due poteri e, come si è detto, uno dei presupposti più significativi per l'elaborazione della teoria delle "due spade".

I primi documenti in cui, elaborando la distinzione tracciata da papa Gelasio, compare la rappresentazione delle «due spade (...) per simboleggiare una doppia autorità» si collocano a cavallo fra l'VIII e il IX secolo[14]. Si tratta di alcune epistole del filosofo ed erudito inglese Alcuino di York (735-804), fedelissimo

[10] Così CORTESE, *Le grandi linee*, p. 36 che pure non sposa la tesi dell'intento teocratico degli scritti gelasiani.

[11] ASCHERI, *Istituzioni medievali*, p. 57.

[12] Di questa opinione ULLMANN, W., in *The Growth of Papal Government in the middle ages*. Londra, 1970, p. 174 ove si enuncia il «Gelasian contrast» e si illustrano i differenti significati di "auctoritas" e "potestas".

[13] CORTESE, *Le grandi linee*, p. 36. Contrario ad una interpretazione teocratica dell'epistola, pur sottolineando il voluto utilizzo da parte del pontefice dei due diversi lemmi —*auctoritas* e *potestas*— anche CASSANDRO, *Lezioni*, p. 53: «Gelasio I, pur enunciando la tesi delle due spade, simbolo dei due poteri, secolare ed ecclesiastico, che doveva fare tanto cammino, dichiarò tuttavia che il *pondus* dell'autorità pontificale è maggiore di quella imperiale. (...). Ma va osservato che questa *auctoritas*, così come la spada che ne è il simbolo, non è temporale, né il suo possesso comporta (...) un'effettiva e politica superiorità dell'autorità pontificia sull'autorità regia».

[14] Cfr. GIACON, "Le due spade", p. 683.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

di Carlo Magno, da cui fu chiamato a dirigere ad Aquisgrana la *Schola Palatina* nel 782[15], e convinto assertore della titolarità, da parte dell'imperatore, di prerogative sacerdotali e regali nonchè di una funzione di difesa e protezione della Chiesa e del pontefice[16]. Alcuino si serve per la prima volta del simbolo in una lettera del 799:

> *Hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum predicamus, quod tanta devotione ecclesia Christi a perfidorum intrinsecus purgare tueri queniteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potentia*[17].

Ciò che immediatamente si nota è che, nell'epistola, i *duo gladii* non rappresentano ancora le due differenti e somme giurisdizioni —la spirituale e la temporale—. L'immagine pare piuttosto individuare due differenti uffici dell'imperatore: quello di combattere le dottrine eretiche e quello di difendere la Chiesa dai pagani.

In una lunga lettera successiva, ancora una volta indirizzata a Carlo Magno, il tema viene più dettagliatamente sviluppato. Rifacendosi a numerosi passi della Scrittura e soprattutto al Vangelo di Luca[18], Alcuino espone il significato dei *duo gladii.* Anche in questa seconda epistola le due spade offerte a Cristo assumono il significato di due elementi distinti, ma organicamente coordinati nel perseguimento di un unico fine. Così scrive l'inglese:

> *Diximus duos gladios corpus et animam significare: quae ambo per unam fidem operari debent, ut fides, quae in anima latet, foras per corpus ostendatur in opere. (...) Possunt quoque non inconvenienter duo gladii fides et opus intelligi: illa in corde latens, istud in factum in palam procedens.*[19]

[15] MUSCA, G., *Carlo Magno e l'Inghilterra anglosassone*. Bari, 1964, p. 22.

[16] La citazioni di Alcuino è tratta da PILATI G., *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli.* Città di Castello, 1961, p. 81.

[17] *Ibidem*.

[18] Anche se, come si è anticipato e come si avrà modo di dire meglio in seguito, sono diversi i brani della Scrittura su cui la teoria delle "due spade" verrà costruita, si osserva come, almeno in questa prima fase della sua genesi, il riferimento principale sia costituito dalla Passione di Cristo narrata da Luca e, specialmente, Lc 22, 35-38: «Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram: et qui non habet, vendat tunicam suam et emat gladium. Dico enim vobis, quoniam adhuc hoc quod scriptum est, oportet impleri in me: Et cum iniquis deputatus est. Etenim ea quae sunt de me finem habent. At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est».

[19] ALCUINO DI YORK, *Opera Omnia*. Parigi, 1863, t. I, p. 426.

ISBN 978-84-608-2282-0

Due spade, dunque: una rappresenta l'anima, la fede che ispira e guida i comportamenti; l'altra il corpo che ne esegue le indicazioni.

A metà del X secolo, circa centocinquant'anni dopo le epistole di Alcuino, un altro inglese si serve nuovamente dell'allegoria con fini non dissimili ma, sembra, con una connotazione politica più evidente. Rivolgendosi ai vescovi del regno riuniti a Canterbury, Edgardo il Pacifico (944-975), re d'Inghilterra dal 959 alla sua morte, aveva affermato: «Ego Constantini, vos Petri gladius habetis in manibus. Iungamus dexteras; gladium gladio copulemus et eiiciantur extra castra leprosi et purgetur Sanctuarium Domini[20]».

Edgardo parla espressamente del *gladius Constantini*, che pare rappresentare l'autorità regale, e del *gladius Petri* che invece identificherebbe quella episcopale. Pur permanendo l'utilizzo del simbolo al fine di identificare due differenti "funzioni" più che due distinti poteri, nel discorso del re inglese sembra però in qualche modo prefigurata l'immagine delle due spade simboleggianti giurisdizione temporale e potere spirituale[21].

Fino al X secolo dunque —paiono confermarlo gli scritti di Alcuino ed Edgardo— non si registra alcuna propensione ad interpretare ierocraticamente il simbolo delle due spade. La "svolta teocratica" della teoria, che, come detto, è l'oggetto d'indagine principale di queste nostre considerazioni, affonda le sue radici nell'XI e si consolida nel corso del XII secolo, quando gli obiettivi della Riforma possono dirsi in gran parte raggiunti.

Una delle prime testimonianze di questo mutamento di prospettiva è offerto dagli scritti del cardinale francese Umberto di Silvacandida (†1061) considerato uno dei maggiori precursori e collaboratori della Riforma gregoriana[22]. Nel suo *Adversus simoniacos libri tres*, scritto fra il 1054 e il 1058[23], riprendendo la visione di Alcuino, ma con fini evidentemente differenti scrive: «Sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori (...). Ex quibus, sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utputa coelestis terrestri[24]».

Nello scritto del cardinale francese, dunque, così come l'anima vanta signoria sul corpo, così la *sacerdotalis* precede la *regalis dignitas* e ne determina le azioni. È per tanto in difesa della Chiesa, continua Umberto richiamando la figura delle "due spade", che i principi «gladium a Christi sacerdotibus

[20] La citazione è tratta da LIBERATORE, M., *La Chiesa e lo Stato*. Napoli 1872, p. 88 che riporta parte del discorso pronunciato da re Edgardo.

[21] Così BREZZI, P., in *Società feudale e vita cittadina*. Roma, 1972, p. 331.

[22] Cfr. VACCA, *Prima sedes*, p. 174.

[23] Cfr. BURNS, J. H., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge, 1988, p. 318.

[24] La citazione dall'*Adversus simoniacos* è tratta da PALAZZINI, P.,"Il decreto del concilio del laterano del 1059 sull'elezione del Papa", in *La preparazione della riforma gregoriana e del pontificato di Gregorio VII*: *Atti del IX convegno del Centro di studi avellaniti*, Fonte Avellana, 1985, p. 114.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

accipiunt (...) ut pro aecclesiarum Dei defensione militent et, ubicunque opus est, pugnent[25]».

Analogo utilizzo del simbolo si registra in questi stessi anni, ma in un'area geografica differente —siamo in questo caso nel centro Italia— nell'opera del cardinale Pier Damiani (1007-1072), venerato come santo dalla Chiesa e «ben noto agli storici giuristi per la sua conoscenza del diritto romano e soprattutto per essere stato un pilastro della riforma gregoriana[26]». Damiani dimostra di conoscere perfettamente la figura: nel Sermone LXIX, intitolato *In dedicatione Ecclesiae*, passa in rassegna dodici sacramenti amministrati dalla Chiesa e fra questi, quinto nell'ordine, si sofferma sulla consacrazione dei sovrani che il camaldolese definisce *inunctio regis*. Nel brano è meticolosamente descritta la cerimonia di incoronazione e i suoi simboli. Poi, al termine, riferendosi al re che dal momento dell'unzione sarà *timendus pariter amandus* da tutti i sudditi, il cardinale scrive: «Felix autem si gladium regni cum gladio jungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis et gladius regis gladium acuat sacerdotis. Isti sunt duo gladii de quibus in Domini passione legitur[27]».

Il passo decisivo per lo sviluppo in senso teocratico della teoria delle "due spade" si compie, però, nei primi anni del XII secolo con l'intervento di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153). Due scritti, osserva Pietro Zerbi[28], sono da considerarsi particolarmente importanti in questo senso. Il primo è una lettera inviata dal cistercense a papa Eugenio III: per arginare lo stato di abbandono in cui versa la Terra santa in seguito al fallimento della seconda crociata, Bernardo, scrivendo al pontefice, auspica che venga nuovamente sguainato l'*uterque gladius*. Così scrive il monaco:

> *Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. Per quem autem nisi per vos? Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est evaginandus. Et quidem de quo minus videbatur, de ipso ad Petrum dictum est "Converte gladium tuum in vaginam". Ergo suus erat et ille sed non sua manu utique educendus*[29].

[25] Cfr. KÖLMEL, W., *Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses*. Berlino, 1970, p. 198 da cui si è tratto il passo dell'*Adversus simoniacos* del cardinale Umberto.

[26] CORTESE, *Le grandi linee*, p. 209.

[27] Pier DAMIANI, *Opera omnia*. Parigi, 1743, t. II, p. 900.

[28] ZERBI, "Riflessioni sul simbolo delle due spade". Il saggio è da considerarsi uno scritto fondamentale sull'argomento anche perché corredato da una ricca bibliografia. Sul tema cfr. anche PAGANONI, *Il simbolo delle due spade* e DI BELLO, A.,"Rapporti tra potere religioso e potere secolare nell'operato e negli scritti di Bernardo di Clairvaux negli anni dal 1128 al 1138" in *Rivista cistercense*. N° 11, 1994, pp. 89-136.

[29] La citazione è tratta da ZERBI, "Riflessioni sul simbolo delle due spade", p. 390.

ISBN 978-84-608-2282-0

Si nota immediatamente come nel passo, pur evidentemente ispirato al più volte citato brano di Luca —in cui, come si è detto, si parla delle due spade offerte a Cristo dai discepoli— venga introdotto un ulteriore richiamo scritturistico, questa volta al Vangelo di Giovanni e precisamente al passo in cui Cristo, con le parole «Converte gladium tuum in vaginam», ordina a Pietro di rinfoderare la spada che l'apostolo aveva sguainato in difesa di Gesù. Secondo Bernardo l'intimazione rivolta a Pietro da un lato indica l'attribuzione della titolarità della spada secolare al principe degli apostoli, dall'altro proibisce a questi di usarne direttamente[30].

Si tratta di un fatto di non secondario interesse perché, come scrive il citato Zerbi, proprio nell'accostamento dei due differenti brani evangelici consiste la sostanziale novità recata da san Bernardo nello svolgimento del tema: il richiamo al Vangelo di Giovanni consente al cistercense di sottolineare come a Pietro, e dunque al pontefice «appartengono ambedue i *gladii*, anche quello temporale, per quanto egli non ne debba fare uso[31]».

Il secondo brano —e in questo caso tanto il Vangelo di Giovanni quanto quello di Luca sono espressamente richiamati— è un celebre passo del *Tractatus de Consideratione*, opera in cinque libri dedicata ad Eugenio III e scritta da Bernardo su espressa richiesta del pontefice[32]. In questo scritto il concetto, che è nuovamente enunciato, trova uno sviluppo maggiore.

> *(...) Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic. "Converte gladium tuum in vaginam". Tuus ergo et ipse, tuo fortisan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis: "Ecce duo gladii hic", non respondisset Dominus: "Satis est", sed "Nimis est". Uterque ergo Ecclesiae et spiritalis scilicet gladius et materialis; sedis quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus. Ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris*[33].

Ancora più chiaramente nel passo del *De Consideratione* si osserva come, per San Bernardo, la Chiesa sia l'unica titolare del gladio materiale.

[30] Cfr. Gv 18,7-11: «Iterum ergo interrogavit eos: Quem quaeritis? Illi autem dixerunt: Iesum Nazarenum. Respondit Iesus: Dixi vobis, quia ego sum: si ergo me quaeritis, sinite hos abire. Ut impleretur sermo, quem dixit: Quia quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam. Simon ergo Petrus habens gladium eduxit eum: et percussit pontificis servum, et abscidit auriculam ejus dexteram. Erat autem nomen servo Malchus. Dixit ergo Iesus Petro: Mitte gladium tuum in vaginam».

[31] ZERBI, "Riflessioni sul simbolo delle due spade in San Bernardo", p. 391.

[32] ZERBI,"Introduzione al *De Consideratione* di san Bernardo" in GASTADELLI, F. (cur.), *Opere di san Bernardo*. Milano, 1984, p. 727.

[33] Bernardo DI CHIARAVALLE, B., *De Consideratione libri V ad Eugenium III*. Landshut, 1845, L. IV, c. III, p. 74.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

Essendogliene però inibito l'uso diretto per espressa statuizione divina, essa ne delega l'esercizio «ai principi e all'imperatore soprattutto, e questi lo vibrano *ad nutum sacerdotum*[34]».

Per quanto la posizione di Bernardo non possa essere definita propriamente teocratica —nei suoi scritti è «nettissimo il divieto al pontefice di occuparsi delle cose del mondo[35]»— tuttavia essa, forte delle conquiste ottenute dalla Chiesa nel corso della Riforma e con l'accostamento del passo giovanneo a quello lucano, fornisce la piattaforma scritturistica imprescindibile su cui si innesterà la letteratura teocratica successiva che utilizzerà l'allegoria delle due spade.

L'influenza della costruzione di Bernardo emerge in maniera netta se si considerano gli scritti di Alano Anglico, una delle prime e più autorevoli voci della nascente dottrina teocratica in seno alla canonistica del Duecento[36]. Assai affascinato dall'azione di papa Innocenzo III, l'inglese, maestro nello *studium* di Bologna, aveva curato la redazione di una compilazione di decretali, aveva glossato la I *Compiatio antiqua* ed aveva composto due diversi apparati di glosse al *Decretum* di Graziano[37].

Proprio il raffronto fra questi due apparati consente di osservare come fosse mutato nel tempo l'approccio di Alano rispetto al problema del rapporto fra giurisdizione papale e imperiale. Ha osservato Domenico Maffei come «se nella prima redazione composta attorno al 1192 il canonista inglese avrebbe ispirato la sua visione ad uno schietto dualismo (...), nella seconda redazione, elaborata

[34] STICKLER, "Sacerdozio e Regno", p. 10. Questa circostanza si manifesta concretamente nel corso della cerimonia di incoronazione imperiale allorquando "il papa consegna una spada chiusa nel fodero all'imperatore e questi la sguaina per dichiarare che egli ha ricevuto l'esercizio del potere temporale dal papa: tale potere, da potenziale che era per volontà di Dio presso la Chiesa, con questo passaggio diviene attuale". Cfr. BUCCI, A.,"La *potestas directa et indirecta in temporalibus* nella dottrina del Cardinale Ostiense", in *Cajetele Institutului Catolic*. N° 1-2, 2011, p. 59.

[35] ZERBI, "Riflessioni sul simbolo delle due spade", p. 406.

[36] Così CORTESE, E., *Il diritto nella storia medievale*. Roma, 1995, v. II (Basso Medioevo), p. 217: «Il processo (di elaborazione delle dottrine teocratiche) avveniva nella cornice di un ordinamento canonico in fermento perché lo si doveva adeguare al rinnovato *status Ecclesiae* e in particolare alla nuova *potestas* pontificia audacemente allargata al campo temporale, il cui disegno aveva sì tratto ispirazione già dalla riforma gregoriana, ma che la dottrina canonistica veniva solo allora recependo. Era un disegno non facile: l'ostacolo più forte alle innovazioni era costituito dalla gloriosa tradizione del dualismo gelasiano, riprodotto nel Decreto e quindi fedelmente professato, per tutto il secolo XII, dalla decretistica. (...) Alano anglico —redattore egli stesso di una raccolta di decretali e glossatore della prima *Compilatio antiqua*— fu, tra le voci iniziali, forse la più autorevole e la più chiara: la società cristiana essendo unica doveva esserle riconosciuto un solo capo, appunto il papa» titolare, dunque, di ogni giurisdizione.

[37] Cfr. MOCHI ONORY, S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*. Milano, 1951, p. 50.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

attorno al 1202 (...) egli si sarebbe fatto portatore di principi decisamente ierocratici[38]».

Coerente con questa ricostruzione è il contenuto di una nota glossa che Alano appose ad una decretale di Alessandro III e che scrisse presumibilmente nel 1208[39]. L'epistola, inserita nella *Compilatio I* e poi accolta nel *Liber Extra*, verte su questioni relative alla possibilità di appello alla Sede apostolica[40]. Riportiamo alcuni passi della glossa che risulta particolarmente interessante nella ricostruzione di quel filone interpretativo ierocratico del simbolo delle due spade:

> *(...) Verumtamen papa imperatori non subest nec quoad spiritualia nec quoad temporalia. (...) Verius est quod gladium habeat a papa. Est enim corpus unum Ecclesiae ergo unum solum caput habere debet. Item Dominus utroque gladio usus est (...). Sed Petrum vicarium suum in terris in solidum constituit, ergo utrum gladium ei reliquit. Item, si Dominus materialem gladium habuit, dicas, quem principem sibi vicarium in hoc constituit. (...) Item ipse Petrus dixit Domino: Ecce duo gladii sunt hic; ergo illi gladii apud Petrum tunc fuerunt. (...). Propter hoc dicatur quod gladium materialem habet a papa*[41].

Ciò che emerge con una certa evidenza è come nella glossa, quella novità peculiare della riflessione di Bernardo messa in luce da Zerbi, cioè l'accostamento del passo lucano descrittivo dell'esistenza di due differenti *gladii* con quello giovanneo che vàlida la titolarità del pontefice del gladio materiale, è accolto da Alano pur in assenza di una espressa citazione. L'inglese, infatti, osserva come le due spade, originariamente nella disponibilità di Cristo, siano state attribuite entrambe a Pietro, costituito *vicarium in solidum*. Per tanto, conclude Alano, solo a Pietro —e ai pontefici suoi successori— può competere di attribuire il gladio materiale all'imperatore il cui ruolo, in tal modo, viene ad essere configurato quasi come quello di un mero esecutore.

Molto chiara, secondo Cortese, la sostanza del messaggio di Alano. Una è la società cristiana che potrà, per tanto, avere «un solo capo, appunto il

[38] Cfr. MAFFEI, D., *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali.* Milano, 1964, pp. 43-44 che sull'argomento cita, a sua volta, STICKLER, A. M.,"Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums" in *Salesianum*. N° 21, 1959, pp. 371 ss.

[39] Cfr. CORTESE, *Le grandi linee*, p. 342 che cita alcuni lavori in cui si tratta della glossa del canonista inglese fra cui: VON SCHULTE, J. F., *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae*. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschalten, n° 66, 1870, pp. 89 ss. e ULLMANN, W., *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. Londra, 1949, pp. 148-151.

[40] La decretale era stata inserita nella *I Compilatio antiqua* in Comp. I 2. 20. 7, che, come si è detto, Alano aveva glossato, ed era stata poi accolta nel *Liber Extra* in X 2. 27. 7. Cfr. CALASSO F., *I glossatori e la teoria della sovranità.* Milano, 1951, p. 68.

[41] *Ibidem*.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

papa; al papa, infatti, Cristo ha consegnato per il tramite di Pietro entrambi i gladi, e dal papa imperatori e re ricevono, per delega, quello temporale[42]». Nel prosieguo del XIII secolo il filone teocratico che si serve del simbolo delle due spade si arricchisce di molte autorevoli voci. Fonte di particolare interesse è lo *Speculum iudiciale* di Guglielmo Durante in cui l'autore scrive: «Ipse (papa) habet utrumque gladium scilicet temporalem et spiritualem ex commissione Dei». Durante inserisce alcune citazioni di fonti giuridiche, poi continua: «Ipse (papa) est successor Petri et vicarius Christi (...) unde omnia regit et disponit et iudicat[43]». Così come teorizzato da Bernardo, dunque, il papa è titolare di entrambi i gladii e, in quanto vicario del Salvatore, esercita in terra il suo potere universale.

A conclusioni analoghe a quelle tracciate dal *doctor speculator* giunge Raimondo di Peñafort, l'esecutore del progetto compilativo di Gregorio IX che scrive nella sua *Summa de iure canonico*: "papa habet a Domino utrumque gladium": il pontefice, tuttavia, deve commettere ad altri l'esecuzione della spada materiale[44].

Ugualmente Giovanni Teutonico, il curatore della Glossa ordinaria al *Decretum* di Graziano, il quale scrive che entrambe le spade appartengono al pontefice e che, quindi, «imperator habet illum (temporalem gladium) a papa[45]».

Anche papa Gregorio IX sembra aderire a questa visione. In un'epistola indirizzata al patriarca di Costantinopoli nel 1232 scrive: «(...) Nunc igitur (...) quod utrumque gladium ad Romanum pertinere Pontificem ex evangelica lectione tenemus[46]». Il pontefice non cita espressamente i brani di Luca e Giovanni, ma, richiamando l'insegnamento del Vangelo, evidentemente si ispira alla lettura che di quei due passi aveva dato Bernardo.

Stessa posizione assume Innocenzo IV nell'epistola *Eger cui lenia*, anch'essa da considerarsi un testo fondamentale del pensiero ierocratico medievale[47]. Dopo aver ripreso le argomentazioni classiche formulate nel *De Consideratione* di Bernardo, il pontefice scrive: «Huius siquidem materialis

[42] CORTESE, *Le grandi linee*, p. 342.

[43] Cfr. DURANTE, Guglielmo, *Speculum iuris*. Venezia, 1602, parte prima, p. 51.

[44] Cfr. PILATI, *Chiesa e Stato*, p. 254, da cui si è tratta la citazione.

[45] GIOVANNI TEUTONICO, Gl. ad C. 33, q. 2, c. 6.

[46] Cfr. CHERUBINI, L. - CHERUBINI, A. M. (cur.), *Magnum bullarium romanum a beato Leone Magno usque ad Benedictum XIV*. Lussemburgo, 1742, t. I, p. 82.

[47] Papa Innocenzo IV scrisse l'epistola per ribattere alle rimostranze mosse da Federico II di Svevia subito dopo la sua deposizione avvenuta nel 1245. Lo scritto del pontefice raccoglie molti degli argomenti caratteristici del pensiero teocratico medievale e ne rappresenta una delle più spinte rappresentazioni: in esso, senza che venga contemplata alcuna eccezione, la sovranità dei pontefici, definita *monarchatum*, è configurata come «totale e illimitata». Cfr. DELLE DONNE, F.,"Il papa e l'anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II", in *Archivio Normanno-Svevo: Testi e studi sul mondo euromediterraneo dei secoli XI-XIII*. N° 4, 2013-2014, pp. 22-23.

ISBN 978-84-608-2282-0

potestas gladii apud ecclesiam est implicata, sed per imperatorem, qui eam inde recipit, explicatur[48]».

Interessante la tesi esposta da Enrico da Susa nella *Summa aurea* delle Decretali di Gregorio IX in cui l'interpretazione bernardiana pare recepita pienamente. A commento del titolo *Qui filii sunt legitimi*, nel IV Libro, il cardinale Ostiense afferma la separazione delle giurisdizioni arrivando a sostenere l'illegittimità delle ingerenze del pontefice nella sfera temporale. Ciò non toglie, però, che l'imperatore riceva il gladio temporale dalla Chiesa e che, dunque, ne sia una sorta di esecutore: «(Imperator) coronam recipit a Papa et gladium ab altari (...) executionem tamen gladii temporalis accepit ab ecclesia, quare Papa maior est: et utroque gladio utipotest[49]».

In questo percorso tra gli scritti nei quali si ricorre alla figura delle "due spade" per fondare i diritti della Chiesa di esercitare un controllo diretto sulle istituzioni politiche, una menzione particolare si deve alla Bolla *Unam sanctam* promulgata da papa Bonifacio VIII nell'autunno del 1302[50]. Siamo, dunque, agli inizi del XIV secolo e, relativamente alla recezione della figura, il documento, generalmente considerato uno dei testi più significativi della letteratura teocratica del Medioevo, da un lato si riallaccia alle posizioni di cui si è parlato e, soprattutto, ancora una volta, a quell'opera che abbiamo definito fondamentale per la formulazione della teoria che è il *De Consideratione* di san Bernardo; dall'altro si attesta come una delle maggiori fonti di ispirazione per alcuni autori successivi che, come diremo, si rifaranno alla Bolla per fondare costruzioni teocratiche, anche più avanzate.

Prima di osservare nel dettaglio in che modo il simbolo delle due spade venga utilizzato nella Bolla al fine di fondare la *potestas directa* dei pontefici, può essere utile sottolineare quanto, in un articolo di alcuni anni fa, Emanuele Conte ha evidenziato rispetto alla natura del provvedimento. Come, cioè, la bolla di papa Caetani, che non verrà inserita nelle *Constitutiones Clementinae* per ragioni agevolmente intuibili[51] e che, invece, entrerà a far parte del *Corpus*

[48] INNOCENZO IV, "Eger cui lenia", in WINKELMANN, E., *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*. Innsbruk, 1885, v. II, pp. 696-701.

[49] Cfr Enrico DA SUSA, *Aurea summa*. Colonia, 1612, p. 1229.

[50] Per quanto riguarda la bibliografia si citano alcuni dei contributi maggiormente significativi rispetto al tema da noi trattato: ULLMANN, W., "Die Bulle Unamsanctam: Rückblick und Ausblick", in *Römische historische Mitteilungen*. N° 16, 1974, pp. 45-77; CONTE, E., "La bolla *Unam Sanctam* e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia", in *Melange de l'École française de Rome*. N° 113, 2001, pp. 663-684*;* BERTELLONI C. F.,"Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* y el *De Ecclesiastica potestate* de Egidio Romano", in *Pensiero politico medievale*. N° 71, 2004, pp. 177-200; MINNUCCI, G., "La Unam Sanctam fra ecclesiologia e diritto", in *I poteri universali e la fondazione dello studium Urbis*. Roma, 2007, pp. 89-106.

[51] Gli assunti della *Unam Sanctam* non dovevano certo essere graditi alla Corte francese che, al momento della promulgazione delle *Clementinae*, esercitava una influenza diretta sul papato che aveva fissato la sua Sede ad Avignone.

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

iuris canonici soltanto con la compilazione delle *Extravagantes communes*[52], presenti una struttura piuttosto particolare. Ed infatti, nonostante la riconosciuta competenza giuridica del suo autore -artefice, tra le altre cose, di una nuova collezione di decretali[53]— e nonostante sul piano strettamente formale non se ne possa in alcun modo disconoscere la natura normativa, mancano alcuni di quegli elementi tipici delle norme giuridiche —per esempio la previsione della sanzione— così che la bolla si presenta più che altro come un manifesto ideologico-politico[54].

Questa circostanza trova conferma anche se ci si sofferma sulle modalità di recezione del simbolo delle "due spade". E infatti, sebbene Bonifacio potesse attingere ad una vasta letteratura giuridica che aveva introdotto la metafora dei *duo gladii* nella propria riflessione, la bolla non contiene richiami diretti a fonti normative o di dottrina strettamente giuridica. Ad ispirare in maniera quasi esclusiva la redazione della *Unam Sanctam*, pare la costruzione di Bernardo di Chiaravalle e l'interpretazione che di quella costruzione darà Egidio Romano[55]. Questo il brano della bolla in cui è esposta la metafora:

> *In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis: "Ecce gladii duo hic", in ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: "Converte gladium tuum in vaginam." Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sedis quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis*[56].

E questo, sembra utile riproporlo, il brano tratto dal *De Consideratione* di Bernardo di Chiaravalle:

> *(...) Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic. "Converte gladium tuum in vaginam". Tuus ergo et ipse, tuo fortisan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis: "Ecce duo gladii hic", non respondisset Dominus: "Satis est", sed "Nimis est". Uterque ergo Ecclesiae et spiritalis scilicet gladius et materialis; sedis quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia*

[52] Cfr. X Com. 1. 8. 1.

[53] Si tratta del *Liber Sextus decretalium Bonifacii papae VIII*, promulgato nel 1298.

[54] CONTE, "La bolla *Unam Sanctam*", p. 665.

[55] Id., "La bolla *Unam Sanctam* e i fondamenti del potere papale", pp. 663-684 che individua, fra le cause della poco incisiva giuridicità della norma, l'influenza che sulla stesura ebbe il teologo e filosofo Egidio Romano. Da questo punto di vista, continua Conte, la Bolla costituisce il tentativo di Bonifacio di dare una patente di giuridicità alle teorie egidiane. Sul punto cfr. p. 672.

[56] X Com.1. 8. 1.

ISBN 978-84-608-2282-0

> *exserendus. Ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris*[57].

Del tutto evidente pare l'influenza dello scritto di San Bernardo: non soltanto per le fonti citate —Lc 22,38 e Gv 18,11— che sono le medesime, ma anche per la coerenza delle argomentazioni e la ripresa letterale di alcuni brani[58].

Agli inizi del XIV secolo - la bolla *Unam Sanctam* lo testimonia piuttosto efficacemente —l'idea della titolarità da parte del pontefice di entrambi i gladii è piuttosto diffusa e condivisa. Ciò che distingue le diverse posizioni in campo è essenzialmente il riconoscimento della possibilità, per il pontefice, di usare direttamente del gladio materiale. Registriamo da un lato posizioni più moderate, che si limitano ad un riconoscimento della titolarità, ma negano - più o meno espressamente— al vescovo di Roma l'esercizio della spada temporale. Fra queste, a titolo esemplificativo, citiamo quella di Bartolo da Sassoferrato, forse il più rappresentativo giurista dell'età del diritto comune.

Nel suo commento alla costituzione *Ad reprimendum* dell'imperatore Enrico VII di Lussemburgo, licenziato nel 1355, Bartolo accoglie il simbolo delle due spade per riconoscere al pontefice la titolarità di entrambi i gladii. In maniera piuttosto lapidaria egli scrive: «apud Christi vicarium est uterque gladius, scilicet spiritualis et temporalis[59]».

Può apparire stridente che lo stesso giurista il quale in molte occasioni aveva sostenuto l'universalità del potere imperiale su ogni creatura[60] affermando che gli stessi nemici dell'impero dovevano osservarne le leggi perchè l'imperatore è signore di tutti i popoli[61]; lo stesso giurista il quale aveva teorizzato l'universalità della monarchia imperiale non inficiata dalla pur legittima esistenza di *dominia particularia*[62]; che aveva definito eretici tutti coloro che avessero contestato la signoria universale dell'imperatore[63], giungesse ad affermare ora una subordinazione di questi al pontefice.

[57] Bernardo DI CHIARAVALLE, *De Consideratione*, p. 74.

[58] Cfr. sul punto "Del diritto della Chiesa all'assistenza per parte della potestà civile", in *La Civiltà cattolica.* N°13, 1886, p. 400, in cui vengono messi in evidenza i richiami testuali dell'opera di San Bernardo nella bolla di papa Caetani e PARAVICINI BAGLIANI, A., *Bonifacio VIII*. Torino, 2003, p. 307 secondo cui, appunto, la metafora delle due spade accolta nell'*Unam sanctam* «segue la formulazione classica di Bernardo di Chiaravalle»..

[59] Bartolo DA SASSOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*. Venezia, 1590, t. X, c. 95r.

[60] Bartolo DA SASSOFERRATO, *Super Institutionibus iuris civilis commentaria*. Lione, 1559, p. 11: «(...) Imperator antonomasice omni creaturae universaliter imperare potest, quia totius mundi dominus est, et domini est imperare»..

[61] Cfr. Ivi, p. 122: «(...) Quia imperator potest dare legem hostibus, si vellet, quia dominus totius mundi est»..

[62] Cfr. Id, *In primam Digesti veteris partem*. Venezia, 1585, p. 553: «Ego dico quod imperator est dominus totius mundi vere. Nec obstat quod aliis sunt domini particulariter, quia mundus est universitas quaedam; unde potest quis habere dictam universitatem, licet singulae res non sint suae».

[63] Cfr. Id, *In secundam Digesti novi partem*. Venezia 1585, p. 553: «Et forte si quis diceret dominum imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis esset hereticus, quia diceret

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

E invece, come conferma un recente contributo di Berardo Pio, negli scritti di Bartolo non è affatto infrequente rinvenire affermazioni di subordinazione del potere imperiale a quello pontificio[64]. Il commento alla costituzione *Ad reprimendum*, sembra collocarsi in questo filone degli scritti bartoliani.

Di questa opinione Orazio Condorelli secondo cui, mediante il modello offerto dalla profezia di Daniele, adattato alla teoria della *translatio imperii* codificata nella decretale *Venerabilem* di Innocenzo III, nel commento alla costituzione *Ad reprimendum*, Bartolo teorizza l'esistenza di un impero universale traslato da Dio attraverso cinque regni ed in fine attribuito ai pontefici cui il grande giurista riconosce, quindi, la titolarità di entrambi i gladii[65].

Per altro, nel caso del commento alla costituzione *Ad reprimendum*, ad influenzare Bartolo non ci sarebbero solo ragioni di reverenza nei confronti della Chiesa, ma anche gli stessi motivi che avevano ispirato all'imperatore la promulgazione della costituzione e che Bartolo fa suoi. Con l'intenzione di rafforzare la posizione imperiale nei confronti dei suoi avversari in Italia —quando Enrico VII promulga la costituzione è acutissimo, ad esempio, lo scontro con Roberto d'Angiò re di Napoli[66]— Bartolo si fa sostenitore di tesi tipicamente curialiste che, se da un lato, in qualche modo, sottopongono l'imperatore all'autorità pontificia, dall'altra, in quanto "vicario del vicario" di Cristo, lo elevano dinanzi ad ogni altra potestà[67] per cui il gladio imperiale ricevuto dal pontefice vicario di Cristo diviene arma legittima da usare contro qualunque altro potentato.

Accanto a posizioni come quella di Bartolo, che abbiamo definito "moderate", ve ne sono di più avanzate. Si tratta di posizioni che si inseriscono in quel filone che è stato oggetto principale della nostra indagine; quel filone, cioè, originatosi nell'XI e nel XII secolo e caratterizzato da una recezione della teoria delle due spade in senso fortemente teocratico.

contra determinationem ecclesie et contra textum sancti evangeli».

64 Cfr. PIO, B. "Il pensiero politico di Bartolo", in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*. Spoleto 2014, p. 177: «Bartolo cerca di circoscrivere gli ambiti del potere spirituale e di quello temporale escludendo, in circostanze normali, ogni possibilità di sovrapposizione fra le due autorità. Al tempo stesso però pone l'Impero in un rapporto di subordinazione rispetto al Papato e le simpatie per l'universalismo imperiale sembrano cedere il passo a considerazioni vagamente ierocratiche che emergono dalla riflessione sul *Constitutum Constantini*, dal ruolo attribuito al papa durante i periodi di vacanza imperiale, dall'importanza riconosciuta al diritto canonico, tutte questioni nelle quali si ha l'impressione di una concezione del potere imperiale subordinato all'autorità pontificia e incentrato sulla figura di un imperatore fedele alla Chiesa».

65 Cfr. CONDORELLI, O.,"Bartolo e il diritto canonico" in ivi, pp. 475-476: «Il discorso bartoliano si snoda lungo il modello biblico offerto dalla profezia di Daniele (...) e trova nelle fonti del *ius decretalium*, in particolare nella teoria della *translatio imperii a Grecis in Germanos*, un autorevole sostegno alla teoria che il potere imperiale risiede *principaliter* nel vicario di Cristo».

66 PENNINGTON, K., *The prince and the law, 1200-1600: sovereignty and rights in the Western legal tradition.* California, 1993, pp. 165-201.

67 Ivi, pp. 197-198.

ISBN 978-84-608-2282-0

Ancora a titolo esemplificativo, come testimonianza di questa linea, citiamo il trattato assai poco conosciuto e finora inedito intitolato *De Monarchia mundi ecclesiastica et temporali* di Iacopo da Teramo[68]. Il trattato, attualmente allo studio da parte di chi scrive, si presenta, per argomentazioni utilizzate e soluzioni proposte, come avanzatissimo nel proporre la legittimità della monarchia universale dei pontefici. Rispetto alla metafora dei *duo gladii*, nell'introdurre l'esposizione del simbolo, Iacopo individua implicitamente i destinatari del suo discorso. Scrive il giurista:

> *Sunt autem aliqui qui de plano confitentur Christum tamspiritualitatis quam temporalitatis habuisse monarchiam; sed tamen dicunt quod spiritualem Petro dimisit, temporalem vero cesari reliquit, exercendas auctoritate scripture se fulcientes et dicentes, Luce XXII: Domine, ecce duo gladii sunt hic; quorum unum educens Petrus meruit redargui a Christo sibi dicente: Mitte gladium tuum in vaginam etc. Volentes sepedicti ex hiis concludere Christum cesari gladii potestatem reliquisse*[69].

L'intento dell'autore è quello di ribattere a chi si serve del simbolo delle due spade per fondare tesi di stretta separazione dei poteri, dunque a coloro i quali ritengono che Cristo abbia lasciato al pontefice il gladio spirituale; all'imperatore quello materiale. Chi affermi una visione di questo tipo, continua Iacopo, non ha ben inteso la Scrittura che riporta l'intimazione, rivolta da Cristo a Pietro, di rinfoderare la spada:

> *Ecce duo gladii sunt hic, idest due potestates contrarie, sicut hic in mundo una cesaris et altera Christi, quasi velit dicere Petrus: Domine, si percucimus in gladio tuo contra cesaris gladium. Et Christus dixit sibi: Pro nunc non, sed mitte gladium in vagina; tamen sibi non dixit depone vaginam cum gladio, sed mitte, dans Petro potestatem evagynandi gladium; et iterum ponendi in vaginam pro iusticia exercenda de potestate evaginandi dicit Christus Petro*[70].

[68] Iacopo da Teramo (1349-1417) è noto per l'*ordoi udiciarius*, articolato sul modello dei così detti "processi simulati", intitolato *Liber Belial de consolatione peccatorum*, licenziato ad Aversa dal suo autore nel 1382 e pubblicato ripetutamente in tutta Europa fra XV e XVI secolo. Oltre al conosciutissimo *Belial*, Iacopo scrisse anche un trattato sulla monarchia dei pontefici licenziato a Lucca nel 1387 e fino ad ora rimasto inedito dal titolo *De monarchia mundi ecclesiastica et temporali necnon sacerdocio et prophecia*. Su Iacopo da Teramo e la sua opera cfr. da ultimo MASTROBERTI, F. - VINCI, S. - PEPE, M., *Il Liber Belial e il processo romano-canonico in Europa fra XV e XVI secolo*. Bari, 2012.

[69] IACOPO DA TERAMO, I., *De Monarchia mundi ecclesiastica et temporali necnon sacerdocio et prophecia*. Roma, 1393, coll. Praga, Biblioteca Nazionale, Cod. 2811, c. 8r.

[70] *Ibidem.*

ISBN 978-84-608-2282-0 65-82

E dunque, se Cristo avesse voluto sottrarre la potestà temporale a Pietro non gli avrebbe chiesto di rimettere la spada nel fodero; piuttosto gli avrebbe ordinato di deporre sia l'arma sia il suo involucro. Che senso ha, allora, l'intimazione? Quale è il suo esatto significato? Iacopo lo chiarisce nel brano immediatamente successivo:

> *Et propterea si Christus dixit Petro: mitte gladium in vagina, idest nunc non iuste agis, Petre, in eum gladium educendo contra cesaris gladium; quia calicem que dedit michi Pater tu non vis ut bibam illum; idest quia si non bibam calicem mee passionis, iustum gladium contra cesarem non habebis, quo calice potato, mea erit in celo et in terra omnis potestas et, per consequens et tua. Ideo nunc mitte gladium in vaginam; postea vero eum evaginabis contra dictum cesarem, prout, iustum fuerit*[71].

Nell'ultimo passaggio di questo trattato del tardo Trecento, l'interpretazione della teoria delle due spade si spinge fino alle estreme conseguenze, superando persino la tesi della *Unam Sanctam*. Lì l'ordine di rinfoderare la spada era interpretato come il riconoscimento al pontefice successore di Pietro della titolarità del gladio, ma non anche della possibilità di un suo uso diretto. Nel *De Monarchia mundi*, invece, il pontefice è titolare della spada materiale e può usarne direttamente. Il divieto di cui si legge nel Vangelo di Giovanni è solo un fatto temporaneo e vale fino a che Cristo non sarà risorto. In quel momento egli coniugherà in sè entrambe le potestà e potrà trasmetterle al pontefice suo vicario il quale potrà usarne secondo la propria discrezione, anche contro lo stesso imperatore.

Con la citazione del *De Monarchia mundi* concludiamo il nostro percorso. Ciò che si è tentato di fare è stato di dar conto succintamente dello sviluppo di una delle più fortunate metafore politiche dei secoli medievali e, soprattutto, di individuare i momenti, le opere, gli snodi attraverso cui la teoria, elaborata sulla base di due passi della Scrittura senza alcuna intenzione teocratica, sia giunta, alla fine del XIV secolo, ad esiti tali da giustificare il più ampio potere di controllo politico da parte del potere religioso.

[71] *Ibidem.*

ISBN 978-84-608-2282-0

EL VALOR DE USO DE LOS INMUEBLES DEL PATRIMONIO CULTURAL ECLESIÁSTICO, DESDE LAS DESAMORTIZACIONES A LA INSTRUCCIÓN DEL EXPEDIENTE DE BIC. ESTUDIO DE CASO: CONVENTO DE MADRE DE DIOS DE MONTEAGUDO DE ANTEQUERA

Aurora Arjones Fernández
Universidad de Málaga

El patrimonio cultural eclesiástico en la oferta del turismo cultural de Andalucía

> *Andalucía se ha consolidado en los últimos años como el principal destino en turismo cultural de todo el país gracias, en gran medida, a que la comunidad andaluza mantiene unos valores de identidad característicos marcados por el legado patrimonial y etnográfico que han dejado distintas civilizaciones a lo largo de la historia. Actualmente, Andalucía concentra la mayor parte de los turistas culturales que llegan a España y la cultura es una de las principales motivaciones que tienen los turistas para venir a la comunidad.*[1]

Con estas palabras la *Consejería de Turismo, Comercio y Deporte* presentaba en 2003 el *Informe sobre la demanda del turismo cultural en Andalucía*. Si profundizamos en el documento, el turista con motivaciones culturales en Andalucía era español (70%), estos turistas disfrutaban las actividades culturales en las provincias andaluzas, es decir que la población oriunda prácticamente colmataba menos del 50% de la demanda cultural. El turista extranjero con motivaciones culturales, describía su alza en los turistas ingleses con un 18,9%. Queremos destacar que en torno a un 37,1% conocen y deciden Andalucía como destino a partir de recomendaciones de amigos y familiares; el 6,54% conoce y decide Andalucía como destino cultural mediante Internet; tan sólo un 2,05% accede mediante anuncios publicitarios y un 3,67% mediante folletos

[1] AA.VV. *Demanda del Turismo Cultural en Andalucía 2003*. Málaga: Turismo Andaluz S.A. Consejería de Turismo, Comercio y Deporte, 2003, p. 4.

ISBN 978-84-608-2282-0

turísticos[2]. Si atendemos a las actividades que realizaba el perfil del turista cultural en Andalucía detallamos que en torno a un 47,41% visitan monumentos y museos. Finalmente hemos observado que valoración otorga este turista a la conservación del patrimonio cultural, se sitúa en torno a los 7,20 puntos sobre un total de 10. En 2009, desde las instituciones se valoraba el turismo cultural en el apartado de *Principales segmentos turísticos de Andalucía*, se detallaba que el volumen de turistas extranjeros con motivaciones culturales seguía liderando el sector, se mantenían las referencias de amigos y familiares como los canales prioritarios para conocer y decidir Andalucía como destino cultural, más de un 80% visitaba monumentos y museos, y finalmente calificaban nuestra conservación del patrimonio cultural con un total de 8 puntos sobre un máximo de 10[3]. Para 2010, los datos objetivos sobre el Turismo cultural en Andalucía en el apartado de Principales segmentos turísticos de Andalucía son escasos, tan sólo se detalla a instancias de los *Observatorios Turísticos para las ciudades de Córdoba, Málaga y Sevilla* el nivel de visitas de monumentos y museos, en el informe denominados: puntos de interés turístico. Así el Conjunto Monumental Alhambra-Generalife cifra un total de 2.170.250 visitantes, Mezquita-Catedral 1.169.233; el Teatro Romano de Málaga 400.000, y el Museo Picasso de Málaga 345.742[4]

En 2012 el Informe anual de la Consejería de Turismo apuntaba un volumen de turismo cultural en torno al 31%; de estos el 63,5% procedía de España, situándose el extranjero en el 36,5%. Nos llama la atención el hecho de que un 81% de estos turistas organizaron el viaje de forma particular y autónoma, esto nos lleva a pensar en la existencia a priori de unas preferencias, de unos hitos

[2] *Ibídem*, p. 19

[3] AA.VV. Principales segmentos turísticos en Andalucía en *BATA 2009*. Málaga: Turismo Andaluz S.A. Consejería de Turismo, Comercio y Deporte, 2009, p.198 ss.

[4] Tradicionalmente se suele confundir el turismo cultural con el turismo de ciudad, en cualquier caso se podría clasificar el turismo de ciudad como una subcategoría del turismo cultural, pero no en todos los casos, ya que el turismo cultural conlleva la realización de actividades culturales observadas a partir del item: visitas a monumentos y museos. Por tanto, el hecho de pernoctar en una ciudad histórica no conlleva que el turista cumpla el perfil de turista cultural. En cualquier caso, en el caso de la comunidad autónoma de Andalucía las ciudades que desarrollan desde 2010 "turismo de ciudad" eran ya ciudades culturales, con infraestructuras culturales desde las que ofrecer ocio cultural. se introdujo una categoría especialmente significativa entre los parámetros de la observación dado que en la categoría de turismo cultural se estableció una subcategoría denominada "turismo de ciudad". El turismo de ciudad por definición integra estancias cortas a ciudades con conexiones aéreas directas a precios atractivos para el potencial turista; en Andalucía, los destinos para el turismo de ciudad eran: Córdoba, Granada, Sevilla y Málaga. El informe toma en consideración que en general todas las ciudades anteriormente citadas han aumentado al menos en dos puntos su actividad, destaca el caso del alza en Málaga. Las cifras detalladas sobre el volumen de visitantes de los "puntos de interés turístico" se pueden consultar en AA.VV. Visitas a los principales puntos de interés turísticos de las ciudades andaluzas. Año 2010 en Principales segmentos turísticos en Andalucía en *BATA 2009*. Málaga: Turismo Andaluz S.A. Consejería de Turismo, Comercio y Deporte, 2010, p.133.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

culturales que el turista objetiva como leitmotiv de su viaje. Es más, como en los informes anteriormente observados las recomendaciones de amigos continúan siendo el canal de conocimiento priorizado (52,3%). "La visita a monumentos" resulta la actividad más frecuentada, así como el objetivo más representativo a la hora de decidir el destino Andalucía tanto por los extranjeros como por el turista nacional. El patrimonio cultural obtiene una valoración de 8,4 sobre un total de 10, están entre los aspectos mejor valorados, tan sólo precedidos por "la atención y el trato recibidos".

En 2013 el comportamiento del turismo cultural ha sido bastante similar al año anterior, es decir el turista nacional es el más representativo; el canal de difusión más utilizado continúan siendo las referencias de amigos, aunque Internet repunta al alza pero no cómo instrumento para conocer la cultura que ofrece Andalucía sino para hacer reservas o comprar algo… Finalmente, la principal actividad realizada por los turistas culturales en el destino Andalucía sigue siendo la visita a monumentos y museos, llegando a superar el patrimonio cultural al trato recibido en lo que a conceptos mejor valorados. Concluye el informe que el entorno cultural de Andalucía satisface al turista, aunque resulta ciertamente significativo que las visitas guiadas a monumentos es un aspecto que se recomienda vigilar.

La Giralda de Sevilla, es decir el Campanario de la Catedral de Santa María de Sevilla, las catedrales de Sevilla, Granada, Jaén y Málaga, la iglesia del Salvador de Úbeda, la Catedral de Cádiz, la iglesia del Carmen de Antequera, el Santuario de la Victoria de Málaga …son algunos de los bienes inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico más visitados de Andalucía aunque sin duda supone una muestra poco significativa tanto en volumen como en lo que se refiere a diversidad de los bienes inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico de Andalucía. De hecho según un estudio publicado en 2007 por el *Centro de Documentación del IAPH* el patrimonio inmueble religioso suponía un 10% de un total de 4187 registros; este informe llamaba la atención sobre el bajo nivel de conservación y la escasez de referencias bibliográficas sobre el patrimonio inmueble de Andalucía[5]. Estos factores de riesgo que observaba el informe del Centro de Documentación del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH) adquieren actualidad cuando se comprueba que un elevado volumen de arquitecturas barrocas declaradas Bien de Interés Cultural (B.I.C.) bajo la máxima protección, a pesar de su confirmado potencial patrimonio

[5] Véase la Base de Datos de Patrimonio Inmueble de Andalucía. (Consulta: 17/mayo/2015) [http://www.iaph.es/patrimonio-inmueble-andalucia/frmSimpleArq.do] La base de datos SIBIA, hoy está integrada en MOSAICO; su información procede del Catálogo General del Patrimonio Histórico, el Inventario de Ermitas de Andalucía, Inventario de Cementerios, DOCOMOMO… Véase CARRERA DÍAZ, G.; MONDÉJAR, P.; SORO, S., La información del patrimonio histórico de Andalucía: valoración y difusión en PH Cuadernos. El Sistema de Información del Patrimonio Histórico de Andalucía [SIPHA]. Sevilla. Junta de Andalucía- IAPH, 2007, pp. 175-189. [http://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/423/3/ph_cuaderno_sipha_3.pdf]

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

cultural, apuntan estado de ruina. Esta casuística se evidencia especialmente en el patrimonio cultural eclesiástico, y más concretamente en los conventos barrocos como se observa en el contexto de la ciudad de Málaga donde el Convento de San Andrés en Málaga, está declarado B.I.C. desde 20/09/2001 y su proyecto de intervención está fechado en febrero de 2015[6]; el Convento de la Trinidad de Málaga, actualmente en estado de ruina aunque fue declarado B.I.C. hace más de tres décadas[7].

Las notas de prensa, los foros en la red, la exposición de motivos en la constitución de asociaciones culturales, ponen de manifiesto que el patrimonio cultural eclesiástico preocupa a la ciudadanía con independencia de su filiación religiosa; en este sentido llamamos la atención sobre el estado de conservación de los conventos en Andalucía como uno de los argumentos que genera mayor repercusión social[8]. En suma, "Pese a que gozan de protección y son BIC, muchos inmuebles de la capital sufren una escandalosa situación de abandono y desidia"[9].

Podemos precisar que el patrimonio cultural eclesiástico en la oferta del turismo cultural de Andalucía tiene una presencia significativa, aun cuando su valor de uso presenta dos factores de riesgo: los instrumentos para su difusión y puesta en valor; y su bajo nivel de conservación frente al elevado nivel de protección que le reconoce la administración de Cultura.

[6] HINOJOSA, J., La recuperación del antiguo convento de San Andrés ya tiene proyecto en *Diario Sur*, 10 de febrero de 2015 [consultado: 10/02/2015] [en http://www.diariosur.es/malaga-capital/201502/09/recuperacion-antiguo-convento-andres-20150209112920.html]

[7] MARTÍNEZ, G., Ruinas de la Trinidad en *Diario Sur,* 19/01/2011 [consultado: 10/02/2015] [en: http://www.diariosur.es/v/20110119/malaga/ruinas-trinidad-20110119.html] Recomendamos la lectura del artículo "Joyas en ruina del patrimonio de Málaga" en *La Opinión de Málaga*, 3/02/2014 [consultado: 10/03/2015] http://www.laopiniondemalaga.es/malaga/2014/02/02/joyas-ruina-patrimonio-malaga/650027.html]

[8] El alcalde de Écija, Juan Wic, es tajante: "El palacio de Peñaflor está muy deteriorado y muy sucio. El palacio lleva abandonado desde que pasó a ser propiedad del Ayuntamiento hacia 1990. Ha estado, por tanto, 20 años abandonado", resume el primer edil, que reconoce que su mal estado impide las visitas. "No dejamos que la gente entre en el palacio", dice. Con todo, Wic matiza: "El palacio no se hunde". Y, sobre todo, insiste en que él se convirtió en alcalde en 2003 y que el abandono del edificio, que es Bien de Interés Cultural, viene de antes. BALAUSTEGUIGOITIA, S., La ruina de un símbolo de Écija en *El País*, Sevilla, 18 de mayo 2003. [consultado: 20/01/2015] [http://elpais.com/diario/2010/05/18/andalucia/1274134935_850215.html] Así mismo, recomendamos la lectura de estas otras noticias: ALBERT, M., Córdoba recupera el arte barroco de San Agustín, *El País*, 10 de agosto de 2009. [consultado: 20/01/2015] GIL, D., El Ayuntamiento denuncia el abandono que sufre el patrimonio de Sevilla por parte de la Junta en *El País*, Sevilla, 7 de marzo de 2003 [consultado: 20/01/2015] http://elpais.com/diario/2010/05/18/andalucia/1274134935_850215.html]

[9] CASTILLO, I.A. Joyas en ruinas del patrimonio de Málaga en *La Opinión*, Málaga, 3 de febrero de 2014 [consultado: 20/01/2015] [http://www.laopiniondemalaga.es/malaga/2014/02/02/joyas-ruina-patrimonio-malaga/650027.html]

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

El valor de uso del patrimonio cultural eclesiástico desde las desamortizaciones a los expedientes de BIC

Cuando hablamos del valor de uso del patrimonio cultural resulta indispensable distinguir entre patrimonio cultural eclesiástico y patrimonio cultural de interés religioso. El patrimonio cultural eclesiástico atiende a los bienes materiales o inmateriales de interés cultural que están bajo la titularidad de una confesión religiosa; mientras que el patrimonio cultural de interés religioso lleva implícito, prioriza por naturaleza, el uso religioso en la medida en que la función de culto está en activo.

En Andalucía, el patrimonio cultural eclesiástico, junto con el patrimonio cultural de interés religioso, representa en torno al 90% del patrimonio cultural de la comunidad autónoma. Bienes muebles, inmuebles e inmateriales integran principalmente el patrimonio cultural eclesiástico y el de interés religioso. Antequera, ciudad barroca con entidad propia en los siglos XVII-XVIII, en el contexto de la España de Pascual Madoz contabilizaba 19 conventos, 12 de frailes y 7 de monjas[10]; a fecha de 2003 contaba con 6 conventos de clausura activos[11]; en 2010 eran 5; y hoy, siguen en activo el Convento de Belén, el Convento de la Victoria, el Convento de la Encarnación y el Convento de San José[12]. El cese de la actividad o uso religioso de buena parte del patrimonio cultural de interés religioso y eclesiástico se define como el factor de primer orden para comprender y explicar el deficiente estado de conservación de este patrimonio a lo largo del siglo XIX y XX. Otros factores que explican el bajo nivel de conservación de los inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico de Andalucía, y que por lo tanto minimizan la gestión del valor de uso del patrimonio, son: el desconocimiento motivado por un plan de catalogación desfasado o inexistente, la dimensión ideológica que ostenta la arquitectura, el predominio de los criterios violleducquianos, la escasez de presupuestos económicos, la limitación de los acuerdos instituciones entre la Iglesia y la administración cultural… De acuerdo con el denominador común de las ponencias que integran el *IV Congreso de Estudios sobre Historia, Derecho e Instituciones*, este es: r*eligión y control político-social: normas, instituciones y dinámicas sociales,* sintetizamos el valor de uso de la arquitectura eclesiástica desde las desamortizaciones de Mendizábal y Madoz hasta el *Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos.*

[10] MADOZ, P., Diccionario geográfico-estadístico- histórico de España y sus posesiones en ultramar por Pascual Madoz (1845-1850). Valladolid: Ámbito Ediciones, 1986, p. 27.

[11] VADILLO, M.A. Una mirada a los conventos de clausura de Antequera en la exposición fotográfica de Alfredo Sotelo, "La casa sosegada", en *El Sol de Antequera*, 5 de diciembre de 2012, [edición digital].

[12] SÁNCHEZ, L., Los conventos se resisten a cerrar en *La Opinión de Málaga*, 04 de julio de 2010 [edición digital].

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

Figura nº1. Convento de Madre de Dios de Monteagudo (Antequera) (s. XVIII)
Perspectiva desde calle Lucena (2005)

El valor de uso del patrimonio cultural[13]. Les propongo que nos situemos en la Historia en tanto que cúmulo de circunstancias y sistema, tal y como se desarrolla en el raciovitalismo de José Ortega y Gasset; entonces, comprenderemos que el valor de uso del patrimonio cultural no conlleva historicismo, no es un valor que data del pasado sino más bien que cada generación otorga al patrimonio, que cada generación culturalmente gestiona en la medida en que concede una funcionalidad al bien cultural, a esa entidad que generaciones anteriores le han legado y que ahora, en sus circunstancias, se ve en la oportunidad de usar siempre en función de las exigencias de su cultura. De acuerdo con este planteamiento todos podemos asentir que el potencial de valor de uso del patrimonio cultural es un valor de actualidad como ya afirmó a principios del siglo XX Alois Riegl[14].

[13] Véase BALLART, J., El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso. Barcelona: Ariel, 1997. En 1997, cuando preparábamos nuestra tesis doctoral, hicimos una de esas lecturas fundacionales en la trayectoria de todo investigador, nos referimos a *El patrimonio cultural: valor y uso del profesor Ballart*; desde entonces, es uno de esos títulos que recomiendo en la bibliografía básica para los alumnos de las materias de Gestión y Difusión del patrimonio cultural.

[14] ARJONES FERNÁNDEZ, A., El culto moderno de los monumentos, su carácter y su origen. Primera edición antológica y comentada en español de Aurora Arjones Fernández.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

Cuando aludimos a las Siete Partidas de Alfonso X "el Sabio" para comentar que ya en el siglo XIII se contemplaba la obligación de conservar la arquitectura que presumiblemente tenía una función ornamental para la ciudad, así como también las infraestructuras (puentes, murallas, calzadas…); en este sentido debemos aclarar que las partidas conservaban los inmuebles atendiendo a su función implícita o intrínseca, es decir, aún no se habían incorporado a estos espacios usos distintos a los que venían ostentando desde su construcción. Habría que esperar hasta la Real Cédula de 6 de junio de 1803 para que a los "Monumentos antiguos", "cualesquiera cosa aún desconocida reputadas por antiguas", se le otorguen valores y por extensión usos ajenos a los fundacionales. De esta forma se documenta una incursión del carácter moderno del patrimonio en la legislación española, pero no tuvo suficiente continuidad ya que desde finales del siglo XVIII en España se planteaba la desamortización de tierras como una medida para afrontar la deuda pública, y en ningún caso se previó la transcendencia de estas estrategias sobre los valores del monumento[15]. Los inmuebles adscritos a estas heredades en el menor de los casos se valoraban como tales, por lo general se ponderaban como parte de la superficie de tierras a subastar. El Proyecto desamortizador de 1798 se centraba en los latifundios que eran propiedad de órdenes religiosas, sacó a subasta pública propiedades de la orden de los jesuitas e inmuebles de uso benéfico propiedad de la Iglesia tales como hospitales, casas de misericordia, expósitos,...; también influyó la Desamortización de Manuel Godoy (1809), en este caso se incidió en conventos, monasterios,…; el Decreto de 1822, estimaba que conventos, monasterios, colegios monacales,..., serían "aplicados al crédito público".

En el desarrollo del reinado de Isabel II (1833-1868), la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos tutelaba las intervenciones y priorizó la unidad de estilo así como instauraba la teoría de Viollet le Duc, es decir

Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico-Junta de Andalucía, 2007. A modo de ejemplo, podemos comentar que en 1996 la productora *Walt Disney Pictures* estimó oportuno el valor de uso de la catedral de Notre Dame para la educación en la integración cultural, como contexto en el que emplazar un relato para la educación en la integración cultural de colectivos diversos (minorías étnicas, personas con diversidad física,…); sin embargo, Víctor Hugo a mediados del siglo XIX "usó" la catedral de Notre Dame para llevar a cabo una revalorización de la arquitectura gótica, … En nuestro día a día, el turismo cultural define una actividad que necesita de recursos e infraestructuras, en unos casos los inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico ejercen como recurso o medio a partir del cual desarrollar una actividad cultural; en otros, como contenedor de actividades. En cualquier caso, desde el siglo XVI hasta la fecha venimos concediendo nuevos usos a determinados espacios en la medida en que las distintas generaciones valores de contemporaneidad en estos espacios, objetos, costumbres, …

[15] Para profundizar sobre la condición metafisica del monumento, véase ARJONES FERNÁNDEZ, A., La aportación de la historiografía italiana para la recuperación del método de Alois Riegl en España en *El culto moderno de los monumentos, su carácter y sus orígenes. Primera edición comentada y antológica en español de Aurora Arjones Fernández*. Sevilla: Junta de Andalucía, 2007, pp. 25-37.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

desde la Comisión de Monumentos se implantó un sentido historicista de las intervenciones sobre monumentos, se distinguían determinados estilos artísticos por su valor ideológico. Podemos hablar de un uso político del patrimonio cultural que le viene dado en la medida en que se valora la arquitectura como medio de comunicación de masas, la arquitectura como soporte del mensaje. Este lema "la arquitectura como soporte del mensaje" tradicionalmente se emplea para definir las características de la arquitectura de la Antigua Roma, la Edad Media…; pero, no podemos confundirnos, ahora los estamos refiriendo a las restauraciones no a la obra de nueva planta, por tanto la diferencia es clara. En estas circunstancias las instituciones del reinado de Isabel II restauran priorizando o en su caso descartando determinados estilos artísticos en función de la ideología que a ellos se vincula. "Las antigüedades históricas de las provincias" definían también lo llamado a ser conservado por los gobernadores de provincia a tenor de su valor testimonial, para su uso como documento o huella de la historia de ahí que se priorice además de la arquitectura, los efectos de la numismática y bibliográficos (Instrucción a los gobernadores de provincia de 28 de junio de 1859).

Entre las competencias que tenían atribuidas las Comisiones, catalogar y estar informadas sobre los edificios monásticos y antigüedades sitos en su territorio. En materia de intervención arquitectónica, podemos destacar que hacia 1850 era competencia de las Comisiones "proponer los medios para reparar" estas arquitecturas. Del Real Decreto de 14 de noviembre de 1854 destacamos que la Comisión Central debía "proveer la restauración de aquellos edificios que se encontrasen en estado ruinoso y tuviesen un verdadero precio para las Artes y la Historia"; en otro punto se detalla que la Comisión Central debía "someter a su examen y apreciación las restauraciones de los edificios confiados a su cuidado, siempre que fuesen de alguna importancia, o pudiesen alterar la forma y el carácter de las fábricas". Como podemos interpretar la Comisión Central para mediados de siglo era la institución encargada de los monumentos, y desde la que se valoraba como esencial que la restauración de una arquitectura mantuviese "la forma y el carácter de su fábrica". Este criterio transluce la sintonía con la teoría de Viollet le Duc. Cuando en 1865 las Comisiones de Monumentos se transforman, integran entre sus vocales a representantes de las Reales Academias de Historia y San Fernando, desarticulando la estructura meramente política que las integraban hasta ese momento, cabía esperar que se potenciara la puesta en valor de la condición documental del monumento, es decir el reconocimiento de estas entidades como memoria histórica sin embargo aún se priorizan las "formas artísticas" como podemos leer en esas líneas: "reclamar contra las restauraciones o modificaciones proyectadas en los edificios públicos y que alteren su carácter histórico o adulteren sus formas artísticas".

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

En este orden, podemos afirmar que durante el reinado y gobierno de Isabel II los inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico estuvieron siempre en el punto de mira de los decretos desamortizadores aunque el valor de uso que ostentaron estos inmuebles fue inexistente de ahí el elevado número de demoliciones[16]. "Suprimiendo los monasterios y conventos de religiosos que no tuviesen más de doce individuos profesos, de los cuales las dos terceras partes, al menos, sean de coro, queda desde luego suprimidos; y lo mismo se verificará en lo sucesivo respecto a aquellos cuyo número venga a reducirse con el tiempo a menos del establecido (art. 1) y aplicando sus bienes a la extinción de la deuda interior (art. 7)"[17]. El profesor Tomás y Valiente señala que los Reales Decretos promulgados en 1835, y en particular el de julio de 1835 del que extractamos las líneas anteriormente comentadas, no limitaba la desamortización de las fincas rústicas a las que hubieran pertenecido a órdenes religiosas extintas, sino que también contemplaba (art. 20) las propiedades de órdenes subsistentes. Pero sin duda, fue la desamortización de Mendizábal la de mayor impacto.

El proyecto de Mendizábal por Real Decreto de 19 de febrero de 1836 declaró en venta los bienes de las corporaciones religiosas suprimidas (art. 1), y tan sólo el artículo segundo planteaba la consideración excepcional de un valor de uso para determinados inmuebles desamortizados por el gobierno de la nación destinase a servicio público, para conservar monumentos de las artes o bien para honrar hazañas. El artículo veinticuatro, concretaba las posibilidades de reutilizar estos inmuebles. Por Real Orden de 21 de diciembre de 1836 se legislaba el cambio de uso de estos inmuebles con el objeto de facilitar su "utilidad pública", y un año más tarde se detalló también las particularidades a las que se someterían estos inmuebles cuando se proyectase sobre ellos un uso privado.

Seguidamente, la Desamortización de Espartero (1841) e incluso el proyecto desamortizador de Madoz (1855), aunque este último se centraba en mayor medida en las tierras que eran propiedad de ayuntamientos, al igual que en los decretos anteriores que se venían sucediendo a lo largo del siglo XIX, también en esta ocasión se priorizó la componente económica de estas propiedades sobre los valores histórico, documental y artístico de los inmuebles que en ellas se localizaban, tanto es así que el estudio de la legislación desamortizadora española del siglo XIX resulta fundamental no sólo para comprender que el objetivo último de la misma era poner en valor la utilidad y beneficio.

El Concordato con la Santa Sede promulgado en España por ley de 17 de abril de 1851 tampoco tomaba en consideración el valor añadido que sumaban

[16] Sin duda, una de las consecuencias de la falta de valor de uso de los inmuebles del patrimonio eclesiástico en el paso del siglo XVIII-XIX fue la poética romántica de la ruina.

[17] Real Decreto de 25 de julio de 1835 firmado por la Reina Regente María Cristina de Borbón véase: TOMÁS Y VALIENTE, F., El marco político de la desamortización en España. Barcelona, Ariel, 1989, p.75.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

los inmuebles a las fincas desamortizadas, ni las posibilidades de éste para acoger usos distintos al de su función primera. Acaso cabe comentar los artículos 35 y 38 del Concordato porque en ellos se define como formula para dar salida a los bienes inmuebles que por el momento no se habían conseguido subastar, "la Iglesia convertía algunos de sus bienes inmuebles (esto es, los que nadie hasta entonces había comprado) en patrimonio constituido por bienes muebles, por valores. El trueque es un claro signo de los nuevos tiempos" dice el profesor Tomás y Valiente[18]. Es decir, el Concordato de 1851 a través de esta fórmula vendía el contenido (ajuares, obras de arte e incluso patrimonio documental) a través del continente (arquitectura). Por tanto, tampoco en el Concordato de 1851 los inmuebles del patrimonio eclesiástico ostentan valor de uso como tal, sino que esta sería la única iniciativa que pondría en valor lo artístico, es decir parte de la condición metafísica de las arquitecturas desamortizadas aunque la componente artística le vendría dada a las arquitecturas desamortizadas a partir de los bienes muebles que atesora, es decir como contenedor y no por su propia condición y carácter arquitectónico. La Ley General de Desamortización de 1 de mayo de 1855, conocida como la "desamortización de Madoz, supuso la ruptura del Concordato de 1851. De este proyecto nos interesa la desamortización de bienes de órdenes regulares, entidades que por esas fechas estaban aún en activo, por tanto se trataría de inmuebles del patrimonio cultural de interés religioso[19]. En suma, el modelo de Estado Liberal que afrontaba España sencillamente se valora la arquitectura histórica como un elemento más cuya componente económica se basaba en la extensión y no en el interés arquitectónico de los inmuebles adscritos a las fincas desamortizadas.

Las Direcciones Generales de Bellas Artes, que se establecen en el marco de la monarquía de Alfonso XII y Alfonso XIII, dan continuidad a estos principios…; e incluso, cabe comentar como a partir de 1898 van en aumento estas intervenciones que recreaban la historia a través de la selección de estilos que configurarían la imagen de la ciudad. Es decir, que el valor de uso del patrimonio cultural a finales del siglo XIX es político e ideológico; de hecho el uso ideológico del patrimonio, en este caso de las antigüedades como testimonio de lo acontecido, de un pasado legendario que se quiere revivir da lugar a la incorporación de fragmentos extraídos de excavaciones o arquitectura histórica en obra nueva (Real Decreto de 1 de marzo de 1912).

[18] *Ibídem*, p. 105-106.

[19] Según Madoz, los bienes del clero regular, el patrimonio cultural de interés religioso, en Málaga oscilaban en torno a 32.563.090. AGUADO SANTOS, J. Desamortización eclesiástica de fincas urbanas en Ronda y Antequera. *Gibralfaro*, 1976, vol. 28, p. 58. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, A.J., Las consecuencias de la desamortización eclesiástica de bienes urbanos en las ciudades de Ronda y Antequera (Málaga).

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

El Real Decreto Ley de 9 de agosto de 1926, supone una modernidad considerable desde el momento en que dota al patrimonio —por primera vez denominado Tesoro histórico artístico— de un valor de actualidad ya que el tesoro histórico artístico asumía un nuevo uso, concedía la oportunidad de admirar la España del momento a los oriundos y foráneos. Sin duda, el uso cultural del Tesoro histórico-artístico que introduce la legislación de Primo de Rivera no puede deshacerse de su componente regeneracionista, pero no por ello menospreciamos la modernidad de la propuesta; de hecho, la Constitución de 1931, así como la Ley del Tesoro Artístico de 1933, dan continuidad al concepto de tesoro artístico para proponer el Tesoro Cultural. Es en la Ley de 1933 donde encontramos una referencia directa al patrimonio eclesiástico cuando se refiere a los titulares de las entidades consideradas tesoro cultural. Se prohibía la enajenación de bienes tanto a particulares como a la Iglesia católica. Además la Ley de 1933 determina la condición de patrimonio a partir de la edad del bien en cuestión, es decir a partir de un valor de actualidad.

Para un sector de la historiografía ha resultado especialmente positivo que el artículo 46 de la Constitución de 1978 no distinga el patrimonio cultural en función de su titularidad ni régimen jurídico, y exprese la protección del patrimonio cultural, la promoción y tutela como un derecho de todos los españoles. En suma, asume el compromiso social del patrimonio cultural para con la ciudadanía como podemos leer en la Exposición de motivos:

> *riqueza colectiva que contiene las expresiones más dignas de aprecio en la aportación histórica de los españoles a la cultura universal. Su valor lo proporciona la estima que, como elemento de identidad cultural, merece a la sensibilidad de los ciudadanos. Porque los bienes que lo integran se han convertido en patrimoniales debido exclusivamente a la acción social que cumple, directamente deriva del aprecio con que los mismos ciudadanos los han ido revalorizando.*

El artículo XV del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales de 3 de enero de 1979, sostiene que: "la Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes…"[20]. El compromiso de la institución de la Iglesia para mantener y procurar el uso social del patrimonio cultural es sin duda una clave de modernidad sobre la que también incidió la Ley 16/1985 de Patrimonio Histórico Español. Así como, la

[20] Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, firmado en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. *Boletín Oficial del Estado Español*, nº 300, 15/12/1979, p. 4.

vigente ley de Patrimonio Histórico Español se ofrece necesariamente moderna desde el momento en que asume que la consideración de patrimonio cultural es legitimada "exclusivamente" por los individuos que así lo reconocen, porque resulta significativo para los individuos que conforman la sociedad, la ciudadanía. Efectivamente, el uso social del patrimonio cultural es un objetivo común para la administración del Estado Español así como para la institución de la Iglesia, pero sin embargo en el contexto de la Comunidad Autónoma de Andalucía el potencial de uso del patrimonio eclesiástico es muy reducido, y como apuntábamos al comienzo de nuestra intervención, la mayor parte de los inmuebles del patrimonio eclesiástico están bajo la máxima protección, la figura de B.I.C. pero su estado de degradación y abandono va en aumento, entre otros condicionantes porque no hay un plan de uso para estos inmuebles; así como también, porque la mayor parte de los acuerdos firmados se centran en la coordinación de la función religiosa y la meramente turística. En este sentido insistimos, el patrimonio cultural eclesiástico no desempeña una función religiosa, en la mayor parte de los casos está a la espera de que se le reconozcan nuevos usos. Por tanto, el patrimonio cultural eclesiástico no se contempla en estos acuerdos.

La Comisión Mixta se define como el instrumento para la cooperación entre Comunidades Autónomas e Iglesia, entre las funciones que la comisión tiene atribuidas nos interesa especialmente la de "proponer condiciones de uso y disfrute por parte de los ciudadanos de los bienes"; " establecer las condiciones que deben observarse en el uso de los bienes por parte de las autoridades autonómicas para desarrollar actividades culturales"; " conocer cualquier acción que pueda afectar global o puntualmente al patrimonio cultural eclesiástico"[21]. De acuerdo con estas funciones reconocidas, y valorando que el II Plan General de Bienes Culturales de Andalucía se proponía el desarrollo sostenible y la mejora de la calidad de vida de los andaluces garantizando el uso y disfrute de los recursos del Patrimonio Histórico; el Plan Especial de Catedrales resultó una herramienta para la consecución de estos objetivos.

La Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía 14/2007, en la disposición adicional quinta establece el marco jurídico del patrimonio de aplicación para el Patrimonio Histórico Andaluz de la Iglesia Católica, es decir el régimen de los bienes que están en posesión de la Iglesia Católica, pues bien da continuidad a los Acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979. Si profundizamos en esta disposición adicional observamos que se refiere exclusivamente a los bienes cultural muebles[22].

[21] LACABA, M.L., El patrimonio cultural de la Iglesia Católica en las Comunidades Autónomas: especial referencia al País Vasco y Andalucía en *RIIPAC*, nº4, 2014, p. 68.

[22] Disposición adicional quinta. Normas sobre la inscripción y transmisión de los bienes de la Iglesia Católica.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

El *Plan Nacional de Abadías, monasterios y conventos* se puso en marcha en 2010, el antiguo Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera es el único de los conventos localizados en Antequera que se registró en el listado de los conventos declarados BIC, aún cuando en Antequera están declarados BIC estos conventos: Antiguo Convento de Nuestra Señora de los Remedios (declarado en 1973); Antiguo Convento del Carmen (declarado en 1976); y Antiguo Real Monasterio Convento de San Zoilo (declarado en 1973).

Antequera aporta un ejemplo paradigmático para el estudio de la dinámica que en estos momentos afronta el patrimonio cultural eclesiástico, nos referimos a la escasez de comunidades religiosas residentes en abadías, conventos, monasterios, … Esta situación supone uno de los factores de riesgo más significativos, de hecho cuando nos propusimos analizar por qué aumentaban las declaraciones de BIC entre los inmuebles del patrimonio eclesiástico andaluz observamos que la mayor parte de estos inmuebles exigen protección bien cuando la comunidad que los venía habitando decide trasladarse y vender el inmueble, entonces se plantean iniciativas que conllevan cambios de usos e intervenciones arquitectónicas que suponen un riesgo para su carácter patrimonio cultural. El riesgo de ruina ha aumentado en la mayor parte de estos inmuebles desde que están deshabitados, aún cuando están bajo la máxima protección (BIC). En suma, el descenso de población religiosa residente en propiedades eclesiásticas afecta decididamente a la protección del patrimonio cultural; este factor tiene una repercusión más agresiva sobre el patrimonio cultural que otros como es el caso de la alternancia de funciones religiosas y turísticas en espacios de culto —sin embargo, la bibliografía y los acuerdos en este sentido no ponen de manifiesto la transcendencia de esta dinámica—.

1. Los bienes muebles del Patrimonio Histórico Andaluz cuyo interés, en los términos del artículo 2 de esta Ley, haya sido reconocido en el Inventario de Bienes Muebles de la Iglesia Católica, a que se refiere el artículo 28 de la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español, quedan inscritos en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz como bienes incluidos en el Inventario General de Bienes Muebles del Patrimonio Histórico Español.
2. Los inmuebles del Patrimonio Histórico Andaluz y los elementos de los mismos de piedra, yeso, madera, forja, fundición, cerámica, azulejería y vidrio cuyo interés, en los términos del artículo 2 de esta ley haya sido reconocido a través de inventarios u otros instrumentos acordados por la Comisión Mixta Junta de Andalucía-Obispos de Andalucía para el Patrimonio Cultural, de 19 de diciembre de 1985, quedan inscritos en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz como bienes de catalogación general.
3. No se considerará transmisión de la titularidad o tenencia, a los efectos del ejercicio de los derechos de tanteo y retracto regulados en el artículo 17, la realizada entre las instituciones de la Iglesia católica dentro del territorio de la Comunidad Autónoma de Andalucía" en Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía, *Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía* en BOJA nº 248, pp.26-27.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

Los presupuestos del Estado Español para 2016 contemplan una partida para el *Plan Nacional de Abadías, Monasterios y conventos* de 5760000 €; estimando las oportunidades que estas iniciativas ofrecen al Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera, inmueble cerrado desde 2004, nos hemos propuesto ofrecer unas recomendaciones para potenciar su valor de uso.

Recomendaciones para potenciar el valor de uso de los bienes inmuebles del patrimonio cultural eclesiástico de Andalucía: El Antiguo Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera (B.I.C.)

Según Decreto 204/2006, de 14 de noviembre se declaró Bien de Interés Cultural, con la categoría de Monumento, el Convento de Madre de Dios de Monteagudo en Antequera (Málaga), este inmueble está deshabitado desde el otoño de 2004[23].

La declaración del Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera como Bien de Interés Cultural era un objetivo prioritario desde 1991; por aquel entonces este convento estaba en activo, no se avistaba un cambio de uso del inmueble a consecuencia del traslado de las hermanas que allí se clausuraban. Es más, desde el punto de vista de la historia de la arquitectura, el inmueble, convento y fundamentalmente la iglesia, se ofrecía de un sobresaliente valor artístico. El Convento de Madre de Dios de Monteagudo suscitaba –y resulta un exempla inigualable de la arquitectura barroca—; además de atesorar un inestimable patrimonio mueble en el que destacaban: una talla de San Agustín obra de José de Medina; una talla de la Virgen de Monteagudo obra de José de Medina; una talla de San Agustín obra de Fernando Ortiz; una talla de Santa Mónica obra de Fernando Ortiz y una custodia de oro.

[23] En los meses de mayo-junio de 2015 hemos consultado a la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Málaga para conocer el estado de conservación del inmueble así como el de los bienes muebles que en 2005 se vincularon al inmueble. La administración competente no tiene notificaciones sobre traslados de bienes muebles, por tanto podemos afirmar que las extraordinarias tallas e imágenes de vestir que se encontraban en el interior de la Iglesia del Convento, estarán en un avanzado estado de deterioro después de prácticamente una década sin medidas de conservación; el inmueble, a nivel de fachada evidencia el deterioro que sufre.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

Figura. 2 Retablo de la Iglesia del Convento de Madre de Dios de Monteagudo (en torno a 1950). Fondo Juan Temboury. Biblioteca Cánovas del Castillo. Diputación de Málaga.

La declaración del Convento de las agustinas de Madre de Dios de Monteagudo como Bien de Interés Cultural con la categoría de Monumento se proponía reconocer este inmueble como un enclave fundamental desde el punto de vista arquitectónico y de la configuración urbana de la ciudad histórica de Antequera, y en virtud de esta singularidad se establecía un conjunto de medidas de protección que aclaraban lo que a partir de ese momento se debía evitar en este inmueble, su entorno y los bienes muebles a él vinculados. Esta casa-convento, y en mayor medida su iglesia, era para los antequeranos además de un lugar de culto uno de los espacios originarios de la Antequera conventual, por tanto un lugar con identidad propia. Esta consideración llevaba a reconocer su **valor documental** sobre la traza urbana de esta ciudad. Las hermanas agustinas de Madre de Dios de Monteagudo enraizadas en Antequera desde la primera mitad del siglo XVI, habían convivido en este inmueble, con ampliaciones del espacio de habitabilidad que también contribuyen al conocimiento de la trama urbana de Antequera a lo largo de los últimos cinco siglos. Este interés documental es uno de los priorizados en la definición del entorno correspondiente a la declaración del Convento de las Agustinas de Madre de Dios como Bien de Interés Cultural.

Este convento es hoy una entidad arquitectónica insustituible de la imagen monumental de Antequera por su valor histórico. Su imagen es un testimonio de la arquitectura barroca lo que le concede un gran **valor histórico artístico**. Así como, porque sus imágenes de culto acogen una tradición cultural difícilmente

disociable de la cultura antequerana. El **valor cultural** que condensa este inmueble y los bienes muebles que se le vincularon al declararlo Monumento, se ampara en la forma de vida profesada por la regla de las agustinas de Madre de Dios de Monteagudo en Antequera, que cuenta con una tradición de cinco siglos, y en la que además encontramos un testimonio ejemplar de la estrecha relación de España y los Países Bajos. Se trata de la donación de la imagen de la Virgen de Monteagudo por la infanta Isabel Clara Eugenia, gobernadora de estos territorios belgas de donde era originaria esta advocación de Scherpenheuvel o Montaigu. Los bienes muebles que se vinculan a este inmueble al declararlo monumento, la definición de los mismos como parte del Convento de Madre de Dios de Antequera, se justifica desde el momento que comprobamos como la ciudadanía de Antequera los identifica y reconoce con este convento; de ahí que las preferencias de cuidado y uso que corresponden al inmueble se hagan extensibles al conjunto de los bienes muebles que se le vinculan. Además del **valor artístico** de estos bienes muebles, dado que son buenos ejemplos del arte Barroco.

Figura 3. Nave central de la Iglesia del Convento de Madre de Dios de Monteagudo de Antequera. (en torno a 1950). Fondo Juan Temboury. Biblioteca Cánovas del Castillo. Diputación de Málaga.

ISBN 978-84-608-2282-0

Recomendaciones para potenciar el valor del uso del patrimonio cultural eclesiástico en Andalucía

- Llevar a cabo un plan de usos del patrimonio cultural eclesiástico que facilite un código de usos y valorización, despeje oportunismos inmobiliarios y gestiones de espacios deficitarias o contrarias a la esencia del patrimonio eclesiástico.
- Renovar la información y gestionar la documentación del patrimonio cultural eclesiástico andaluz aplicando el modelo, o tomando como referente, la ficha del *Plan Nacional de Abadías, conventos y monasterios*, con el objeto de conocer el estado de conservación del B.I.C. así como gestionar y promover nuevos usos para estos inmuebles.
- El uso del patrimonio cultural eclesiástico como factor de desarrollo tiene que ser uno de los epígrafes en la política cultural de Andalucía, dado su volumen, interés y la demanda de actividades culturales que suscita.
- Conciliar un código del uso y valorización del patrimonio cultural eclesiástico que sea accesible y esté presente en los instrumentos que convergen en la ordenación del suelo principalmente los PGOU.
- Diseño de una herramienta para la gestión concurrente de la documentación de los bienes culturales integrantes del patrimonio cultural eclesiástico, que permita la cualificación de esta documentación desde centros de documentación, grupos de investigación, así como otros agentes activos en la gestión del patrimonio cultural en Andalucía.
- El tratamiento, uso y gestión del patrimonio cultural tiene que ser un epígrafe presente en las jornadas de profesionales y estudios de Teología, dado que los eclesiásticos son operadores activos del patrimonio cultural.
- Consolidar ámbitos culturales, una zonificación permeable a las exigencias y prioridades que cada operador propone. Los ámbitos culturales del patrimonio cultural eclesiástico vendrían definidos conjuntamente a partir de las diócesis, los distritos municipales, las áreas territoriales de la Delegación de Cultura y los agentes sociales; de tal forma que los inventarios del patrimonio cultural se gestionaran desde estas unidades territoriales, desde las entidades más cercanas a la realidad del bien cultural en cuestión.

ISBN 978-84-608-2282-0 83-100

LA TECNOCRACIA FRANQUISTA: UN DERIVADO ESPECÍFICO DE LA TRADICIÓN NEORREACCIONARIA ESPAÑOLA Y EUROPEA.

Roberto López Torrijos
Investigador del *International Research Group for Conflict, Borderlands and Minorities* (IRG-CBM, Asociación Veritas)

Introducción

La desconfianza en las posibilidades utópicas y emancipadoras de la razón, consideradas simples delirios de la vanidad terrenal humana, supone la especificidad más apreciable del pensamiento político conservador en cuanto al fenómeno continental.[1] La formulación del proyecto europeo de los conservadores del viejo continente, ligada a una concepción teológica (y no sólo cristiana), se cimentaba en la dificultad de reificación de lo europeo. No se dudaba de la existencia de Europa y de las posibilidades de su unión, de la misma manera que tampoco se negaba la persistencia de la divinidad. La dificultad estribaba, de idéntica forma, en su aprehensión en pleno por la razón humana. Ello se debía a que, desde esta percepción, Europa únicamente podía reconocerse en sus diferentes derivaciones y prismas. De ahí que la *noción* de Europa se mostrase en tanto que lo hacían aquellas, pero nunca como un todo cristalizado, por más que se pudiese apelar y afirmar su carácter absoluto. Joseph de Maistre había sido pionero en esta visión que reconocía el espíritu europeo únicamente en sus diferentes variaciones intelectuales, históricas, nacionales y espirituales. En consecuencia, para el pensamiento conservador, Europa no consistía en ser un atributo, sino una conducta, tal y como pone de manifiesto Félix Duque: "[el ser europeo] sólo puede serlo de través […] Europa es un taller donde en sus distintas dependencias se forjan los modos nacionales de ser europeos".[2]

[1] Algunos pensadores liberales, como Isaiah Berlin, aceptarán con el paso del tiempo estas capacidades desilusionadoras. Para ello léase su obra *El fuste torcido de la humanidad*, *capítulos de historia de las ideas*. Madrid, Península, 1992.

[2] DUQUE F., Los *buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Nobel, 2003, p. 260.

ISBN 978-84-608-2282-0

Carácter comercial, horizonte "ecuménico" e intergubernamentalismo europeo

En esta lógica, el intergubernamentalismo y la unión económica resultaban las propuestas de unificación más coherentes. La caída de aranceles proteccionistas y la libre circulación de bienes, mercancías e inventos permitirían la circulación de ideas que enraizarían a los europeos dentro de esta idea "ecuménica" de Europa, conservando las innegables y deseables diferencias. Se proponía una tarea comunal a partir de un ideal dinámico: una Europa organizada económicamente. El desarrollo económico que permitiría este comercio multilateral crearía un bienestar que haría innecesaria cualquier veleidad revolucionaria mediante la consecución de una auténtica simbiosis europea. La identificación de la Europa unida con la libre circulación de ideas, personas y mercancías, así como su pertinente aplicación a la promoción social autónoma, contaba con una fuerte tradición en la segunda posguerra mundial. Así se había pronunciado Winston Churchill en 1946. Resultaba, además, mucho más factible que una unión política. En 1948 se había abandonado la unificación política en favor de una lenta unión económica. Robert Schumann colocaría a Francia como la potencia impulsora. Y las realizaciones concretas de Jean Monnet propulsarían la cohesión, por la vía de los hechos, de las naciones implicadas en el proceso.

La vocación de construcción política europea contaba también entre los propósitos de la extrema derecha española de raíz monárquica y productivista,

> *Lo que les separaba de sus adversarios no era el carácter supuestamente no europeo de su producción ideológica, sino su rechazo consciente de la tradición liberal e ilustrada y de la concepción de Europa orgánicamente ligada a ésta.*[3]

De hecho, estos primeros pasos en favor de la integración europea eran observados con suma atención por los ministros tecnocráticos del régimen franquista. En especial, la naciente CEE, la cual se configuraba según el 'metodo Monnet', y que a los tecnócratas franquistas se les antojaba ese Estado tecnocrático y propiciador del desarrollo económico soñado, entre otros, por Ramiro de Maeztu y Francis Delaisi en los años de entreguerras. De hecho, la denominación de 'tecnócratas' con la que nos referimos habitualmente a la 'familia franquista', integrada, entre otros, por Laureano López Rodó, Alberto Ullastres o Gonzalo Fernández de la Mora, soslaya el compromiso ideológico de sus miembros y las evidentes continuidades que los vinculaban con la tradición neorreaccionaria y monárquica. En efecto, la denominación de 'tecnocracia franquista' evoca semánticamente un presunto carácter aséptico y secular de

[3] GONZALEZ CUEVAS, P. C., "Neoconservatismo e identidad europea", en *Spagna Contemporanea*, nº 13, 1998, p. 41.

los gobiernos tardofranquistas integrados por estos ministros. Por tal motivo, este texto considera a la tecnocracia franquista como la última representante del proyecto *neorreaccionario* o, si se prefiere, *neointegrista*, iniciado en los años treinta por la revista *Acción Española*, dirigida por Ramiro de Maeztu entre mayo de 1933 y junio de 1936, y caracterizado el proyecto por el énfasis en la 'función objetiva' de la sociedad española, esto es, su deseable cohesión orgánica inspirada en el organismo moral propio de los atributos divinos, un proyecto, como se sabe, tremendamente deudor de los ejemplos y de las evoluciones en los demás países occidentales.[4] Amando de Miguel, todavía en plena dictadura, ya había situado a los ministros tecnocráticos en esta línea doctrinal, bajo la denominación de "integristas".[5] Otros autores, de diversas tendencias, como José Luis Villacañas, el citado Pedro Carlos González Cuevas, Alfonso Botti o Ismael Saz, han profundizado en esta consideración, hasta el punto de referirse a las elites tecnocráticas como la tercera generación de la citada línea doctrinal.[6] De hecho, la historia del Franquismo puede ser vista como una sucesión de realizaciones cada vez más afinadas del proyecto de Maeztu, tal y como se aprecia no sólo en los predominios gubernamentales católicos y del *Opus* de la segunda mitad del franquismo o en la modificación, con fecha 10 de enero de 1967, de la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado*,* sino también en lo que iba a ser el proyecto estrella de la fallida institucionalización falangista: los *Principios del Movimiento Nacional,* los cuales definían a España como Estado católico, social y representativo, constituido en Monarquía tradicional, legítima, templada, hereditaria y genuinamente popular. Eran palabras tomadas al pie de la letra del ideario de *Acción Española* al pie de la letra".[7] Es decir, era Maeztu en pleno. De esta manera, el régimen franquista puede ser visto como la resultante de la confluencia del nacionalismo antidemocrático y del fascismo, las cuales son las dos principales ideologías antiliberales del Viejo Continente originadas en las primeras décadas del siglo XX. El primero aportó a la Dictadura el pensamiento reaccionario y económicamente modernizador; el segundo, las formas y las movilizaciones puntuales. Preeminencia ideológica del primero y cierta prerrogativa mediática del segundo, ambas en constante

[4] GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Acción Española, Teología Política y Nacionalismo Autoritario en España (1913-1936)*. Madrid, Tecnos, 1998.

[5] MIGUEL de, A., *Sociología del franquismo*: *análisis ideológico de los ministros del régimen*. Barcelona, Euros, 1975, p. 69.

[6] Veamos cómo se refiere a los tecnócratas, por ejemplo, el especialista Ismael Saz: "línea que hundía sus raíces en el primado de la técnica sobre la política, que veíamos afirmarse en los tiempos del decreto de unificación, en la de los 'doscientos administradores eficaces de Carrero o en el *España sin problema* de Calvo Serer y Pérez Embid". SAZ, I., "Escila y Caribdis: el franquismo, un régimen paradigmático", en *Orden, jerarquía y comunidad. Fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 192.

[7] VILLACAÑAS, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Barcelona, Espasa, 2000, p. 423.

ISBN 978-84-608-2282-0

pugna política por la institucionalización plena y efectiva del régimen.[8] Un fenómeno moderno, perversamente moderno, síntesis idiosincrásica de dos fenómenos perversos, al tiempo que modernos y europeos. Ambos configurados plenamente en la España de los treinta, frente al reto democrático, pero con herencias y condicionamientos presentes desde finales del siglo XIX.

Europa en la España sin problema

En los años cuarenta las dos principales líneas político-ideológicas del régimen se enzarzaron en el debate intelectual conocido como 'El Problema de España', el cual compendió los respectivos fondos orteguianos y maeztianos de los dos grupos enfrentados: falangistas y opusdeístas. De esta manera, la guerra intelectual entre los discípulos de uno y de otro filósofo, reprodujo o, más bien anticipó, el guion de la confrontación política existente en el seno del Franquismo. Con todo, existía una gran coincidencia de fondo en los pareceres de ambos bandos, resultado del bagaje regeneracionista común a ambos autores: Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu. En efecto, ambos autores habían compartido un diagnóstico, una propuesta solucionadora y un discurso común a propósito de la modernización y europeización de España, "incluso hasta 1927".[9] El centro de esta coincidencia giraba en la cuestión de las elites, aquellos hombres eficaces cuyas cualidades personales, según Ortega, condensarían las potencialidades de la nación. Esta propuesta orteguiana se asemejaba enormemente, cambiando 'masa vertebrada' por 'objeto social orgánico', a los esfuerzos de Maeztu en favor de la configuración en España de lo que él denominaba una burguesía responsable. Ambos pensadores, por tanto, habían seguido un camino juntos hacia la modernización española. Las diferencias entre ambos autores se produjeron ante el desafío de la II República, que daría pie a diferentes trayectorias en el pensamiento de cada uno a partir de los últimos años veinte. A diferencia de los teóricos conservadores elitistas, encabezados por Ortega, los cuales criticaban como falsas las teorías democráticas mediante el recurso a una visión desacralizada y empírico-sociológica de la realidad social, Ramiro de Maeztu y por extensión los teóricos de *Acción Española*, se habían inspirado en la fórmula tourista del poder derivado de Dios para insistir en la falsedad ilusoria de la República. La filosofía orteguiana suponía, a pesar de su carácter conservador, una crítica de las posiciones monárquicas, la cual amenazaba las posiciones de la Iglesia en lo social, en lo institucional y en lo dogmático-ideológico debido a la perspectiva secularizadora que entrañaba esta propuesta. La visión orteguiana de la historia aplaudía la modernidad inorgánica y secular y, en su opinión, los estamentos tradicionales eran causantes de la crónica

[8] SAZ, I., *España contra España, los nacionalismos franquistas*. Madrid, Marcial Pons, 2003.
[9] VILLACAÑAS, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,* p. 445.

ISBN 978-84-608-2282-0 101-116

invertebración de España, una tesis en la que el fascismo español encontraría mucho material aprovechable.

Frente al subjetivismo de la modernidad, que se entendía como expresión individual de las distintas esferas autónomas cuyos intereses colisionaban entre sí y conducían al desgarro social, la derecha neorreaccionaria reafirmaba la interdependencia de todos los actores terrenales, con el objetivo de que la armonía rigiera la imitación humana de Dios. Para este objetivo resultaban vitales, por tanto, unas instituciones teológicamente fundadas, consideradas las únicas que podían permitir la posibilidad de volcar el organismo divino en una organización social, motivo por el cual Ramiro de Maeztu y *Acción Española* habían propuesto un 'derecho objetivo', basado tanto en el iusnaturalismo como en aquello que se entendía su corolario: la doctrina organicista del Derecho Público Cristiano. De esta manera, al relacionar las distintas funciones de los sujetos en el ámbito social, resultaba fácil entender en forma de escatologías todo aquello que la moderna sociología expresaba en forma de secularizaciones, lo que suponía una renovación ontológica en el entendimiento del mundo: un *todo* orgánico o un *objeto*, quedando la vía expedita para el desarrollo de sus partes descriptivas.

En el debate sobre el problema de España, los estudiosos falangistas, a través de Laín, habían planteado una cuestión en la mejor tradición orteguiana: el régimen franquista mantenía pendiente la europeización definitiva de la nación, dado que ésta todavía no había resuelto el problema esencial de España, que no era otro que la colisión agónica entre la hispanidad tradicional y la modernidad europea producto de dos fuerzas poderosas y antitéticas, conformadoras de la historia de España, y en la que el primer factor continuaba imponiéndose al segundo.[10] Otro falangista, Palacio Atard, lo refería como la tensión entre la concepción española de base tomista y teocéntrica frente al antropocentrismo vigente en el mundo occidental desde el siglo XVII. Calvo Serer, un profesor universitario opusdeísta e integrante de la revista *Arbor*, atento al cariz dialéctico en el que los falangistas habían planteado el dilema, replicó recalcando el enfrentamiento que planteaba la propuesta falangista (también denominada 'comprensiva') entre el decisionismo tradicional y el criticismo moderno: frente a lo objetivo y lo absoluto (Dios), se alzaba lo subjetivo y lo relativo (Hombre), de ahí que este valenciano conceptuara hábilmente al adversario en tanto que amigo de los planteamientos heterodoxos, proclive a los revolucionarios. Para los intelectuales opusdeístas, en último término, la "filoheterodoxia" de los intelectuales falangistas pecaba de la misma manera que Hegel: pretendía erigir el poder estatal, de origen humano, y por ende subjetivo, por encima de la autoridad moral absoluta, de naturaleza divina. Según Calvo Serer, España había resultado vencedora en esta lucha gracias a su victoria en la Guerra Civil.

[10] El problema de España puede estudiarse en JULIÁ, S., *Historia de las dos Españas*. Madrid, Taurus, 2004.

ISBN 978-84-608-2282-0 101-116

No sólo eso. España había sido la pionera del mundo occidental en comprender y atacar el problema del subjetivismo. Occidente debía tomar buena nota.

Retengamos esta oportunista deriva europea de la argumentación de los intelectuales del Opus. De hecho, el contexto de la Guerra Fría permitía actualizar eficazmente las obsesiones contrarrevolucionarias de Maeztu y de *Acción Española*, según las cuales la república española, de persistir, se hubiera convertido en la antesala de la revolución occidental. No sólo el agónico contexto de la Guerra Fría permitía estas lecturas. La unificación europea suponía, para la filosofía política de los gobernantes y académicos opusdeístas, una oportunidad para que la Europa cristiana pusiera fin a la absolutización del Estado nacional por encima de Dios, la gran herejía hegeliana. Es decir, el derecho natural (o divino) o, lo que era lo mismo, el decisionismo tradicional, tenía una gran oportunidad para imponerse a la soberanía nacional, o criticismo moderno, mediante un orden supranacional europeo que haría frente a las nuevas heterodoxias, lo que supondría una actualización de la España de los Austrias del siglo XVI frente a la herejía luterana.[11]

Esta lectura internacional de la polémica sobre el Problema de España reforzaba la postura de los herederos intelectuales y políticos de *Acción Española*. Esto les permitía ahondar en consideraciones de la sociedad española que pretendían someter y superar los criterios de secularización. Para ello, los "excluyentes"[12] recurrieron a la cohesión orgánica relativa al organismo moral que poseen los atributos divinos, tales como el hombre y todas sus esferas acción. Lo más peculiar del pensamiento conservador español radica precisamente aquí. En efecto, el organicismo social es un rasgo común de todos los movimientos destinados a superar la modernidad. Pero lo característico del organicismo español, y lo que explica su duración más allá de mediados del siglo XX, no es su inspiración en la ciencia biológica ni en las teorías evolutivas, sino en la teología, convertida en una ciencia social que entendía el colectivo en clave corporativa, para concluir la teologización de la sociedad en tanto que su objetivación. Por tanto, la modernidad, lejos de caracterizarse como una separación entre el *hecho* natural y la *valoración* religiosa, devenía la expresión misma de lo divino, en el que no cabían las esferas de independencia autónoma.

Que el ahondamiento doctrinal se mostraba inoperativo en el interior de un régimen afecto políticamente fue la lección que aprendieron los ponentes opusdeístas, especialmente Calvo Serer, quien había ido mucho más allá de la polémica intelectual y, en la fidelidad más absoluta a los postulados de *Acción Española*, había recordado el carácter transitorio e instrumental de la

[11] VILLACAÑAS, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Acción Española, Teología Política y Nacionalismo Autoritario en España (1913-1936)* y *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000)*. Madrid, Tecnos, 2005.

[12] JULIÁ, S., *Historia de las dos Españas*, p. 396.

ISBN 978-84-608-2282-0

dictadura en la consecución de una monarquía tradicional, una vez erradicada la heterodoxia. Franco, naturalmente, consideró excesiva la última derivación. Sin embargo, estas tesis corrieron una suerte muy diferente a la de sus autores. Al perder el primer asalto al poder, directo y publicitado por todo lo alto, los neorreaccionarios monárquicos probarán otra manera de imponer y desarrollar su ideario, y ésta se convertirá en la típicamente opusdeísta, ocupando lugares clave en la Administración, el Gobierno, la banca, las finanzas, la empresa y las universidades. Se pretendía que su espíritu, cuanto menos, acabase impregnando el capital, el saber y el poder. De ahí que optaran por un despliegue en sus formas de acceso al poder, y de mantenimiento en él que no exhortara al general Franco cómo debía comportarse. Entendieron a las claras que el futuro del régimen lo decidía él. En consecuencia, los tecnócratas se desplegaron en los puestos de poder de una manera no tan inmediata y optaron por sostenerse en él con disposiciones legales pro-administrativas, en detrimento de la política, prerrogativa del Jefe de Estado.

En los años finales de la década de los cuarenta y en los primeros cincuenta, los intelectuales opusdeístas, herederos de *Acción Española*, ya habían sentado las bases del proyecto neorreaccionario en el seno del Franquismo.[13] Éstas definían la íntima relación entre la pretendida institucionalización de una monarquía tradicional, la modernización controlada de la economía española por una burguesía católica y responsable (lectura católica de Weber) y un lugar internacional para España en Europa: "españolización en los fines; europeización en los medios".[14] El objetivo, para la tradición política iniciada en *Acción Española*, consistía en lograr que los ámbitos autónomos de la dimensión terrenal –o en las referidas palabras de Pérez Embid, "los medios europeos"– alcanzasen un fundamento teológico para tener un sentido trascendente, es decir, para que los fines se españolizasen. Esto suponía una asunción de las tesis weberianas de la modernidad racional. Una tarea ardua, porque en la visión neorreaccionaria la separación de las esferas de acción autónomas, como punto de partida, había propiciado el desarrollo de instancias sociales y políticas *secularizadas*, las cuales habían desembocado inevitablemente en la II República y el trauma de la Guerra Civil. Según este pensamiento, España tras vencer en dicha contienda ya había resuelto su destino. De ahí que, a continuación, únicamente tuviera que desarrollar sus potencialidades, ya en otro destino que ahora se iniciaba. Al principio sólo se daba la promesa de desarrollo, pero al enlazarlo con su destino se convertía en una posibilidad real. Al comienzo, pues, únicamente se explicitaban las incitaciones. No se trataba de volver al gran inicio, sino de ir a él. La auténtica misión consistía en sujetar de nuevo y encauzar a los agentes del desarrollo –agentes con gran potencial

[13] RUÍZ CARNICER, M. A., "La idea de Europa en la cultura franquista, 1939-1962", en *Hispania: revista española de Historia*, nº 199, 1998, pp. 679-701.

[14] PÉREZ EMBID, F., *Ambiciones españolas.* Madrid, Nacional, 1953, p. 119.

ISBN 978-84-608-2282-0

secularizador siempre reconocido– tras haber reavivado a España (solucionado el *problema* con la Guerra Civil); un problema, éste último, creado por otros agentes secularizadores como el liberalismo político. A partir de la aceptación del *pleno* valor doctrinal de la modernidad, tocaba reelaborar ésta para que se transformara en el punto de llegada, en el cual sus esferas autónomas no supusiesen instancias sociales y políticas desnaturalizadas e independientes. En la tradición reaccionaria no cabía perder de vista la *objetividad* de los valores. Dicho con otras palabras, las perspectivas subjetivas, con sus corolarios de autonomía, no debían poner en peligro el sistema con sus propuestas *humanas* de formas más arrogantes de vida, tales como la democracia liberal o el republicanismo. Con una terca concepción de la sociedad como un organismo moral de naturaleza divina, se apostaba por el perfeccionamiento de éste, en una opción avanzada de teísmo político o la omnipotencia de una autoridad garantizada y ungida por Dios.

Resuelto el problema de España (o de Europa) quedaban pendientes multitud de problemas de desarrollo concretos, susceptibles de soluciones técnicas. Afirmar la pretensión ontológica de entender el mundo en su conjunto de una forma precrítica, ensamblando metafísicamente los momentos de la razón "disociados" por la evolución cultural del mundo implicaba considerar al Franquismo como una ultimidad. No en vano, la lógica analítica racional conlleva que cuando el pensamiento analiza un fenómeno lo convierte en cosas y partes de cosas. El conjunto final no se problematizaba –España sin problema o, mejor, España con su problema resuelto– pero esto no significaba, en absoluto, que no hubiera subconjuntos problemáticos. Para la superioridad moral de la técnica se imponía su tratamiento divino, si no aquella devenía en un mero y peligroso imperialismo técnico. Tal había sido la lectura de Maeztu. Tal era el compromiso del régimen. Y en esta posibilidad se entiende la política de los desarrollistas. Si Heidegger concebía la técnica como metafísica consumada, Maeztu había precisado mucho antes que esa metafísica era teológica, y sus nietos políticos –los tecnócratas– así lo daban por sentado. Y esta argumentación quedaba bien lejos de un aumento paralelo del subjetivismo. A la España objetivada (objeto divino) se le aplicarían los desarrollos necesarios por los sujetos adecuados, pero, en su intervención, estos sujetos no pretendían objetivar la realidad, pues la española ya contaba con su propio y teleológico desarrollo. No se trataba, por lo tanto, de soslayar una secularización que, por su inevitabilidad, aparecería por otros fueros. Antes al contrario, la secularización se encauzaba en los márgenes ideológicos más propios de la tradición neorreaccionaria.

Superada y vencida la anti-España (por medios que cualquier observador imparcial habría definido como inmorales), los intelectuales integrantes de la revista *Arbor* habían fijado su atención en las líneas de desarrollo del proyecto de *Acción Española*, teorizando la necesidad de aplicar a la España objetivada (es decir, fiel al objeto divino) los perfeccionamientos necesarios por los sujetos

adecuados. Se trataba de que los desarrollos sociales y técnicos que España tenía pendientes no devinieran un mero y peligroso imperialismo secular. Para ello se imponía su tratamiento moral. Una vez rebajados sus delirios de trascendencia y de protagonismo disolvente, las categorías secularizadas podían desarrollarse plenamente. En otras palabras, cabía desplegar las capacidades españolas, de raíz católica, en el interior y en el exterior, con amplitud de horizontes, como correspondía a quien había comprendido que la verdadera política es la internacional. Comenzaba la hora de los especialistas, es decir, los "tecnócratas". En especial, la faceta económica (estabilización y desarrollismo), el recurso a la legitimación jurídica (institucionalización) y la política exterior (aproximación a la CEE) adquirirían enorme importancia.

Las reconducciones liberalizadoras de la economía española y la apertura escalonada hacia las instituciones internacionales, ambas en los cincuenta, reflejarán el progresivo afianzamiento de las opciones tecnocráticas y monárquicas.[15] También reflejarán las limitaciones de la liberalización económica y la apertura internacional, cuyos máximos se conseguirán muy pronto, en los primeros sesenta.[16]

Por supuesto, la tradición neorreaccionaria española, presente en los ministros y demás políticos tecnocráticos, no rechazaba la apertura económica capitalista, pese a los indudables orígenes ilustrados y liberales de ésta. Antes al contrario, la tradición reaccionaria española, desde las primeras décadas del siglo XX, con Calvo Sotelo y Maeztu, había insistido en la ética económica del catolicismo[17]: los ideales productivos y ascéticos, y no el despilfarro y la especulación, debían ser los elementos centrales de la política católico-social, que se consideraba la única forma de conseguir una base social preponderante frente a los extremismos oligarcas y revolucionarios. Calvo Sotelo había optado por la promoción estatal de la estructura económica española. Por su parte, Maeztu, sobreinterpretando a Max Weber, había justificado un espíritu moralmente superior al capitalismo: una ética católica del capitalismo. Se trataba de un medio para la economía española compatible con la tradición religiosa, vinculando el capitalismo y la moral a partir del ejemplo anglosajón. El desarrollo virtuoso de la labor profesional o comercial por cada uno de los miembros implicados de la comunidad se convertiría en una manera de obtener la realización personal, la gracia y la salvación. Es decir, el vínculo ético y religioso del desarrollo capitalista resultaría utilitario y trascendental al mismo

[15] CAÑELLAS MAS, A., "La tecnocracia franquista: el sentido ideológico del desarrollo económico", en *Studia Historica Historia Contemporánea,* nº 24, 2006, p. 257-288.

[16] ALDECOA, F., "La política exterior española en perspectiva histórica, 1945- 1984. De la autocracia al Estado de derecho", en *Sistema,* nº 63, 1984. GARCÍA DELGADO, J. L. y JIMÉNEZ, J. C., "La economía", en JULIÁ, S. *et al*., *La España del siglo XX*, Madrid, 2003, Marcial Pons, pp. 278- 440.

[17] "¿Es pecado para un católico leer un periódico liberal? Puede leer las cotizaciones de bolsa". Recogido por BOTTI, A., *Cielo y dinero*. Madrid, Alianza, 2008, p. 22.

ISBN 978-84-608-2282-0 101-116

tiempo. La confluencia de esta tesis maeztiana con la mística no contemplativa del Opus Dei, competitiva y autónoma, ofrece pocas dudas.[18] Pero tampoco las ofrecen la voluntad dirigista y reglamentadora de las políticas económicas desarrollistas. De ahí que la relación establecida entre la tecnocracia franquista con los asuntos económicos oscile desde la ortodoxia deflacionaria, con el pertinente impulso individualista e empresarial, de Navarro Rubio o Ullastres, visibles en el Plan de Estabilización y en las medidas previas pre-estabilizadoras, hasta el liderazgo gubernamental e inflacionista, con toda su carga intervencionista, de López Rodó o Fernández de la Mora. Así, la economía en Ullastres o Navarro Rubio podía segregarse en la sociedad civil para que fuera el mercado y sus agentes, en cualquier caso sin naturaleza oficial, quienes la regularan por sí mismos, de una manera desformalizada. Sin embargo, López Rodó o Fernández de la Mora, representantes de una visión formal y coordinadora del proyecto institucionalizador, apostaban por un Estado que conservase las prerrogativas y funciones para poder corregir los desvíos que acontecieran. España tenía planteados problemas no holísticos, como el desarrollo económico y la elevación del nivel de vida, los cuales no estaban exentos de desacuerdos secundarios entre las diferentes concepciones, sin que por ello discutieran el punto de partida. En el fondo de esta polémica, subyacían los recelos y las diferentes confianzas que los tecnócratas albergaban a propósito de las diferentes soluciones especializadas.

Oportunidad europea y discursos legitimadores

Si la actitud tecno-franquista ante la economía liberal era de apropiación y re-elaboración selectiva, no podía decirse lo mismo de su actitud ante la democracia de origen liberal, de un desprecio absoluto. Con todo, la España tardofranquista se vio obligada a convivir y a relacionarse con las potencias democráticas occidentales. Pero de este carácter, las elites tecnocráticas del régimen, no derivaban supuestas superioridades morales o políticas, sino que achacaban este éxito y poderío a su eficaz y eficiente sesgo del subjetivismo en su alianza con la técnica a favor de la segunda. De hecho, era en este liberalismo de los países occidentales organizadas técnicamente donde el subjetivismo del hombre (incluyendo al anti-español) había alcanzado sus más perversas cotas. El razonamiento del neotradicionalismo opusdeísta encontraba mucho material aprovechable en un mundo polarizado y en la naciente integración europea. Según este razonamiento, Occidente, muy consciente del enemigo soviético,

[18] BOTTI, A., *Cielo y dinero*, pp. 160-162. CAÑELLAS MÁS, A., "La tecnocracia franquista: el sentido ideológico del dinero". GONZALEZ CUEVAS, P. C., *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; GONZÁLEZ CUEVAS P. C., *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000)*. VILLACAÑAS, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*.

ISBN 978-84-608-2282-0

había reactivado su esencia cristiana. Europa iba camino de convertirse en un *objeto* social. Tenía, al igual que España, problemas de desarrollo pendientes en su unidad. Solucionarlos permitiría profundizar en ese objeto social divino. Estaba claro, para ellos, que entre las preocupaciones de los 'Padres de Europa' estaba la de constituir un cercado al comunismo. España, una vez más, había marcado tendencias. Las implicaciones internacionales de este pensamiento afirmaban que tanto el ejemplo individualista americano como el colectivista soviético o las naciones decimonónicas europeas conllevaban la afirmación incondicionada de la subjetividad. Tal se suponía su fundamento metafísico. De ahí que el nacionalismo europeo no pudiese venir superado por el mero internacionalismo, el cual sólo ampliaría la subjetividad subyacente y la elevaría a sistema. El argumento maeztiano que primaba lo objetivo (y, por concatenación, lo absoluto: Dios) también debía agradar a Occidente, especialmente a la Europa conservadora y cristiana.

Los discursos legitimadores de la tecnocracia franquista se relacionaban con esta proyección internacional de la oportunidad política. La opción neotradicionalista, la cual presentaba a España como pionera de las supuestas tendencias contrarrevolucionarias de Occidente (en la línea de *Franco, centinela de Occidente*) se correspondía, en último término, con el discurso de la victoria en la Guerra Civil Española, entendida ésta como la cruzada contrarrevolucionaria nacional, previa a la europea.[19] Este anticomunismo, que tan eficazmente valía ante los Estados Unidos, también encajaba en la dimensión europea del neorreaccionarismo monárquico. Francia, los Países Bajos o Bélgica, pese a su integración europea, no dejaron de celebrar la *victoria* aliada, considerada providencial y necesaria, de una manera análoga –*mutatis mutandi*– que Calvo Serer había valorado la victoria franquista. Además, la rama monárquica –la solución institucional predilecta por los opusdeístas para un mañana sin Franco– en ningún momento de la Segunda Guerra Mundial había ocultado sus simpatías aliadas.[20] La Declaración Schumann coincidía con la legitimidad neorreaccionaria en el papel de la victoria sobre un enemigo irreconciliable y antitético y en la creación de bienestar para la posguerra: Paz, Bienestar, Institucionalización, Apertura.[21]

Por lo tanto, los ministros y diplomáticos franquistas pudieron vislumbrar el horizonte de la Comunidad Económica Europea en términos de margen de maniobra. De hecho, a la historia europea del Franquismo le encajan las nociones del tipo 'oportunidades eruptivas' (del tipo "ahora o nunca", como

[19] VEIGA, F., UCELAY, E. y DUARTE, A., *La paz simulada. Una historia de la Guerra Fría, 1941-1991*, Madrid, Alianza, 1997, p. 408.

[20] LLERA de, L., *España actual, El régimen de Franco (1939-1975)*, en *Historia de España (volumen 13.2),* Madrid, Gredos, 1997.

[21] BOLAÑOS MEJÍAS, C., "El proyecto político de Jean Monnet", en GÓMEZ SÁNCHEZ, Y. y ALVARADO PLANAS, J., *Enseñar la idea de Europa*, Madrid, UNED-Ramón Areces, 2004, p. 379.

ISBN 978-84-608-2282-0

la propia solicitud de 1962, que incluso algún autor ha calificado de "audaz",[22] en un contexto de afianzamiento tecnocrático en el interior del régimen) u 'oportunidades positivas'. Lejos de alienarse ante la democrática CEE, la envalentonada actitud europea de tecnócratas y/o monárquicos se revelaba como una manifestación intuitiva de su desconcertante capacidad funcional para asimilar todo los estímulos apropiados que percibía en Europa. Los ministros tecnocráticos no temían a un contagio o a una ósmosis de hábitos e instituciones democráticos, o al menos, lo apartaban a un segundo plano de preocupaciones. Por estos motivos, no debe extrañar que minimizaran las consecuencias políticas y maximizaran las económicas a la hora de solicitar acceso a la Comunidad Económica Europea. Pura coherencia con su *path conditionant*. Europa, con todas las prevenciones que merecía, no dejaba de ser un incentivo, una *ocasión*, también para la tecnocracia franquista en lo referente a su proyecto de institucionalización. No se trataba sólo, como la literatura historiográfica recoge, de una aproximación *periférica*, frustrada ante la incapacidad de una integración nuclear, de un acercamiento entre la necesidad y el recelo.[23]

En su política europea los gobernantes franquistas depositaron grandes expectativas en los líderes europeos más conservadores, partidarios de una estructura política intergubernamental o confederal para la integración europea. En efecto, éstos se mostraban más proclives a conceder la asociación sin atender al cumplimiento de requisitos democráticos y estándares de respeto a los derechos humanos y libertades. Así, la Europa que proponían De Gaulle o Adenauer consistía en una comunidad continental que huía del estatismo y de las cesiones de soberanía (salvo la CECA, fuera del alcance español). De Gaulle consideraba que la España de Franco tenía cabida en su proyecto de "Europa de las Patrias" liderado por una Francia poderosa, independiente en términos nucleares. La propuesta francesa incluía tanto la integración defensiva como la integración económica, ambas por separado. España, muy a su pesar, rechazó la oferta de colaboración bilateral militar con Francia para no desvirtuar el valor logístico de su relación con los Estados Unidos en una hipotética inclusión en la OTAN, habida cuenta del ejemplo del Portugal de Salazar, miembro fundador de la organización atlántica. Sin embargo, la opción francesa en la integración europea duraría unos años más e interesaba mucho más a los ministros franquistas. Franco y De Gaulle coincidían en su tono anticomunista y en la defensa de los valores cristianos europeos. Adenauer y De Gaulle se declararon partidarios, entre 1958 y 1962, de la incorporación de España a la Alianza Atlántica y al Mercado Común. En esta línea se produjeron,

[22] REIG CRUAÑES, J., *Identificación y alienación, la cultura política en el Tardofranquismo*. Valencia, Universidad, 2007, página 252.

[23] PEREIRA, J.C., y MORENO JUSTE, A., "España ante el proceso de integración europea desde una perspectiva histórica: panorama historiográfico y líneas de investigación", en *Studia Storica,* nº 11, 1991, pp. 129-152.

a comienzos de los sesenta, contactos fluidos con los conservadores alemanes (en especial los socialcristianos bávaros), con los democristianos del MRP francés y con el mismísimo De Gaulle.

De ahí que confiando en una cierta cobertura de los gobiernos alemán y francés, la España de Franco optara por el acercamiento a la Comunidad Económica Europea. Desde 1961 las Comunidades Europeas habían aprobado medidas sobre agricultura, Tarifa Exterior Común y legislación social, y firmado tratados bilaterales con países no miembros. Todas ellas perjudicaban a España. Por su parte, los países firmantes del Tratado Europeo de Libre Comercio (EFTA, el Reino Unido, Irlanda y Dinamarca) renunciaron a él y solicitaron su ingreso en las Comunidad Económica Europea en estos mismos años. Por si fuera poco, varios países mediterráneos (Grecia y Turquía, entre ellos) firmaron o solicitaron acuerdos de asociación. El 9 de febrero de 1962, España recabó, mediante una carta dirigida al Consejo de Ministros de la Comunidad Económica Europea y a todas sus cancillerías socias, la apertura de negociaciones para una posible asociación "susceptible de llegar en su día a la plena integración". Los ministros tecnocráticos confiaban en una generosidad pragmática de la CEE para extender los mercados occidentales. Se trataba de una solicitud para la incorporación a una organización supranacional de evidente carácter liberal, conviene insistir, tanto en lo político como en lo económico.

La envalentonada tecnocracia hacía hincapié en los referentes más pragmáticos y tecno-programáticos de la retórica del régimen (discurso de ejercicio, modernización no disolvente), sin que esto significara, en ningún momento, el abandono del discurso de origen o discurso de la victoria, lo que equivalía a mantener incólumes las líneas de continuidad de la tradición reaccionaria a lo largo de toda la trayectoria dictatorial. Buena parte de la historiografía del europeísmo tardofranquista niega con frecuencia esta persistencia del discurso de origen a lo largo de la dictadura.[24] De acuerdo con lo argumentado hasta ahora no basta con reducir únicamente la complejidad de la solicitud franquista a la CEE a los aspectos institucionales y económicos, dado que esto supone caer en la trampa del lenguaje de los gobernantes tecnocráticos, el cual consiste precisamente en la asepsia y la falta de retórica, lo que implica también reducir la realidad franquista a uno de sus discursos. Ante el carácter tecnocrático de la vía funcionalista hacia la integración europea (método Monet), el régimen esgrimía tanto su discurso de ejercicio como el empaque institucional y administrativo de su proyecto político autoritario, en busca de la

[24] MORENO JUSTE, A., "Reacción del nacional-catolicismo ante los inicios de la construcción europea: la constitución del europeísmo oficial, 1949-1953", en *Estudios sobre la derecha española contemporánea*, Madrid, UNED, 1993, pp. 627-643. MORENO JUSTE, A., *España y el proceso de construcción europea.* Barcelona, Ariel, 1998. MORENO JUSTE, A., *Franquismo y construcción europea (1951-1962)*, Madrid, Tecnos, 1998. PARDO SANZ, R., "La etapa Castiella y el final del régimen, 1957-1975" en *La política exterior de España en el siglo XX*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

ISBN 978-84-608-2282-0

conexión con la confianza europea en la unidad económica como el medio para alcanzar la plena integración. La praxis tecno-franquista, su ideología política y su tradición histórica compartían con la Europa de la CEE, en especial con las corrientes señaladas más arriba, ciertas referencias a valores teóricos comunes y el recurso a la legitimación jurídica, (observemos que el fascismo hubiera preferido rehusarlos, haciendo suya la bandera del excepcionalismo político). Por si fuera poco, España podía presentar el aval de la planificación desarrollista del régimen, la cual se inspiraba en los 'programas indicativos' franceses, los líderes del proyecto europeo.[25]

Conclusiones

El derecho administrativo acepta mejor la noción implícita de Dios, propia del Derecho canónico, que el civil. Esto facilita la operación mediante la cual los juristas tecnócratas sofisticaron, en términos positivos, la técnica jurídica de Charles Maurras, esto es, como una fuente de dogmas en virtud de los cuales se pudiera someter eficazmente a los administrados a un orden exterior a su conciencia individual. De hecho, Ramiro de Maeztu, en su ideario reaccionario de inspiración católica, ya había recurrido al citado francés para prever la vertiente administrativista o tecnocrática del poder. De esta manera, encauzando normativamente el comportamiento de los poderes públicos, se impedía la tentación hegeliana de elevar el poder estatal por encima de la autoridad moral de naturaleza divina, pecado capital de los falangistas. Europa no significaba sólo una referencia pragmática (un medio); también era un horizonte finalista. Este despliegue se intentó tutelado, desde el poder de la Secretaría de Desarrollo, como una pulsión estatal, lo que en la práctica supuso una enmienda a las potencialidades de la Estabilización. Se manifestó mediante fraccionamientos mayores de la intención gubernamental, que era su fundamento: una proyección horizontal en múltiples particularidades, desde la verticalidad de una dictadura; pura coherencia con las implicaciones weberianas de Maeztu y del Opus Dei.

La pregunta sobre la elaboración de intereses también comprende los contextos deformados, lo que implica estirar un foco tanto como interese. Como hemos visto, del objeto europeo el régimen franquista eligió la parte de ese objeto que más acoplaba a sus intereses, con el fin de disponer su discurso lo más representativo posible con el foro europeo. La dictadura, al aspirar a Europa, escogió la cara más conveniente del naciente contexto comunitario: la lógica funcionalista de Monnet, la integración de los mercados aduaneros y el intergubernamentalismo, buscando el máximo grado de coincidencia con Europa. Trataba de enlazar positivamente con aquellos elementos adaptados

[25] "Francia se convierte en la nación que más ha influido en España de 1945 a 1965, incluso en cuanto a las instituciones jurídicas y administrativas, que el Franquismo calcaba": GONZÁLEZ DEL MIÑO, P., "Las relaciones bilaterales hispano-francesas", en *La política exterior española en el siglo XX*, Madrid, Ediciones de las Ciencias sociales, 1994, nota 14.

ISBN 978-84-608-2282-0 101-116

y aprovechables del discurso dominante en el foro, aunque los contenidos propuestos por los ministros del régimen resultaban ser los más deseables para ellos mismos, pero no para aquella Europa democrática que iniciaba su andadura en común. De esta manera, los argumentos utilizados por la España tecnocrática y franquista para la entrada en el *Mercado Común* procuraban identificarse con elementos importantes de la Europa occidental: democracia, aunque orgánica; capitalismo, aunque nada liberal, sino muy estatalizado. Cuando el régimen irrumpió en la integración europea, lejos de aparecer en el vacío, lo hizo en un contexto de ofertas institucionales e identitarias supranacionales, por lo que podemos asegurar que se adhirió a un escenario internacional con varios núcleos de atracción, esto es, corrientes y herencias no siempre o necesariamente excluyentes, entre las que intentó su acomodo. Además, el régimen venía precedido de una tradición de aislamiento y exclusión internacional que había finalizado apenas una década antes, exclusiones que se seguirán produciendo, aunque ahora en una vía preferentemente cualitativa.

El ejemplo de la tecnocracia franquista nos demuestra también que un grupo dirigente, aunque dictatorial, no puede permitirse ser excesivamente cínico en su ejercicio del poder y necesita convertirlo en lo más representativo posible, al menos su apariencia. En los foros internacionales esto se plasmó en la naciente proyección del régimen y sus aspiraciones occidentales y europeas, ambas en el contexto inmejorable de la Guerra Fría y del crecimiento económico. En el interior, tendrá mucho que ver con el discurso de legitimación de ejercicio. En ambos casos derivará, en buena parte, de los presupuestos ideológicos de la tradición neorreaccionaria española, ahora en su generación tecnocrática y su obsesión con la *función social objetiva*, una suerte de derecho natural secularizado, o iusnaturalismo aplicado, de origen teológico. De ahí que la tecnocracia, sus políticas públicas especialmente pero todo ella, fueran el producto de una certidumbre estratégica e ideológica, no de su ausencia y, ni mucho menos, su relajación. Con sus exigencias de tangibilidad se habían propuesto, nada menos, que ensanchar la perspectiva del régimen.

Existió, sin duda, una vía estética hacia el falangismo,[26] aunque mucho más difícil resultaría una vía estética hacia el tecno-franquismo. Los tecnócratas carecieron de escenificaciones de la vida política. Su vestuario resultaba austero, sin ningún uniforme característico. Entraron a formar parte del Franquismo desde la alta Administración civil y militar (el caso de Ullastres), con extensiones al mundo universitario, la Banca y las Corporaciones. Y, por si fuera poco, provenían en su mayoría de la espiritualidad frugal, ascética, individualista y emprendedora, categorizada por Weber y adaptada a la idiosincrasia católica por Escrivá de Balaguer.[27] De escaso atractivo, pero enorme precisión ideológica,

[26] PENELLA, M., *La Falange Teórica*. Barcelona, Planeta, 2006.

[27] El ideólogo y ministro Gonzalo Fernández de la Mora es la excepción más importante a la pertenencia de los tecnócratas franquistas al *Opus Dei*.

ISBN 978-84-608-2282-0 101-116

los tecnócratas eran entusiastas del orden público. Una mentalidad ordenancista que trasladaban al Ejecutivo. Semejantes tarjetas de presentación, claro, no podían levantar grandes entusiasmos. Ullastres justificaba que el resto de fuerzas franquistas les consideraran, un tanto despectivamente, 'tecnócratas' por ser "servidores del Estado, preocupados por los problemas empíricos".[28] Pemán pronto explotó el filón: cuán aburrido debía ser López Rodó, "especialista eminente del casillero más gris del derecho, el administrativo, en el que la forma es sustancia".[29] Carrero Blanco, el principal valedor de los tecnócratas y, en especial del anterior, también recibiría décadas después el calificativo de "gris", quién sabe si por una figurada pero certera asociación cromática.[30] Y así permaneció su solicitud a Europa, retenida, congelada para siempre en las aburridas páginas del BOE.

[28] CARR, R., "Volumen I: Política, Ejército, Iglesia, Economía y Administración", en *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo XLI, La época de Franco (1939-1975),* Madrid, Espasa-Calpe, 1968-2004, p. 595.

[29] MIGUEL de, A., *Sociología del Franquismo,* p. 112. Compárese con el título de la conocida obra TUSELL, J., *Carrero, la eminencia gris del régimen de Franco*. Madrid, Temas de Hoy, 1993.

[30] TUSELL, J.; *Carrero, la eminencia gris del régimen de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

ISBN 978-84-608-2282-0

INSTITUCIONES POLÍTICAS DEL FRANQUISMO: EL CONSEJO DEL REINO

Isabel Martínez Navas
Universidad de La Rioja

1. Introducción

El entramado institucional del Estado franquista fue construyéndose de forma lenta a lo largo de un complejo y delicado proceso[1]. A las instituciones que acompañaron al Jefe del Estado en los primeros años, se sumará, a partir de 1947, una nueva, el Consejo del Reino, al que se asignó un brillante papel –el de órgano *asesor* de la Jefatura del Estado– que se vería reforzado, dos décadas más tarde, con la inclusión entre sus atribuciones de la no menos vistosa función de *control de la legalidad constitucional* en cuanto que órgano al que correspondía la tramitación y la propuesta de resolución del denominado "recurso de contrafuero"[2].

El Consejo del Reino, que comenzó su andadura en febrero de 1948, celebró su última reunión treinta años más tarde. Traspasó así las fronteras de la Dictadura personalísima de Franco, desempeñó entonces la misión que se le había asignado en la sucesión, vio renovada, poco después, su composición, a la luz de las prescripciones de la Ley de Reforma Política, tuvo ocasión aún de participar en algunos de los acontecimientos relevantes de la Transición y languideció, en sus últimos meses, hasta su desaparición, sin estridencias, a finales de 1978, en el marco de la nueva legalidad constitucional.

Acerca del Consejo del Reino pueden encontrarse referencias, más o menos extensas, en obras de conjunto sobre el Régimen político de la España franquista, en los tratados y manuales de Derecho político de la época, o en la prensa del

[1] Sobre el proceso de institucionalización del Franquismo, los diferentes momentos por los que atravesó y la escasa relevancia, en la práctica, de muchos de sus hitos, TUSELL, Javier, "La institucionalización del franquismo", en TUSELL, GENTILE, y DI FEBO (edits.), *Franquismo y fascismo cara a cara: una perspectiva histórica,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 163-170.

[2] El papel asignado en este caso al Consejo del Reino puede verse en un estudio publicado, apenas un lustro después de su introducción por la Ley Orgánica del Estado, por SÁNCHEZ AGESTA, Luis, "El recurso de contrafuero y la protección del orden constitucional", en *Revista de Estudios Políticos,* núm. 181 (enero-febrero de 1972), pp. 5-33.

ISBN 978-84-608-2282-0

momento. Merecen especial atención, por su mayor extensión y por su carácter monográfico, algunos trabajos publicados entre 1965 y 1985[3]. Estos estudios –así como los recientemente publicados por GIMÉNEZ MARTÍNEZ sobre las instituciones de la España franquista[4]– constituyen el punto de partida de estas páginas, con las que pretendo tan solo una aproximación necesariamente breve y parcial al *iter*del Consejo del Reino. No me detengo así en el análisis pormenorizado de sus atribuciones, o en su funcionamiento ordinario a lo largo de casi cuatro décadas, extremos a los que presto atención en otro trabajo sin las limitaciones de una comunicación de este tipo.Sí lo hago en el momento fundacional del Consejo, en la exigua actividad que desarrolló en la primera mitad de su recorrido y en algunos aspectos tocantes a su estructura y composición, aportando, en la medida en que es posible en cada caso las noticias proporcionadas por los paupérrimos fondos documentales generados por el Consejo del Reino que han llegado hasta nosotros[5] y que nos permiten acercarnos a la actividad desarrollada por una institución que fue considerada

[3] En 1965, Rafael GIBERT Y SÁNCHEZ DE LA VEGA [*El Consejo del Reino,* Madrid, Estudios Administrativos. Publicaciones de la Secretaría General Técnica de la Presidencia del Gobierno, 1965] publicó un trabajo en el que priman las referencias a diferentes órganos consultivos de época medieval y moderna que permiten al autor asentar la nueva institución en la tradición española, dedicando, después, algunas páginas a la creación, composición y atribuciones del Consejo del Reino establecido en 1947. A esa primera publicación seguirían, tras el impulso proporcionado al Consejo veinte años después de su creación, sendos estudios publicados en la *Revista de Estudios Políticos,* a cargo de Cruz MARTÍNEZ ESTERUELAS ["Las funciones del Consejo del Reino", en núm. 152 (marzo-abril de 1967), pp. 251-267] y Miguel Ángel MEDINA MÚÑOZ ["El Consejo del Reino", núm. 181 (enero-febrero de 1972), pp. 105-132]. El primero centra la atención en las funciones atribuidas al Consejo del Reino por la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967, en tanto el segundo, si bien presta atención fundamentalmente asimismo a las atribuciones del Consejo, se detiene, además, en otros aspectos como su composición o la naturaleza jurídica del Consejo del Reino. En 1972, en el marco de una obra de conjunto coordinada por FRAGA IRIBARNE, VELARDE, DEL CAMPO y GONZÁLEZ SEARA, atenta a la España de los años 70, se incluía un extenso trabajo sobre la institución que nos ocupa debido a Manuel MARTÍNEZ SOSPEDRA ["El Consejo del Reino", en *La España de los 70,* Madrid, Moneda y Crédito, 1972, vol. 3, pp. 1241-1290] que es, sin duda, el más amplio y minucioso. Finalmente, José ZAFRA VALVERDE ha prestado atención detenida al Consejo del Reino en sus obras *Régimen Político de España,* Pamplona, EUNSA, 1973 y en un trabajo concluido en 1984 que vio la luz veinte años más tarde bajo el título *El sistema político en las décadas de Franco,* Madrid, 2004.

[4] GIMÉNEZ MARTÍNEZ, Miguel Ángel, *El Estado franquista. Fundamentos ideológicos, bases legales y sistema institucional,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

[5] El fondo documental del Consejo del Reino fue transferido, en febrero de 1979, al Archivo del Congreso de los Diputados. El Archivo pone a disposición de los investigadores un instrumento de descripción del fondo. Acerca de la transferencia documental al Archivo poco después de la extinción del Consejo del Reino y sobre la entidad de los documentos recibidos, GARCÍA MÚÑOZ, Montserrat, "Los fondos del Consejo del Reino del Archivo del Congreso de los Diputados", en *Los fondos históricos de los archivos españoles. I Jornadas de Archivos Históricos en Granada,* Sevilla, 1999, pp. 1-13.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

en diferentes momentos como una pieza clave del entramado político de la Dictadura[6].

2. El Consejo del Reino, una institución, dos etapas

Creado por la Ley de Sucesión, de 26 de julio de 1947, fue objeto de relevantes reformas, en 1967, que afectaron tanto a su composición como, también y fundamentalmente, a sus atribuciones. El Consejo del Reino vivió entonces una suerte de reinstitucionalización, dotándosele de su propia Ley Orgánica, en la que se deba cabida a una completa regulación de la estructura, composición, atribuciones y funcionamiento del Consejo.

La Ley Orgánica del Estado y la propia Ley Orgánica del Consejo del Reino, ambas de 1967, delimitan así dos etapas en la vida del Consejo del Reino. Una primera, que corresponde a los años 1947-1967, en los que la Presidencia del Consejo del Reino recayó en el jurista Esteban Bilbao Eguía. Y, de otro lado, una segunda etapa cuyo inicio casi coincide con el relevo de aquél por el también jurista Antonio IturmendiBañales –la sustitución había tenido lugar en octubre de 1965–, a quien correspondió la Presidencia del Consejo en un tiempo en el que la institución pareció cobrar nueva vida.

Las dos etapas perfiladas por las relevantes medidas institucionalizadoras del Régimen acometidas en 1967 se perciben con absoluta claridad al acercarse a los vestigios de la actividad desarrollada por el Consejo del Reino durante casi cuatro décadas. La documentación del Consejo conservada en el Archivo del Congreso de los Diputados –muy reducida, como antes dije– corresponde mayoritariamente a la segunda etapa. Dieciséis de los dieciocho legajos que conforman el fondo correspondiente a la Sección "Consejo del Reino" contienen exclusivamente documentación de los años 1967 y siguientes. Es más, la Serie se inicia con noticias acerca de la toma de posesión de algunos consejeros, en noviembre de ese año, y con el acta de constitución del Consejo del Reino el primer día de diciembre.El resto de la documentación conservada en el mismo legajo y en los que siguen a éste –es preciso recordar que el orden que se ha dado a las diferentes cajas es el que tenía la documentación cuando fue transferida al Congreso de los Diputados en 1979[7]–, de muy variada tipología, pertenece en todo caso al segundo período de actividad del Consejo del Reino. Asimismo los expedientes personales de los consejeros y de otro personal al servicio de esta

[6] Así se refería al Consejo del Reino el almirante Carrero Blanco en una nota dirigida a Franco el 31 de diciembre de 1946, a la que haré referencia más adelante. En similares términos, casi al final de su vida institucional y desde planteamientos antagónicos, pueden traerse a colación también las palabras del diputado Solé Tura, quien, en el debate suscitado en el Congreso el 26 de julio de 1977 a propósito de la elección de los diputados que debían formar parte del Consejo del Reino, se refería a éste como uno de los órganos más significativos del Régimen franquista.

[7] El expediente de transferencia al Archivo del Congreso de los Diputados (en adelante, ACD), en 1979, en ACD, *Consejo del Reino,* caja 11, exp.19.

ISBN 978-84-608-2282-0

institución corresponden a la segunda etapa en la vida del Consejo del Reino. Solo una reducida parte del exiguo fondo documental contiene información relativa al primero de los períodos acotados. Se trata, en este caso, de dos legajos en los que se agrupan varias carpetas correspondientes a los años 1948-1968. La forma en la que está ordenada la documentación dentro de las mismas hace pensar que se trata, en efecto, a pesar de su pobreza, del archivo del Consejo y su principal valor estriba en ofrecer una idea cabal de la actividad desarrollada por el mismo a través de una suerte de breves índices colocados al inicio de cada carpeta.

3. El Consejo del Reino en la Ley de Sucesión de 1947

El Consejo del Reino fue introducido en el aparato institucional del Franquismo por la Ley de 26 de julio de 1947. A decir de algunos[8], la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado venía a recuperar una institución previamente conocida, que se "reintroducía" en este tiempo con el carácter de órgano de asesoramiento y auxilio al propio Franco y al futuro Rey o Regente[9]. Ciertamente la idea de un Consejo que asiste al monarca no resulta en modo alguno novedosa. Lo es, qué duda cabe, en el contexto de un Régimen que define a España como Reino, que elige la Monarquía como forma de Estado, pero que blinda al tiempo la posición de quien en ese momento detenta la Jefatura del Estado, fijando ésta como una magistratura extraordinaria hasta que tenga lugar la sucesión en los términos previstos en la legalidad constitucional franquista. Por otra parte, resulta claro que el Consejo del Reino diseñado en la Ley de Sucesión presenta evidentes semejanzas con las instituciones que, con idéntica denominación, estaban presentes tanto en el frustrado proyecto constitucional impulsado por Primo de Rivera en 1928-29[10], como en el entramado institucional pergeñado en las conocidas como *Bases institucionales de la Monarquía*, suscritas por don Juan

[8] En este sentido, MARTÍNEZ SOSPEDRA habla de la "reintroducción" del Consejo del Reino, "El Consejo del Reino", p. 1247.

[9] Acerca de la peculiar Regencia prevista en la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado de 26 de julio de 1947, PASCUAL MEDRANO, Amelia, *La Regencia en el Derecho Constitucional Español,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp. 265-279.

[10] El artículo 44 del anteproyecto de Constitución contemplaba la creación de un órgano *para el asesoramiento del Poder Moderador,* al que se asignaban funciones consultivas, gubernativas, de intervención legislativa y de control de la legalidad constitucional. La relación entre el no nato Consejo del Reino –la ley de desarrollo del Consejo del Reino fue concluida por la Sección 1ª de la Asamblea Nacional en mayo de 1929– ha sido destacada, entre otros, por MEDINA MÚÑOZ, "El Consejo del Reino", p. 107, MARTÍNEZ SOSPEDRA, "El Consejo de Estado", pp. 1247-1248, o ZAFRA, *El sistema político,* pp. 420-421. Sobre la tramitación del proyecto constitucional de 1929 y, en particular, sobre el papel en el mismo del Consejo del Reino, GARCÍA CANALES, Mariano, *El problema constitucional en la Dictadura de Primo de Rivera,* Madrid, 1980, pp. 284-290 y ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, "El fracaso de un proyecto autoritario: El debate constitucional en la Asamblea Nacional de Primo de Rivera", en *Revista de Estudios Políticos,* núm. 93 (julio-septiembre de 1996), pp. 359-375.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

de Borbón en Estoril, el 28 de febrero de 1946[11]. Ambos textos eran conocidos por el legislador de 1947. En el caso de las *Bases,* pudieron determinar la propia decisión de llevar adelante la configuración del Estado a través de una ley fundamental, la Ley de Sucesión, que instauraría la Monarquía[12]. En este sentido, LÓPEZ RODÓ destaca la coincidencia entre ambos Consejos del Reino, señalando que la Ley de Sucesión, primero, y, más adelante, también la Ley Orgánica del Estado, recogieron algunas de las ideas plasmadas en las *Bases de Estoril*, de suerte que el Consejo del Reino, que era uno de los elementos esenciales de las *Bases*, aparece asimismo como "pieza clave" del proyecto elaborado por el entorno del Dictador[13].

La creación de un Consejo del Reino estuvo presente en la gestación de la Ley de Sucesión desde el principio. En una suerte de informe que Carrero Blanco presentó a Franco el 31 de diciembre de 1946, las líneas generales de la ley fundamental que se sometería a referéndum nacional –España es un Reino y el jefe del Estado español es Franco en cuanto que iniciador de la nueva Era– se enmarcan en un minucioso discurso acerca de la necesidad de rodear al rey de una institución capaz de acompañarle en el ejercicio de sus funciones fundamentales y con capacidad, además, para separarlo de las mismas en caso necesario y designar a quien deba sustituirlo.

> *En la Monarquía tradicional el Rey, o el Regente, reina y gobierna; es el Jefe del Estado con toda la autoridad del Jefe, es decir, con la facultad de decidir que es la función específica del mando. Por ello, la Historia nos dice que cuando el Estado español tuvo un Jefe, España fue grande, y cuando el Jefe fue malo, por falta de cualidades personales para su función, España se vino abajo. Es decir, que la quiebra del sistema está en que, en la sucesión hereditaria, las probabilidades de que en varias generaciones el Rey sea malo, como Rey, son grandes. ¿Medios para evitar este grave inconveniente?*

[11] La *base séptima* preveía la existencia de un Consejo del Reino que asistiese al rey en el ejercicio de sus prerrogativas. Un Consejo integrado, por terceras partes, por miembros natos, electivos y designados por el rey. Un Consejo cuyo parecer podía ser solicitado por el monarca siempre que lo precisase y cuyo informe sería preceptivo en relación a los siguientes extremos: disolución extraordinaria de las Cortes, nombramiento y separación del jefe del Gobierno, declaración de guerra y conclusión de paz, negativa de sanción en relación a leyes votadas por las Cortes, promulgación de decretos con fuerza de ley exigidos por circunstancias excepcionales y en todos aquellos otros extremos de gravedad que afectase a la interpretación de las Leyes Fundamentales de la Monarquía, las directivas de la política nacional, el mantenimiento del orden público y la defensa de la Nación. Un Consejo, en fin, cuyo funcionamiento sería regulado por la correspondiente Ley Orgánica.

[12] En el discurso pronunciado por Franco en la sesión solemne de apertura de la II legislatura de las Cortes, hacia el final de marzo de 1946, expresaba ya su voluntad de dar un paso adelante en la institucionalización del Régimen.

[13] LÓPEZ RODÓ, Laureano, *La larga marcha hacia la Monarquía,* Barcelona, 1978, pp. 67 y 73.

ISBN 978-84-608-2282-0

> *La elección del Rey sin sujeción a herencia. Esto, en teoría, es el ideal, pero en la práctica tiene muchos más inconvenientes que ventajas. La ambición de ser Rey y la posibilidad de serlo en un régimen de elección, abre, dada la naturaleza humana, ancha vía a las banderías y a las luchas civiles. La Monarquía gótica es un ejemplo bien elocuente. Hay que desistir, pues, de la Monarquía electiva y conservar en principio, la hereditaria, pero creando "algo", una institución, que pueda neutralizar las deficiencias personales del Rey cuando éste no sea, como hombre, un "gran Rey" e incluso incapacitarle para su función, cuando francamente sea un "mal Rey". Este "algo"no pueden ser las Cortes, porque las Cortes no pueden ser sino "el órgano superior de participación del pueblo en las tareas del Estado", y este órgano no debe tener autoridad sobre el Rey. No puede ser tampoco el Gobierno, que es el instrumento de trabajo del Rey en la gobernación del Estado y el cual, evidentemente, de be ser designado o destituido por el Rey. Hace falta, pues, un "Consejo de la Corona" o "Consejo del Reino" que asesore al Rey en sus decisiones fundamentales y que, en un momento dado, pueda incapacitarlo y designar su sucesor o una Regencia*[14].

En esto último radica, sin duda, la principal diferencia aportada por el Régimen franquista a un órgano cuyo perfil institucional presenta algunas otras singularidades en relación al Consejo del Reino pensado por Primo de Rivera[15]. Diferencias con el modelo precedente que quedan de manifiesto en una nueva Nota remitida por Carrero a Franco en marzo de 1947 en la que se incorpora ya una completa regulación del Consejo del Reino –aclarando las atribuciones que se le conferirán, la composición que se ha pensado para el mismo, o algunos extremos sobre la condición de los consejeros– en términos muy parecidos a como finalmente resultó redactado el proyecto de Ley presentado por Franco en su Consejo de Ministros el 28 de marzo de 1947[16] y que, tras la correspondiente tramitación en las Cortes –en las que la regulación dada al Consejo del Reino apenas sufrió cambios– y habiendo obtenido el respaldo mayoritario en el

[14] "Nota de Carrero a Franco de 31 de diciembre de 1946",en LÓPEZ RODÓ, *ibídem,* anexo 16, pp. 529-530.

[15] Se ha insistido mucho en la función de precedente y fuente clara de inspiración que habría tenido el Consejo del Reino del proyecto constitucional de 1929. En este sentido, entre otros, MARTÍNEZ SOSPEDRA ["El Consejo del Reino", pp. 1247], quien recuerda que esas las coincidencias entre ambos proyectos corroboran la teoría de que el Régimen franquista bebía de las fuentes de la Dictadura primorriverista. Por su parte, ZAFRA [*El sistema político..,* pp. 420-421], aun señalando como fuente de inspiración más próxima el modelo de Consejo del Reino de 1929, sin embargo, se ocupa en establecer aquellos extremos en los que el modelo propuesto por Carrero se aparta del precedente.

[16] Ambos textos en LÓPEZ RODÓ, *La larga marcha,* anexos 18 y 22, pp. 530-532 y 541-543.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

referéndum celebrado el 6 de julio, vio finalmente la luz el día 26 como Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado.

La Ley de Sucesión incorporaba al sistema político español un órgano de asistencia al jefe del Estado concebido como una suerte de cuerpo representativo de las diferentes instituciones políticas y sociales, presidido por el presidente de las Cortes e integrado por trece consejeros[17]. El Consejo del Reino así pensado guardaba una estrecha relación con las Cortes, de las que formaban parte la práctica totalidad de los miembros del nuevo cuerpo asesor. De este modo, se ha creído ver en el Consejo del Reino una suerte de trasunto de las propias Cortes que, por su reducido tamaño, habría resultado más cómodo y de mayor utilidad para Franco[18]. A tenor del artículo 4º de la Ley de 26 de julio de 1947, el Consejo contaba con seis miembros natos –que lo eran por su condición de prelado de mayor jerarquía y antigüedad de entre los que eran procuradores en Cortes, de capitán general más antiguo de los que formaban parte de las Cortes y de general jefe del Alto Estado Mayor, o por el hecho de desempeñar las Altas Magistraturas del Estado franquista, esto es, por ser presidentes del Consejo de Estado, del Tribunal Supremo de Justicia, así como por presidir el Instituto de España–, cuatro que eran elegidos –por votación entre los procuradores de los grupos Sindical, de Administración local, de rectores de Universidades y de Colegios profesionales– y, finalmente, tres que debían ser designados por el jefe del Estado –uno de los nombramientos recaería en la persona que Franco escogiese libremente, otro debía ser escogido de entre los procuradores natos y el tercero lo sería de entre los procuradores designados directamente por el propio Franco–.

En los meses que siguieron a la promulgación de la Ley de Sucesión fueron cubriéndose los diferentes puestos de consejero. A los que tenían la condición de miembros natos[19], se sumaron los miembros electivos, una vez efectuadas

[17] MEDINA MÚÑOZ recuerda que, por su composición, el Consejo del Reino vendría a ser *un Comité de representación orgánica e institucional* que se nutre con miembros electivos que representan a cada una de las estructuras básicas de la comunidad –la familia, el municipio y el sindicato– y con otros que son elegidos o designados en representación de diferentes instituciones sociales o políticas como la Universidad o los Altos Organismos del Estado, "El Consejo del Reino", pp. 108-109.

[18] Según afirma MEDINA MÚÑOZ [*ibídem*, p. 109], el Consejo del Reino resultó ser un *Comité representativo por grupos de las Cortes,* lo que le habría proporcionado una gran capacidad de influencia sobre las mismas. En otro sentido, GIMÉNEZ MARTÍNEZ [*El Estado franquista,* p. 14] para quien resulta clara la dependencia del Consejo del Reino en relación a las Cortes, respecto a las que, sostiene, habría ejercido un cierto papel sustitutivo, o de intermediario entre el Dictador y las Cortes.

[19] Los miembros natos del Consejo del Reino en el momento de su constitución, a comienzos de 1948, eran Leopoldo Eijo Garay (patriarca de las indias occidentales y obispo de Madrid Alcalá, que reunía además la condición de presidente del Instituto de España), Miguel Ponte y Manso de Zúñiga (teniente general más antiguo), Juan Vigón Suero Díaz (general jefe del Alto Estado Mayor), Eduardo Callejo de la Cuesta (presidente del Consejo de Estado) y José CastánTobeñas (presidente del Tribunal Supremo de Justicia), ACD, *Consejo del Reino,* caja 12.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

las elecciones convocadas en el mes de noviembre por el presidente de las Cortes[20], y, finalmente, fueron nombrados también dos de los tres consejeros de designación directa por Franco, no cubriéndose la tercera de las plazas reservadas a la libre designación por el jefe del Estado[21]. Los relevos producidos con posterioridad debidos al fallecimiento de alguno de los consejeros o a la conclusión del mandato del cargo que les otorgaba la condición de consejeros natos, así como los resultantes de las elecciones celebradas en los años cincuenta y sesenta –cuyo pormenor no será objeto de atención en estas páginas– pueden seguirse a partir de la documentación del Consejo.

Así las cosas, el 17 de febrero de 1948, el presidente del Consejo del Reino, Esteban Bilbao Eguía, remitía a los consejeros la convocatoria para la sesión de constitución del nuevo cuerpo, que tendría lugar, en El Pardo, bajo la presidencia del jefe del Estado, el 26 de febrero[22]. Inmediatamente después la prensa se hacía eco de la inminente constitución del Consejo del Reino, especulándose en algún caso, por parte de algún periódico extranjero, con las razones de la súbita decisión de convocar el Consejo del Reino después de haber dejado pasar siete meses desde su creación por la Ley de Sucesión[23]. El día 26, a las doce horas, se dieron cita en el Salón de Consejos del Palacio de El Pardo el Gobierno en pleno y los consejeros del Reino encabezados por su presidente. El acto solemne de toma de juramento de los consejeros discurrió con arreglo a las previsiones del ceremonial previsto al efecto: breves palabras de salutación al jefe del Estado por parte del presidente del Consejo en las que se informará de los trámites seguidos para la constitución; toma de juramento por el jefe del Estado al presidente del Consejo del Reino y de éste a los consejeros; discurso de Franco agradeciendo su colaboración a los miembros del Consejo y exhortándoles al cumplimento de la misión que se les encomienda[24].

[20] En ACD, *Consejo del Reino,* caja 12, pueden verse las convocatorias de elecciones en los cuatro sectores llamados a elegir a los miembros del Consejo del Reino, fechadas el 4 de noviembre de 1947, así como las Normas para la designación de los miembros electivos del Conejo del Reino, que se publicaron en el BOE del 5 de noviembre. De resultas de las elecciones, se incorporarían al Consejo del Reino Antonio Goicoechea y Coscullela (Colegios profesionales), Fermín Sanz Orrio (grupo Sindical, Pío Zabala y Lera (rectores de Universidades) y Joaquín Zuazagoitia (grupo de Administración local).

[21] *Ibídem.* Los designados por Franco fueron José Luis de Arrese y Francisco Bastarreche que se mantuvo en el Consejo hasta su muerte en mayo de 1952, siendo sustituido por Salvador Moreno.

[22] Unos días antes, el mismo Bilbao había dirigido una suerte de convocatoria informal a los miembros del Consejo informándoles de la próxima reunión de constitución. Éstas y las convocatorias fechadas el 17 de febrero, en ACD, *Consejo del Reino,* caja 12, carpeta 1948.

[23] El diario mexicano "Excelsior" del 18 de febrero titulaba *España tendrá Consejo del Reino el día 26* y especulaban con que algunos cambios en el Gobierno que se esperaban en aquellos meses podrían haber retraso la toma de decisiones con respecto al Consejo.

[24] ACD, *Consejo del Reino,* caja 12, carpeta 1948, "Ceremonial para la toma de juramento de los consejeros del Reino".

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

La Ley de Sucesión no se detuvo en ningún extremo relativo a la estructura y organización del Consejo del Reino más allá de la necesaria referencia a la Presidencia del Consejo y su vinculación a la de las Cortes. De este modo, será el propio Consejo el que, en el ejercicio de la autonomía que Carrero había señalado como uno de los rasgos característicos esenciales de la nueva institución[25], se ocuparía de perfilar su propia estructura, delimitando las competencias del presidente e incorporando, entre sus órganos unipersonales, la figura de un secretario elegido entre sus miembros. Al presidente correspondería convocar las sesiones del Consejo, fijar el orden del día de las mismas, dirigir sus deliberaciones, conceder o negar el uso de la palabra, abrir y cerrar las sesiones, firmar las actas, junto con el secretario, suscribir asimismo los dictámenes y comunicaciones del Consejo, someter a la consideración de sus miembros el proyecto de presupuestos del Consejo, remitir al Tribunal de Cuentas las correspondientes a los ejercicios vencidos y designar los funcionarios técnicos y administrativos necesarios para el buen funcionamiento de la institución[26]. El Consejo del Reino no contó en su primera etapa, con un vicepresidente, haciéndose recaer en la Vicepresidencia de las Cortes la sustitución, en su caso, del presidente, y detallándose, al propio tiempo, los mecanismos de delegación puntual de funciones en alguno de los consejeros[27]. Por lo que se refiere al secretario, las únicas referencias contenidas en el *Reglamento* lo identifican como el encargado de redactar las actas de las sesiones y firmarlas con el presidente y sientan que debe ser elegido tras la constitución del Consejo[28].

La elaboración del *Reglamento* ocupó al recién nacido Consejo del Reino durante varios meses. Las escasas reuniones celebradas a lo largo de 1948 tuvieron siempre por objeto la redacción del reglamento de régimen interior del Consejo que, finalmente, fue aprobado por Decreto de 30 de diciembre de 1948[29]. Estructurado en tres títulos, se contemplaban, respectivamente, la

[25] *Pensando en la función que tiene que desempeñar, sus características fundamentales deben ser: capacidad, unidad, continuidad e independencia de la designación real*, "Nota de Carrero a Franco de 22 de marzo de 1947"*, cit.*

[26] *Reglamento del Consejo del Reino,* arts. 25 y 29.

[27] El *Reglamento* hacía referencia, en su artículo 5º, a los mecanismos de sustitución del presidente en caso de imposibilidad de atender sus funciones, detallando que correspondería asumirlas al vicepresidente de las Cortes –quien debería prestar juramento en la primera sesión del Consejo del Reino que presidiese– y contemplando asimismo la posible delegación puntual de la Presidencia del Consejo, al solo efecto de presidir alguna de sus sesiones, en cualquiera de sus vocales y siempre de acuerdo con el orden señalado en el propio reglamento, *ibídem.*

[28] *Ibídem,* arts. 24 y 25.

[29] La primera reunión del Consejo tras la sesión de constitución tuvo lugar el 26 de abril. En esa ocasión, el presidente informo a los consejeros de que, en cumplimiento de las indicaciones que le había hecho llegar la Superioridad, debían reunirse para adoptar las determinaciones necesarias acerca del estudio y redacción del reglamento. En la sesión celebrada el día 26 se procedió a la designación de la Ponencia que habría de ocuparse de estudiar el reglamento. En las siguientes –15 de julio, 4 de noviembre y 19 de noviembre– fue avanzándose en la redacción del texto hasta que el Consejo le dio el visto bueno, elevándolo para su sanción por el jefe del

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

organización del Consejo del Reino –carácter, composición y condición de los consejeros–, sus atribuciones –funciones de naturaleza consultiva y atribuciones especiales– y el funcionamiento del Consejo.

Si la actividad desarrollada por el Consejo del Reino en su primer año no parece especialmente intensa –tenemos noticia de tan solo cuatro reuniones–, más llamativa resulta la ausencia de reuniones en los años siguientes. Entre la documentación correspondiente a los años 1948 a 1967 se conservan noticias de poco más de una veintena de convocatorias a los miembros del Consejo, que se hacen coincidir en buena parte de las ocasiones, con sesiones plenarias de las Cortes y en las que el objeto de la reunión es la aprobación de las cuentas vencidas y del proyecto de presupuesto para el siguiente ejercicio[30]. Las brillantes atribuciones asignadas al Consejo del Reino por la Ley de Sucesión –ser oído en relación a la devolución de una Ley a las Cortes, acerca de la declaración de guerra o el acuerdo de paz, o sobre la propuesta a las Cortes de un sucesor, intervenir en el acto solemne de proclamación del rey o regente, apreciar la incapacidad del jefe del Estado previamente informada por el Gobierno, informar la cesión de derechos, las abdicaciones y los matrimonios regios– no reclamaron la intervención de la nueva institución creada en 1947 en los años siguientes a su establecimiento. La vida del Consejo discurrió así entre el brillo de las recepciones y otros actos protocolarios que demandaban la presencia del presidente del Consejo del Reino, de éste y algunos consejeros en representación de la institución, o del pleno del Consejo. Se trata, sobre todo, de actos solemnes que se repiten año tras año y que constituyen, en buena parte de la primera etapa de su vida institucional, la principal, casi la única, actividad en la que participaba el Consejo. El Consejo se reúne, además, cada año en el mes de enero bajo la presidencia de Franco y lo hace asimismo con ocasión de la toma de posesión de nuevos consejeros. Junto a estas, las únicas sesiones a las que son convocados por el presidente tienen por objeto –como antes dije– el estudio de los presupuestos y las cuentas y, ocasionalmente, cambiar impresiones sobre otros extremos, sin que de la convocatoria, en la que no consta el orden del día, pueda desprenderse el tenor de los asuntos abordados en las mismas.

4. El Consejo del Reino de la Ley Orgánica del Estado

Las modificaciones introducidas por la Ley Orgánica del Estado en las Leyes fundamentales alcanzaron plenamente al Consejo del Reino que, dotado de nuevas y relevantes atribuciones, se colocó en el centro del aparato

Estado. En ACD, *Consejo del Reino,* caja 12, carpeta 1948, pueden verse las convocatorias de las sesiones indicadas y las notas tomadas por el secretario para la redacción de las actas de las mismas.

[30] Por todas, acta de la reunión del Consejo del Reino de 9 de noviembre de 1965, en la que se aprobó la liquidación de cuentas de los ejercicios 1958 a 1964, *ibídem,* caja 14.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

institucional del franquismo. El Consejo, que hasta entonces había tenido solo intervenciones poco relevantes, dio paso a un nuevo órgano al que veremos intervenir en los primeros meses emitiendo el preceptivo dictamen en relación a la publicación de los textos refundidos de las Leyes fundamentales, al que se dotará, poco después, de su propia Ley Orgánica y que se constituirá, con su nueva composición, a finales de 1967.

Promulgada la LOE el 10 de enero de 1967, se hacía necesario, por lo que se refiere al Consejo del Reino, regular, por una parte, su naturaleza, su composición, el estatuto de sus miembros, las atribuciones del Consejo, el régimen de adopción de acuerdos, la forma en que se expiden sus dictámenes, etc. Buena parte de estos extremos había sido desarrollada en el marco del Reglamento de régimen interior del Consejo del Reino de 1948, aun cuando algunos de ellos –régimen electoral, fuero e inmunidad de los consejeros– debían ser objeto de regulación por ley. Por otro lado, era necesario abordar asimismo el desarrollo de las previsiones contenidas en la LOE en relación al nuevo papel del Consejo del Reino como garante de la legalidad constitucional. Quizá se planteó inicialmente abordar conjuntamente ambos extremos en un "Proyecto de ley sobre el Consejo del Reino y el Recurso de contrafuero"[31], optándose después por regular separadamente el Consejo y el recurso de contrafuero en el que, además del Consejo del Reino, intervenían otros de los órganos constitucionales del Estado. Lo que resulta despejado es que el Consejo del Reino no intervino en la gestación de su propia ley reguladora, en tanto sí lo hizo en la del proyecto de ley por el que se reguló el recurso de contrafuero. Al no ser preceptivo, no fue requerido su informe sobre el proyecto de Ley Orgánica del Consejo del Reino (en adelante, LOCR) en el que se trabajó entre los meses de abril y julio de 1967. No obstante, según se advierte en la Memoria de actividades correspondiente a ese año, la Presidencia del Consejo del Reino habría conocido el proyecto antes de su remisión a las Cortes trasladando sus puntos de vista al presidente del Gobierno[32]. En el expediente conservado entre los fondos del Consejo del Reino se conserva un documento en el que se recogen algunas de las observaciones que fueron incorporadas al proyecto finalmente remitido a las Cortes. El documento, que no está fechado, permite conocer además los extremos que no resultaban completamente despejados en el texto, la redacción alternativa a algunos artículos y la referencia expresa a las fuentes consultadas por quien redacta las observaciones, entre las que cita el proyecto constitucional de la Asamblea Nacional de 1929 y el Tribunal de Garantías Constitucionales de 1931[33]. El proyecto remitido a las Cortes fue objeto de

[31] Un documento con esta denominación en el que consta la exposición de motivos puede verse en ACD, *Consejo del Reino,* caja 3, exp.6, doc. 1.

[32] *Ibídem,* caja 1, exp.35.

[33] *Ibídem,* caja 3, exp.6, doc. 2. En la relación de entrega de la documentación al Archivo este documento se describe como "proyecto y notas sobre la Ley Orgánica del Consejo del Reino" y

escasas alteraciones en el seno de la Comisión de Leyes Fundamentales y Presidencia del Gobierno, reunida al efecto en sesión continuada los días 10 a 12 de julio de 1967 y finalmente fue aprobada por las Cortes y promulgada diez días más tarde[34]. La Ley de 22 de julio de 1967, estructurada en cinco capítulos, abordaba el objeto y naturaleza del Consejo, su composición y constitución, la condición de sus miembros, las atribuciones del Consejo del Reino y su régimen de funcionamiento. Entró en vigor al día siguiente de su publicación y fue objeto de una primera reforma, que afectó al artículo 5º, un lustro después y de una modificación de mayor alcance, en 1976, al disponerse en la Ley de Reforma Política la designación de los miembros electivos del Consejo del Reino por parte del Congreso de los Diputados y el Senado.

La Ley Orgánica del Estado había diferido la entrada en vigor de sus previsiones acerca de la composición del Consejo del Reino hasta la renovación de las Cortes en el inicio de la siguiente Legislatura. Así las cosas, el 29 de noviembre de 1967 tuvo lugar el juramento de los nuevos consejeros en sesión solemne celebrada bajo la presidencia del jefe del Estado y a la que asistió el Consejo en pleno[35]. El presidente del Consejo dirigió unas palabras de salutación y las consabidas de adhesión a la Jefatura del Estado, a las que siguió un breve discurso en el que afirmó complacerse en poder contar en adelante con los recién incorporados al Consejo y trasladó, por último, en nombre de todos los consejeros, su propósito de plena dedicación y esfuerzo al servicio de España. Tras la intervención de Iturmendi tuvo lugar el acto de juramento de los nuevos miembros con arreglo a la fórmula habitual. Cerró el acto el jefe del Estado con unas breves palabras en las que recordó a los consejeros la trascendencia de su cometido que, afirmó, *asegura la unidad y la continuidad políticas de la Nación*[36]. Dos días después el Consejo del Reino celebró su sesión constitutiva en la Sala de señores ministros del Palacio de las Cortes. El presidente del Consejo dio la bienvenida a los nuevos consejeros natos y a los elegidos tras la renovación en la nueva legislatura de las Cortes. Informó a los asistentes de que no se habían producido impugnaciones en las elecciones y declaró constituido el nuevo Consejo del Reino, recordando la trascendencia de

se incluye en la "Relación de asuntos sometidos a informe de Letrado del Consejo del Reino por orden cronológico", *ibídem,* caja 11, exp.19, doc. 10.

[34] El acta de la sesión en *ibídem,* caja 2, exp.44. La Ley 48/1967, de 22 de julio, *Orgánica del Consejo del Reino*, se publicó en el BOE del 24. Una valoración del alcance de las modificaciones introducidas en sede parlamentaria en MARTÍNEZ SOSPEDRA, "El Consejo del Reino", pp. 1257 y ss.

[35] Asistieron el jefe del Estado, el presidente Iturmendi y los consejeros Casimiro Morcillo, Agustín Múñoz Grandes, Rafael García-Valiño, Joaquín Bau, Juan Contreras, Raimundo Fernández Cuesta, José Luis Taboada, Arturo Espinosa, Jesús Lample, José López Muñiz, Carlos Arias Navarro, José Poveda, Enrique Fontana, Manuel Batlle y Pío Cabanillas Gallas.

[36] ACD, *Consejo del Reino,* caja 1, exp.1.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

un acto que se enmarcaba en las medidas de reestructuración impulsadas por la Ley Orgánica del Estado[37].

Las reformas introducidas, en 1967, en la Ley de Sucesión incidieron de forma relevante en la estructura y la composición del Consejo que, con la supresión de los puestos de designación directa por Franco y el incremento de los elegidos por las Cortes, no solo ganaba en presencia democrática[38], sino que afianzaba aún más su ya estrecha relación con las Cortes, a las cuales pertenecerían en adelante, al menos, catorce de sus dieciséis miembros, lo que, a juicio de MARTÍNEZ SOSPEDRA[39] convertía al Consejo del Reino en una suerte de Diputación permanente de las Cortes. Más allá va GIMÉNEZ MARTÍNEZ[40], quien sostiene que, tanto por su composición como por parte de los cometidos que se le encargan, el Consejo del Reino puede ser considerado como un órgano más de las Cortes. Sin ser esto así, la relación con las Cortes resulta indudable. Incluso los escasos testimonios de la actividad ordinaria del Consejo en sus primeros años de vida nos trasladan la imagen clara de ese vínculo, de la confusión quizá, favorecida, de una parte, por la doble condición de su presidente y de la mayor parte de sus miembros, lo que lleva a que las reuniones del Consejo del Reino se programen con mucha frecuencia, como antes recordé, en función de las de las propias Cortes. Por otro lado, habría favorecido también esa suerte de confusión el hecho de que el Consejo del Reino tuviese desde el comienzo como sede el Palacio de las Cortes. El nuevo Consejo se constituiría así en adelante con los seis consejeros natos que formaban parte del mismo desde 1947 y un mayor número de consejeros electivos –diez en lugar de los seis anteriores–, incorporándose además dos nuevos grupos de electores, los correspondientes al grupo Familiar y al de Consejeros nacionales, que elegirían, respectivamente, dos consejeros, y elevándose a dos también el número de los elegidos en los grupos de representación Sindical y de Administración local, en tanto conservaban un solo puesto los grupos de Rectores y de Colegios profesionales. Las elecciones, convocadas por el presidente, se desarrollarían con arreglo a las normas fijadas ahora ya en la Ley Orgánica del Consejo del Reino[41], adquiriéndose la condición de consejero tras

[37] *Ibídem,* exp.2.

[38] Al impulso democratizador se refiere MARTÍNEZ SOSPEDRA, "El Consejo del Reino", p. 1253. Por su parte, ZAFRA incide en la mayor independencia de la Jefatura del Estado de la que gozó en adelante el Consejo, *El sistema político,* p. 422.

[39] "El Consejo del Reino", p. 1257.

[40] *Las Cortes Españolas en el régimen de Franco. Nacimiento, desarrollo y atribuciones de una Cámara Orgánica,* Madrid, Congreso de los Diputados, 2012, p. 178.

[41] Las normas, similares a las anteriores, y las diferentes convocatorias de las primeras elecciones para la designación de los miembros electivos del nuevo Consejo del Reino se publicaron en el BOE del 13 de noviembre de 1967. Sirva por todas las convocatorias efectuadas ese año y en las posteriores renovaciones de las Cortes, el expediente de elección de consejeros del Reino efectuado en el grupo de procuradores de los Colegios profesionales, 29 de septiembre de 1967. ACD, *Consejo del Reino,* caja 1, exp.78.

ISBN 978-84-608-2282-0

el nombramiento y la toma de posesión –mediante el juramento prestado con arreglo a la fórmula fijada en la misma Ley y que difería de la utilizada en la etapa anterior– y perdiéndose al cesar en el puesto que les otorgase la condición de miembros natos del Consejo o al perder la condición por la que hubiesen sido elegidos consejeros. Este último extremo hizo necesaria la reforma de la ley reguladora del Consejo con la finalidad de evitar que pudiese alterarse la voluntad de las Cortes por la vía del cese como procurador de alguno de los elegidos para formar parte del Consejo del Reino. La modificación tuvo lugar, en realidad, en dos tiempos. Por Decreto de 17 de febrero de 1971 se exigió que las disposiciones que pudiesen dar lugar al cese de un consejero del Reino tuviesen el rango de decreto y fuesen previamente informadas por el Consejo del Reino[42]. Como explicó ZAFRA[43], esta norma tuvo su origen en la llamativa destitución, unos meses antes, de un presidente de Diputación que perdió así su condición de procurador en Cortes y, con ésta, la de consejero del Reino. La solución dispuesta a través del Decreto de 17 de febrero resultó, sin embargo, poco adecuada tanto desde el punto de vista material como del puramente formal[44]. De este modo, en los meses siguientes fue gestándose la reforma del artículo 5 de la Ley Orgánica del Consejo del Reino con la vista puesta en que la ley reguladora del Consejo del Reino contemplase el cese en determinados cargos por los que se hubiese adquirido la condición para ser elegido o designado consejero del Reino[45], finalmente canalizada por la Ley de 17 de febrero de 1972[46].

Por lo que se refiere a los honores y tratamientos de los miembros del Consejo, la Ley Orgánica reprodujo, con ligeros matices y las indispensables actualizaciones, lo preceptuado en el Reglamento de régimen interior del Consejo del Reino de 1948. La única y relevante novedad fue el establecimiento de un severo régimen de incompatibilidades –el cargo de consejero era incompatible con el de miembro del Gobierno, miembro de la Comisión permanente de las Cortes, o de la Comisión a la que hacía referencia el artículo 62 de la Ley Orgánica del Estado al introducir el recurso de contrafuero– con el que se buscaba asegurar la independencia y autonomía del Consejo y que generó no pocos problemas a la hora de articular los procesos electorales en el seno de las Cortes[47].

[42] Decreto 262/71, de 17 de febrero, BOE de 20.

[43] *El sistema político,* pp. 422-423.

[44] Un Informe, de 12 de marzo de 1971, sobre las objeciones al Decreto 262/71, de 17 de febrero, en ACD, *Consejo del Reino,* caja 1, exp.82.

[45] El Proyecto de decreto-ley por el que se modifica el artículo 5º de la Ley Orgánica del Consejo del Reino, en *ibídem.*

[46] Una extensa nota sobre la Ley 1/1972, de 17 de febrero, en *ibídem,* caja 5, exp.3.

[47] La incompatibilidad del cargo de consejero del Reino y del de miembro de la Comisión Permanente de las Cortes generó distorsiones en los procesos electorales, que, se buscó, no coincidiesen en el tiempo. Sobre el particular, sin más precisiones, véase una "Nota sobre la

En lo tocante a su estructura, el nuevo Consejo surgido de las reformas introducidas por la Ley Orgánica del Estado contó con un vicepresidente propio, al que correspondería sustituir al presidente en los supuestos de imposibilidad o en los períodos en que estuviese vacante la Presidencia de las Cortes. El vicepresidente, a tenor de lo previsto en la LOCR, debía ser nombrado por el jefe del Estado, a propuesta del Consejo del Reino, que lo designaría de entre sus miembros en la misma sesión en la que tuviese lugar la constitución del Consejo con ocasión de la renovación de sus miembros electivos. En esa sesión debía asimismo proponer al consejero que actuaría como secretario[48]. La estructura del Consejo del Reino pudo alterarse en 1970 con la creación de un órgano informativo, que no pasó de ser un proyecto[49], complicándose, de hecho, a partir de 1976 con la creación de un Gabinete Técnico de la Presidencia introducido por Decreto de 26 de febrero. El Gabinete, a cuyo frente se situó un director, con rango de director general, perseguía poner a disposición del Consejo del Reino los servicios adecuados para cumplir su cometido *como órgano de funcionamiento permanente* una vez cumplidas las previsiones sucesorias e instaurada la Monarquía[50].

Finalmente, las funciones encomendadas al Consejo del Reino a partir de 1967 pueden clasificarse en dos grandes grupos[51]. De una parte, las que se refieren a su función de órgano de asistencia a la Jefatura del Estado y, de otro lado, las que tienen que ver con asuntos que no corresponde resolver al jefe del Estado. En el primer grupo se incluyen, por una parte, las que desarrollaba en su condición de órgano consultivo y, por otro lado, las correspondientes a su facultad de elevar propuestas a la Jefatura del Estado. En cuanto que órgano asesor del jefe del Estado, el Consejo del Reino debía ser consultado, siendo sus

posibilidad de elección de un procurador miembro de la Comisión Permanente de las Cortes como Consejero del Reino", *ibídem,* caja 1, exp.83.

[48] La elección del primer vicepresidente y la del secretario tuvo lugar en la sesión celebrada el 1º de diciembre de 1967, en la que resultó asimismo constituido el Consejo. El cargo de vicepresidente se renovó posteriormente en 1971 y 1974.

[49] El proyecto de creación de un órgano informativo del Consejo del Reino, fechado en febrero de 1970, en ACD, *Consejo del Reino,* caja 6, exp.40. No era esta la primera vez en la que se planteaba la oportunidad de dotarse de un instrumento que facilitase la relación con oficinas similares de otros organismos y con la prensa, facilitando así la transmisión de forma adecuada de los resultados de la actividad del Consejo, *ibídem,* caja 1, exps.20 y 21.

[50] En estos términos el Decreto 341/1976, de 26 de febrero, por el que se crea el Gabinete Técnico de la Presidencia del Consejo del Reino. Hasta 1976, el Consejo del Reino había contado con una reducida plantilla de personal capaz de atender sus necesidades e integrada, de conformidad con las previsiones de la LOCR, por funcionarios procedentes de otros Cuerpos del Estado. Las gestiones realizadas para la adscripción de personal al Consejo, así como los expedientes personales de los funcionarios que trabajaron en el mismo entre 1968 y 1978, en ACD, *Consejo del Reino,* caja 3, exps.10 y 16, respectivamente.

[51] Pueden verse otras en MARTÍNEZ ESTERUELAS, "Las funciones del Consejo del Reino", pp. 253-265, MEDINA MÚÑOZ, "El Consejo del Reino", pp. 118-119, o MARTÍNEZ SOSPEDRA, "El Consejo del Reino", p. 1268.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

informes vinculantes, en relación a los siguientes extremos: (i) la devolución de una Ley a las Cortes, (ii) la prórroga de la legislatura, (iii) la separación de sus cargos del presidente del Gobierno, del presidente de las Cortes y de los del Consejo de Estado, el Tribunal Supremo de Justicia, el Tribunal de Cuentas del Reino y el Consejo de Economía Nacional[52]. El Consejo del Reino debía además emitir dictamen, no siendo en este caso vinculantes, (iv) cuando el jefe del Estado proponía a las Cortes la ratificación de tratados o convenios internacionales que afectasen a la plena soberanía o a la integridad del territorio nacional español, (v) cuando por el jefe del Estado se solicitaba autorización a las Cortes para declarar la guerra o acordar la paz, (vi) y en relación a diferentes extremos relacionados con la Sucesión en la Jefatura del Estado –cesión de derechos antes de reinar, abdicaciones una vez estuviese designado el sucesor, renuncias, matrimonios regios– que debían ser asimismo aprobados por las Cortes[53]. Asimismo, el dictamen del Consejo del Reino era preceptivo, aun cuando tampoco resultaba vinculante, en relación a las siguientes decisiones del jefe del Estado: (vii) la adopción de medidas excepcionales en materia de seguridad exterior, (viii) la aceptación de la renuncia de los presidentes del Gobierno y de las Cortes y la de los presidentes de las altas magistraturas del Estado antes mencionadas, (ix) la designación de los procuradores en Cortes nombrados por el jefe del Estado, (x) la consulta a la Nación en relación a los proyectos de ley trascendentales, para los que no fuese preceptivo el referéndum y, finalmente, (xi) en relación a todas aquellas otras determinaciones de la Jefatura del Estado para las que se exige la consulta al Consejo del Reino[54]. Como órgano consultivo, el Consejo dictaminaría además, a requerimiento del jefe del Estado, acerca de cualquiera de los asuntos de la competencia exclusiva del mismo. El segundo bloque de competencias del Consejo del Reino en cuanto que órgano de asistencia al jefe del Estado se refiere a su capacidad de formular propuestas que favorezcan la decisión por parte de aquél. En este ámbito,

[52] Entre la documentación del Consejo se conservan, en este caso, los dos expedientes relativos a sendos proyectos para la prórroga de la legislatura en 1967 y en 1975. ACD, *Consejo del Reino,* caja 6, exp.50 y caja 5, exp.33, respectivamente.

[53] En materia de tratados o convenios, puede recordarse que el Consejo del Reino dictaminó, en 1968 y 1969, respectivamente, acerca de la descolonización de Guinea y de la retrocesión de Ifni. En este último caso, el Consejo entendió, con el parecer discrepante de alguno de sus miembros, que no se trataba de uno de los supuestos en los que su dictamen tenía carácter preceptivo, toda vez que se trataba de un tratado, sí, pero no afectaba a la integridad territorial de España, *ibídem,* cajas 1, 3 y 6. De mayor extensión fue la intervención del Consejo, en su condición de órgano asesor, en asuntos relacionados con la sucesión en la Jefatura del Estado. Aun cuando su participación no tuvo que ver con las decisiones realmente relevantes, el tema de su sucesión y, en particular, el estudio de los diferentes escenarios posibles, ocupó al Consejo en diferentes ocasiones, *ibídem,* cajas. 1 y 5.

[54] El grueso de la actividad del Consejo del Reino en este punto se centró en la consulta de los nombramientos de procuradores, generando, además, diferentes informes sobre sus propias competencias con respecto al nombramiento, ceses y renuncias de los mismos.

ISBN 978-84-608-2282-0 117-134

corresponde al Consejo del Reino (xii) formular la propuesta de una terna para el nombramiento del presidente del Gobierno y del presidente de las Cortes, (xiii) proponer la declaración de incapacidad del presidente del Gobierno, (xiv) proponer, en terna, el nombramiento de los presidentes del Consejo de Estado, del Tribunal Supremo de Justicia, del Tribunal de Cuentas del Reino y del Consejo de Economía Nacional, (xv) proponer la declaración de incapacidad de los presidentes de los altos cargos antes mencionado, (xvi) proponer el nombramiento de suplentes de los miembros del Consejo de Regencia y (xvii) proponer el nombramiento del vicepresidente del Consejo del Reino[55]. Un tercer bloque de competencias del Consejo del Reino en su función principal de asistencia a la Jefatura del Estado se refiere a su –(xviii)– intervención en relación al denominado recurso de contrafuero, en el que al Consejo del Reino corresponde la tramitación y propuesta de resolución elevada al jefe del Estado. Dentro del segundo bloque de atribuciones del Consejo del Reino, que se refiere a la intervención en asuntos que no resuelve el jefe del Estado, corresponde al Consejo del Reino, a tenor de la LOCR, (xix) estimar la incapacidad del jefe del Estado, previamente apreciada por el Gobierno, (xx) reunirse con el Gobierno, convocados ambos por el Consejo de Regencia, para decidir –en caso de incapacidad o muerte del jefe del Estado sin que se hubiese designado sucesor– la persona que hubiese de proponerse a las Cortes a título de rey o regente, (xxi) reunirse con las Cortes para recibir juramento y proceder a la proclamación del rey o del regente, así como del sucesor y (xxii) proponer a las Cortes los tutores de las personas reales en las minorías, así como las que hubiesen de designarse en el supuesto de incapacitación del rey. Finalmente, a requerimiento del jefe del Estado las más de las veces, pero también por propia iniciativa, si bien no existió una opinión unánime en su seno acerca de la competencia para elevar informes que fuesen preceptivos o se les hubiesen requerido, el Consejo del Reino informó a partir de 1967 sobre diferentes extremos que, las más de las veces, tuvieron que ver con las previsiones en materia sucesoria.

[55] Diferentes expedientes en ACD, *Consejo del Reino,* cajas 1 y 2.

ENSEÑANZA MILITAR Y CATOLICISMO EN ESPAÑA (1982-1991)[1]

Isabel Adé Portero
Universidad de Zaragoza-Université de Nantes

1.- Introducción

Durante la dictadura franquista el Ejército, la Iglesia y el Movimiento Nacional fueron los pilares sobre los que se asentó el régimen. Desde 1939, tras la victoria militar del bando sublevado, el Ejército se autoerigió garante de las que el franquismo consideraba "esencias nacionales", entre las cuales destacaba el catolicismo. De modo que la relación Ejército-Iglesia fue una constante a lo largo de los cuarenta años de dictadura. El objetivo de esta investigación es, por tanto,determinar si esa relación se mantuvo una vez instaurada la democracia o si, por el contrario, terminó con el fin de la transición militar. Para este propósito, la enseñanza militar puede ser una herramienta de análisis muy útil ya que su reforma fue clave para la democratización y profesionalización de las Fuerzas Armadas españolas[2].

El análisis de los procesos de transición desde regímenes autoritarios en los que los militares han tenido importantes cotas de poder pone de manifiesto que, en muchos casos, la reforma de los sistemas formativos militares es una de las últimas fases del proceso. Esto se debe a que, dada la importancia de los mismos como herramienta de control ideológico, los militares se opondrán a la pérdida de esta prerrogativa frente al poder civil[3]. Cabe plantearse por tanto la hipótesis de que, dada la relevancia de la enseñanza militar durante los procesos de transición militar y la relación que se daba en España entre Ejército y catolicismo, vaciar la formación militar de contenidos religiosos sería un

[1] Investigación que forma parte de una Tesis doctoral en curso —desarrollada en cotutela bajo la dirección de Julián Casanova (Universidad de Zaragoza) y Pilar Martínez-Vasseur (Université de Nantes, Francia)— cuyo título es *Enseñanza militar y proceso de consolidación democrática de las Fuerzas Armadas españolas: 1982-1991*.

[2] ADÉ PORTERO, I., "La enseñanza militar en el proceso de consolidación democrática de las fuerzas armadas", en *Actas del XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política*. Sevilla, 2013, pp. 3-15.

[3] SERRA, N., *La transición militar: reflexiones en torno a la reforma democrática de las fuerzas armadas*. Barcelona, 2008.

ISBN 978-84-608-2282-0

proceso lento que se prolongaría más allá del fin de la transición militar e iría en paralelo al avance de la reforma de la eneñseñanza militar.

Pese a que desde la promulgación de la Constitución española en 1978, y en especial tras la llegada del Partido Socialista Obrero Español al Gobierno en 1982, se habían puesto en marcha importantes medidas para llevar a puerto la transición militar, a altura del año 1988 la gran reforma de la enseñanza militar estaba todavía por llegar. Por lo que podemos afirmar que la verdadera consolidación democrática de las fuerzas armadas comienza en España con la entrada en vigor en 1989 de la Ley Reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional y, entre otras, sus reformas en materia de enseñanza militar[4].

La transformación de la enseñanza castrense permitió que en las relaciones civiles-militares españolas se iniciase el camino hacia el cumplimiento de dos de las hipótesis de C. Moskos y F. Wood sobre el modelo de integración de las fuerzas armadas[5]. En primer lugar, con las nuevas políticas de enseñanza militar y su regulación desde el Ministerio de Defensa a través de la Dirección General de Enseñanza, se produjo un cambio en la autoridad organizativa. En segundo lugar, la modernización de los planes de estudio y la regulación de los conciertos con el sistema de educación general contribuyeron a la disminución de la distancia entre la cualificación de las elites civiles y militares.

Tomaremos como elemento central de nuestro análisis la reforma de la enseñanza superior militar durante los años 1982 y 1991 en el caso concreto de la Academia General Militar de Zaragoza.En primer lugar, haremos una aproximación teórica al papel que la enseñanza militar desempeña durante los procesos de transición militar. En segundo lugar, se describirán algunas de las claves de la reforma puesta en marcha en España al respecto durante los años ochenta para concluir con la relación que, en nuestra opinión y pese al avance de la reforma, existía entre la enseñanza militar y la religión católica.

Si tenemos en cuenta que en la Academia General Militar se forman los futuros oficiales del Ejército de Tierra, el estudio de cómo fue el proceso de democratización de la enseñanza militar allí puede arrojar luz sobre los retos a los que se hacía frente con la reforma. Todas las medidas que afectaban a los centros docentes pretendían contribuir, además de a su modernización, al control de los mismos por parte del Ministerio de Defensa con el fin de evitar que se convirtiesen en reductos al margen de la sociedad y sus valores democráticos. De poco serviría reestructurar orgánicamente los ejércitos si no democratizaban los centros en los que se formaban los futuros mandos. En un

[4] Sin embargo, no se debe obviar que durante la transición democrática se produjo una gran transformación en los valores de las fuerzas armadas, cuyo análisis quedó eclipsado por las investigaciones dedicadas al estudio de las reformas institucionales y estructurales que se llevaron a cabo con el fin de democratizar los ejércitos. PUELL DE LA VILLA, F., "La política de seguridad y defensa", en SOTO CARMONA, A. y MATEOS LÓPEZ, A., *Historia de la época socialista España: 1982-1996*. Madrid, 2013, pp.43-63.

[5] MOSKOS, Ch. C. y WOOD, F., R., *Lo Militar: ¿Más que una profesión?*, Madrid, 1991.

estudio sobre el perfil político-institucional de la futura oficialidad española, R. Martínez demuestra que los cadetes ya tienen ciertas tendencias ideológicas y/o religiosas adquiridas antes del ingreso en las academias pero que, si bien las academias no generan actitudes antidemocráticas, sí favorecen cierta confusión[6].

2.- La enseñanza militar en los procesos de transición democrática

Los sistemas educativos no son ajenos a los cambios experimentados por las sociedades en las que se integran, lo que los convierte en un interesante elemento de análisis de la evolución de los mismos durante los procesos de transición y consolidación democrática. En el caso español, a lo largo de los años del denominado *desarrollismo* la sociedad experimentó una importante transformación que se tradujo, esencialmente, en una cierta mejora económica. Este crecimiento económico trajo aparejada una mayor demanda por incrementar la calidad del sistema educativo y en el año 1970 se aprobó una Ley General de Educación impulsada por el entonces ministro de Educación José Luís Villar Palasí[7]. A través de esta ley se pretendía poner en marcha una serie de reformas educativas entre las que se recogían algunas recomendaciones de organismos internacionales como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). No obstante, la iniciativa no contó con la financiación necesaria y muchas de las reformas no pasaron de las páginas del Boletín Oficial de Estado.

[6] MARTÍNEZ, R., "Perfil político-institucional de la futura oficialidad y suboficialidad", en *Revista española de Ciencia Política,* nº 7, 2000, pp. 161-182. Véase también MARTÍNEZ, R., *Los mandos de las Fuerzas Armadas españolas del siglo XXI*. Madrid, 2007. Esta idea coincide con la propuesta por J. Martínez Paricio en 1983 al considerar "la identificación de valores que se mantienen en la etapa previa al ingreso y en la que el aspirante potencial comienza a vivir rodeado de los valores, esquemas y conductas que después encontrará en la academia", donde se produce "un reforzamiento ejercido por los compañeros de profesión y por la propia institución militar, que, cumpliendo su papel de agentes de socialización de mantenimiento rutinario, vigilarán por la no desaparición del moldeamiento ejercido por la academia". MARTÍNEZ PARICIO, J., *Para conocer a nuestros militares*. Madrid, 1983, p. 76.

[7] "Las reformas parciales que se han ido introduciendo en nuestro sistema educativo, particularmente en los últimos treinta años, han permitido satisfacer en medida creciente la demanda social de educación y hacer frente a nuevas exigencias de la sociedad española. Pero es necesario reconocer también que generalmente se ha ido a la zaga de la presión social, al igual que en la mayor parte de los países y, sobre todo, que los problemas educativos que tiene planteados hoy nuestro país requieren una reforma amplia, profunda, previsora, de las necesidades nuevas, y no medidas tangenciales y apresuradas con aspecto de remedio de urgencia. El convencimiento de la necesidad de una reforma integral de nuestro sistema educativo ha ganado el ánimo del pueblo español. Esta Ley viene precedida como pocas del clamoroso deseo popular de dotar a nuestro país de un sistema educativo más justo, más eficaz, más acorde con las aspiraciones y con el ritmo dinámico y creador de la España actual.". Ley 14/1970, de 4 de agosto, General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa, *Boletín Oficial del Estado,* nº 187, pp. 12.525-12.546.

Sin embargo, con la llegada de la democracia, al igual que ocurre en otros ámbitos, se dieron cambios educativos que fueron el reflejo de las transformaciones políticas que experimentaba el país. Se produjo un rápido crecimiento del saber y un progreso tecnológico que transformaron radicalmente el aprendizaje y las funciones socializadoras del sistema educativo. De modo que las escuelas y las universidades se convirtieron en herramientas para transmitir a la sociedad conocimientos, pero también valores y actitudes democráticas. Así como los sistemas educativos en general son un elemento estratégico en la transformación social, el sistema de enseñanza militar lo será de la organización militar. Y, por consiguiente, de las relaciones civiles-militares.

Pese a ser uno de los aspectos menos conocido y analizado, los procesos formativos castrenses son un ámbito de vital importancia durante los procesos de transición militar. Tanto es así que el sistema de enseñanza militar condiciona el modelo y naturaleza del profesional de las armas. Esta afirmación implica que, como ya han subrayado investigadores en la materia, antes de definir el tipo de sistema docente que se quiere instaurar, es importante definir qué modelo de militar se pretende formar. Algo que sin duda condicionará considerablemente las relaciones civiles-militares. Por eso, en un proceso de constantes cambios y transformaciones como son las transiciones militares, es necesario definir los patrones que se quiere que guíen la reforma de la enseñanza militar. Dado que ésta es la que determinará el diseño del nuevo modelo de militar.

Pero la enseñanza militar y las reformas que al respecto se pongan en marcha no sólo influirán en el militar como profesional y, en consecuencia, de las fuerzas armadas como institución. La reforma del sistema educativo castrense es una herramienta fundamental de control civil sobre los ejércitos durante los procesos de transición militar. Del éxito de las reformas depende en gran medida la consolidación democrática de las fuerzas armadas. Sin embargo, pese a la importancia de las reformas educativas, su puesta en marcha no siempre ocupa un lugar prioritario en las agendas reformadoras. Como señala N. Serra en sus reflexiones en torno a la transición militar, la transformación ha de ser progresiva. Esto se debe en primer lugar a la necesidad por parte del Estado democrático de definir, antes de reformar las fuerzas armadas, el modelo de militar y de ejércitos que se quiere poner al servicio de la sociedad. En segundo lugar, cuando se producen transiciones desde regímenes autoritarios con fuerte presencia militar, la enseñanza es guardada con celo por los militares como una parcela de autonomía y su reforma y control por parte de las autoridades civiles puede provocar una importante oposición por parte de la cúpula militar.

El recorrido por las reformas encaminadas a democratizar las Fuerzas Armadas españolas, nos permite constatar la relevancia de las mismas, no sólo en el proceso de transición militar, sino en el de transición y consolidación democrática general. La importancia de la enseñanza militar durante los procesos de consolidación democrática reside en la influencia que ésta ejerce en

dos ámbitos fundamentales de las fuerzas armadas democráticas. Por un lado, su reforma y democratización contribuye al desarrollo técnico y profesional de los ejércitos y, por otro, favorece la asimilación por parte de los militares del liderazgo civil. Uno de los objetivos finales de la consolidación democrática de las fuerzas armadas es, una vez afianzado el funcionamiento democrático de la institución, dotarlas de unos profesionales demócratas[8].No obstante, los procesos formativos militares han estado relegados a un segundo plano durante mucho tiempo, tanto por parte de los gobiernos que han postergado sus reformas, como del lado de los estudiosos –tanto civiles como militares– de la institución militar.

En lo que a los gobiernos respecta, esa falta de interés inicial hacia los sistemas educativos castrenses puede deberse a que, durante la transición democrática y militar después de regímenes autoritarios, en la agenda de política militar priman las reformas de carácter estructural con el fin de subordinar las fuerzas armadas a la autoridad civil del nuevo gobierno democrático. Además, tal y como han apuntado numerosos investigadores, el control de sus procesos formativos suele ser una de las últimas prerrogativas que los militares están dispuestos a perder durante los procesos de transición y consolidación democrática de los ejércitos[9]. Así las cosas, en España, pese a la creación del Ministerio de Defensa en el año 1977, "los principales departamentos, como los de personal y enseñanza, por ejemplo, pasaron a engrosar los ya abultados cuarteles generales de cada ejército" y no fue hasta una década después, cuando en 1987 se creó la Dirección General de Enseñanza –para los tres ejércitos– dependiente de dicho ministerio[10].

3.- La reforma de la enseñanza militar en España

El período que se aborda en esta investigación corresponde, en gran medida, con lo que C. Navajas Zubeldia ha denominado la "larga transición militar", que abarcó desde 1982 hasta 1989, y que enlazaría con la política militar emprendida desde 1976 por los gobiernos de Adolfo Suárez y Leopoldo Calvo Sotelo[11]. En este caso, el análisis se prolonga hasta el año 1991 para completar

[8] MARTÍNEZ, R., "Objectives for Democratic Consolidation in the Armed Forces", en MARES, D. R., y MARTÍNEZ, R. (Eds.), *Debating Civil-Military Relations in Latin America*. Chicago, 2014, pp. 21-60.

[9] Sobre prerrogativas militares véase STEPAN, A., *Rethinking Military Politics. Brazil and the Southern Cone*. New Jersey, 1988. Narcís Serra en su obra *La transición militar*, describe una serie de siete niveles en el proceso de reducción de autonomía militar durante los procesos de transición democrática, ocupando la reforma de la enseñanza militar el sexto. SERRA, N., *La transición militar*, pp. 66-85 .

[10] AGÜERO, F., *Gobierno y fuerzas armadas en la España postfranquista*. Santiago de Chile, 1989. p. 30.

[11] NAVAJAS ZUBELDIA, C., "El fin del *problema militar*. La *modernización* de los Ejércitos durante la primera época socialista (1982-1996)", en *Ayer*, nº 84, 2011, pp. 51-72.

el período en el que Narcís Serra fue ministro de Defensa. El fin de la transición militar coincide en materia legislativa con la aprobación en 1989 de la Ley Reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional –también conocida como Ley de la Función Militar o Ley 17/1989– a través de cuyo título IV leyes se reformó la enseñanza militar.

El Partido Socialista Obrero Español ganó las elecciones un 28 de octubre de 1982[12] y el presidente del Gobierno, Felipe González, designó a Narcís Serra ministro de Defensa[13]. El nuevo Gobierno carecía de una "elaborada política militar" más allá de una misma preocupación: "no más golpes de Estado"[14]. Y, pese a que eran conscientes de la necesidad de reformar y democratizar el sistema educativo castrense, también en ese ámbito les faltaba una hoja de ruta que condujese la reforma. En este sentido, el ex ministro Gustavo Suárez Pertierra sostiene: "No estaba claro lo que queríamos hacer. La reforma de la enseñanza militar era un proceso más delicado que otros y que además debía apoyarse en otros elementos de la reforma"[15].

En la misma línea del ex ministro, Miguel Silva, en unas reflexiones hechas en 1987, escribió sobre el plan de actuación de la entonces recién creada Dirección General de Enseñanza: "da la impresión de que únicamente se tiene un listado de asuntos que se deben solucionar sin una idea directriz que justifique y ensamble las distintas líneas de acción"[16]. Sin embargo, además de estas razones que explicarían el retraso de la reforma de la enseñanza militar, el propio M. Silva afirmó en su momento que, si bien la reforma de la defensa y las fuerzas armadas se podía llevar a cabo a través de regulaciones políticas o por el ejercicio de la dirección política, la "modernización" de la enseñanza militar no sería posible sin la colaboración activa de la propia institución militar[17]. El ex ministro G. Suárez Pertierra coincide con esta apreciación y considera que el éxito de la reforma reside en que desde el Ministerio se abogó por trabajar con los militares[18].

Por eso, abordar la reforma educativa requería de plazos más dilatados en el tiempo para poder afianzar la democratización de los ejércitos y contar con el apoyo, o al menos evitar la oposición, de la cúpula militar. Desde el Gobierno eran conscientes de las dificultades y los retos que implicaba dicha reforma ya

[12] El día anterior el CESID abortó un intento de golpe de Estado.

[13] Narcís Serra era en esos momentos alcalde de Barcelona.

[14] IGLESIAS, M. A., *La memoria recuperada. Lo que nunca han contado Felipe González y los dirigentes socialistas de sus años de gobierno*. Madrid, 2003, p. 699.

[15] SUÁREZ PERTIERRA, G., entrevista realizada el 24 de febrero de 2014 en Madrid. Entre los años 1984 y 1996 G. Suárez Pertierra ocupó los cargos de subsecretario del Ministerio de Defensa, secretario de Estado de Administración Militar, ministro de Educación y ministro de Defensa.

[16] SILVA VIDAL, M., "Algunas ideas sobre enseñanza militar". Nota con reflexiones personales del autor, 1987, [inédito], p.2.

[17] SILVA VIDAL, "Algunas ideas sobre enseñanza militar", pp. 1-33.

[18] SUÁREZ PERTIERRA, G., entrevista realizada el 24 de febrero de 2014.

que, durante los años de dictadura franquista, ésta se había convertido en uno de los mecanismos más eficaces del régimen para adoctrinar a los futuros oficiales en valores afines al mismo[19]. Entre ellos el catolicismo.

Llama la atención, sin embargo, que si la neutralidad militar es el objetivo final de la consolidación democrática de las fuerzas armadas y ésta requiere de un cambio de la *mentalidad* militar a través, entre otras medidas, de la democratización de la enseñanza militar, la gran reforma educativa no se llevase a cabo hasta el año 1989. Más de diez años después del inicio de la transición militar y siete años después de que comenzase el proceso de consolidación democrática. Es decir, durante ese período, los militares conservaron el control ideológico de sus miembros. "La institución [militar] ya está inserta en el Estado democrático como administración militar, pero sigue manteniendo los procesos de socialización secundaria, los cuales les faculta para *retroalimentar sus valores* no democráticos"[20].

Durante la transición militar en España la problemática fundamental del gobierno democrático frente a la institución militar, además de la subordinación al poder civil, fue la profesionalización, modernización e incorporación de civiles en el sector de la defensa. Teniendo en cuenta estos cuatro objetivos, podemos afirmar que, bien directa o indirectamente, la reforma de la enseñanza militar facilita que se alcancen. Y el instrumento legislativo que articuló la reforma fue la ya citada Ley Reguladora del Régimen de Personal Militar Profesional, aprobada en julio de 1989.

Esta ley supuso un hito en la democratización de los militares ya que reformaba el sistema de enseñanza militar adaptándolo al sistema educativo nacional. Además de poner en marcha una planificación de los estudios en función de los avances tecnológicos y de los requerimientos de la sociedad, representaba una mejora del profesorado militar y facilitaba la incorporación paulatina de docentes civiles en determinadas materias. Aspectos fundamentales todos ellos para normalizar las relaciones civiles-militares y contribuir a la necesaria subordinación y despolitización de los militares a través de su adaptación al modelo constitucional[21]. Para ello era preciso, mediante la formación y socialización en las academias militares, *consitucionalizar* el espíritu militar[22].

[19] "La General, en sus primeros cursos, se regía por el reglamento de 1941, que en 1945 pasará a ser definitivo. En su primer artículo se fijan los objetivos de la vida de los cadetes en la Academia. Así, se dice que es misión del Centro 'prepararlos físicamente y, en particular, educarlos en el amor a la Patria y en la entusiasta y leal adhesión al Jefe del Estado, e inculcarles la disciplina, espíritu de sacrificio, compañerismo, temple del alma, dignidad y austeridad que la profesión de las Armas exige'". MARTÍNEZ PARICIO, *Para conocer a nuestros militares,* p. 77.

[20] MARTÍNEZ, "Objectives for Democratic Consolidation in theArmed Forces", pp. 21-60.

[21] MORLINO, L., "Consolidación democrática. Definición, modelos, hipótesis", en *Revista española de investigaciones sociológicas*, 1986, pp. 7-62.

[22] COTINO, L., "Exigencia del conocimiento de los derechos humanos y los principios democráticos por los funcionarios militares", en COTINO, L., (coord.). *Derechos, deberes y*

Por un lado la adaptación de los planes de estudio militares a los del sistema de educación general y su dependencia del Ministerio de Educación y Cultura facilitaba el control civil de los procesos formativos. En segundo lugar, la redefinición de las funciones y misiones de las fuerzas armadas influyó directamente en el modelo de profesionalización.[23] En tercer lugar, la puesta en marcha de nuevos planes de estudio —en los que se tomó como referencia a las academias militares de las democracias internacionales y se fomentó la formación en el extranjero— garantizó la modernización desde el punto de vista humano. Hecho que, a su vez, contribuyó a la normalización de las relaciones civiles-militares al favorecer el traspaso de conocimientos técnicos entre los sectores civil y de defensa.

Todos estos avances en materia educativa puestos en marcha con la Ley 17/1989, junto a otros hitos destacados que marcaron la modernización y profesionalización de las Fuerzas Armadas como la incorporación de la mujer (1988) o el inicio de la participación española en misiones internacionales (1989), marcarían en fin de la transición militar en 1989.

4.- La religión en la enseñanza militar

Dentro de la enseñanza militar existía un elemento que seguía siendo una constante pese a las reformas dentro de las Fuerzas Armadas y de su enseñanza:el peso de la religión en la enseñanza militar. Relación heredada de la dictadura franquista y que se mantuvo más allá del fin de la transición militar.Buen ejemplo de ello es que, todavía en 1981 en una orden publicada en el *Diario Oficial del Ejército de Tierra*, a través de la cual se modificaron ciertas materias cursadas del plan de estudios, se instaba a formar a los alumnos en los "conocimientos básicos del dogma y de la moral que se traduzcan en hábitos y determinaciones de sólido sentido cristiano"[24]. Tres años después de la aprobación de la Constitución española, este hecho es un indicador más de que la enseñanza militar iba con retraso respecto al proceso de democratización de los ejércitos ya que con esa orden se incumplía uno de los principios constitucionales: la aconfesionalidad del Estado y la libertad religiosa de los

responsabilidades de la enseñanza. Valencia, 2000, pp. 329-353. Disponible en: www.cotino.es [Consulta: 10 de diciembre de 2012].

[23] "Profesionalización" entendida, en términos utilizados por W. Ackroyd, como un proceso de aprendizaje y socialización en el que aumenta el nivel de conocimientos técnicos, articulación y adherencia a las normas y valores institucionales.ACKROYD, W. S., "Military Professionalism, Education, and Political Behavior in Mexico", en *Armed Forces & Society*, nº 18/1, 1991, pp. 81-96.

[24] Orden 157/1981, de 3 de noviembre, del Jefe del Estado Mayor del Ejército, por la que se aprueba el Plan de Estudios para la formación completa de oficiales de la Escala Activa de las Armas y Cuerpos de Intendencia de la Guardia Civil, *Diario Oficial del Ejército de Tierra*, nº 268, 1981, pp. 869-873.

ISBN 978-84-608-2282-0

individuos[25]. No se debe obviar que los cadetes que se pretendía formar en ese "sólido sentido cristiano" serían los futuros oficiales de las Fuerzas Armadas y como tales, futuros funcionarios del Estado español. Así pues, si para reformar y democratizar la enseñanza militar era necesario introducir cambios en todos los elementos del sistema; desde los órganos del control del mismo, pasando por las academias militares, los planes de estudio, el profesorado y los alumnos, era necesario que se rompiese también con la tradicional relación entre religión, fuerzas armadas y enseñanza militar.

La tarea se intuía compleja debido a la trayectoria histórica de la enseñanza militar en España, siempre a la zaga de la evolución de la mentalidad militar. En palabras del general Calderón, director de la Academia General Militar de Zaragoza entre los años 1987 y 1989, "según evolucionaba la mentalidad militar, la enseñanza se adaptaba. Y no al revés. La enseñanza sólo se adaptaba cuando se veía que quedaba desfasada"[26]. Lo que podría explicar que la modernización fuese más fácil en cuestiones técnicas que en lo relativo a los valores y la moral militar, considerados como los pilares de la institución y que, en el caso de España, estaban fuertemente ligados al catolicismo.

No obstante, desde determinados círculos militares también se reflexionaba acerca de la necesidad o no de que los futuros oficiales recibiesen formación religiosa para el desempeño de su profesión y las misiones que en la Constitución les encomienda. Así lo demuestra la celebración de un seminario organizado por el Estado Mayor del Ejército y el CESEDEN en el año 1984, en el que se organizaron varios grupos de trabajo para debatir y reflexionar sobre los principales problemas y retos a los que hacía frente la enseñanza militar en el Ejército de Tierra[27]. Dicho congreso era una prueba de que, aunque la reforma tardase en llegar, la necesidad de mejora del sistema era una preocupación latente a principios de los años ochenta. Si, como hemos visto, en la orden de 1981 se hablaba todavía de formar a los militares en un "sólido sentido cristiano", en el citado seminario un sector de los allí reunidos concluyó que:

> *para ser un buen profesional no es imprescindible tener una moral religiosa y el debate se centró en la realidad de que existe una*

[25] Véase el artículo 16 de la Constitución española de 1978.

[26] CALDERÓN, J., conversación mantenida el 10 de diciembre de 2013 en Madrid. En este sentido, el general Calderón rebate la hipótesis de este trabajo y afirma que "la enseñanza militar no ha sido punta de lanza de la democratización" y considera que, en ese proceso, la influencia de las operaciones internacionales fue mucho mayor que la de la enseñanza militar. En palabras del general, "la institución (militar) hay evolucionado al contacto con la sociedad y el contexto, más que por reformas puntuales. La sociedad democrática hace a las fuerzas armadas democráticas".

[27] En el seminario, que tuvo una duración de once días, participaron los principales organismos de la enseñanza militar en el Ejército de Tierra, así como con representantes de la Subsecretaría y del Estado Mayor de la Defensa y el CESEDEN. También se contó con la presencia de civiles que "pudieran aportar puntos de vista ajenos a los estrictamente profesionales". *Seminario de Enseñanza Militar. Resumen general y conclusiones,* Estado Mayor del Ejército, Abril de 1984.

ISBN 978-84-608-2282-0

> *juventud más alejada de la religiosidad, aspecto a tener en cuenta en la formación de Oficiales y Suboficiales como futuros docentes de dicha juventud. Al referirse a las relaciones de la moral militar y la moral general de la sociedad se dejó constancia de que el código moral debe estar abierto a los valores que se van incorporando por la sociedad en su continua evolución, pero que ello no supone que hayan de asumirse, sin más, todas las modas cambiantes de la sociedad*[28].

Este contexto en el que se emprendía la reforma educativa de las Fuerzas Armadas españolas en paralelo al diseño de la carrera militar con el fin de integrar a los militares en una sociedad también cambiante, da muestras de lo complejo que resultaba ponerla en marcha[29]. Además, puesto que históricamente las medidas en materia de enseñanza habían coincidido con cambios de régimen, voluntades políticas, etcétera, el rechazo de la cúpula militar a los cambios podría ser todavía mayor si no se llevaba a cabo con cautela. En esta línea se pronunció el teniente general Juan Cano Hevia, entonces general director de la Escuela Superior del Ejército, cuando en 1984 dijo sobre la anunciada modernización de la enseñanza:

> *Requerirá bastantes años, y nuestro problema actual es el de dar los primeros pasos con tal solidez y prudencia que no sea necesario destejer para volver a tejer cada vez que cambien las personas*[30].

Si esta investigación tiene como eje principal el análisis de la reforma de la Enseñanza Militar Superior en el Ejército de Tierra, el estudio de la Academia General Militar es un elemento fundamental de la misma. En ella se forman los futuros oficiales del Ejército y ha sido considerada el "alma mater" del Ejército de Tierra. Además, por lo que cabía suponer que, dada la relación histórica del general Francisco Franco con *la General* y la importancia de la misma durante la dictadura franquista en la formación de oficiales fieles al régimen, la implantación de la reforma en ese centro sería todavía más compleja y delicada que en otras academias militares[31].

[28] *Seminario de Enseñanza Militar. Resumen general y conclusiones*. Estado Mayor del Ejército, 1984, p. 21.

[29] Al respecto, llama la atención una de las frases utilizadas en el resumen de conclusiones del seminario organizado por el Estado Mayor del Ejército en 1984 para justificar la organización del mismo. En él se especifica que el seminario tiene "el doble objeto de proporcionar al Mando información para adoptar sus decisiones y de que, al mismo tiempo, los participantes en el Seminario se puedan sentir identificados con eventuales reformas en las que todos hayan podido aportar opiniones". *Seminario de Enseñanza Militar.* p. 3.

[30] CANO HEVIA, J., *Exposición inaugural del año académico 1984-1985 de la Escuela Superior del Ejército*. Madrid, 1984. p. 10.

[31] El general Francisco Franco fue el único director de la Academia General Militar durante la conocida como *segunda época* entre los años 1927 y 1931, año en el que el ministro de la Guerra,

Además de la instancia a formar a los futuros oficiales en un "sólido sentido cristiano", a través de la orden ministerial 157/1981 se aprobaba el nuevo plan de estudios para la Academia General Militar. En el nuevo programa, dentro del conocido como "Grupo III" de materias de carácter humanístico, se mantenían las asignaturas de religión y deontología. En esa orden se indicaba que para esas asignaturas se deberán utilizar materiales auxiliares como biblioteca, diapositivas, películas…[32]. Llama la atención que sobre este grupo de materias se especifica:

> *Se tendrá en cuenta que de lo que se trata en este grupo es de dotar a los alumnos de una serie de conceptos fundamentales que le proporcione un juicio riguroso y objetivo con que afrontar los hechos que su quehacer profesional tanto en paz como en guerra, no pretendiendo hacer especialistas en distintas materias que componen el grupo. En consecuencia, deberá huir de planteamientos abstractos y verbalismos que, por no decir nada al alumno, le cansan y distraen, impidiéndole llegar a comprender y relacionar los conceptos básicos. En este sentido debe haber un equilibrio entre la adquisición de conocimientos y la terminología*[33].

Tuvieron que transcurrir seis años para que en la reforma de los planes de estudio que se cursaban en la Academia y que se llevó a cabo en 1987, en ese "Grupo III" de materias se dejase de hacer referencia a la formación religiosa y moral. En su lugar, se hablaba de la formación de los cadetes en "conocimientos éticos básicos que se traduzcan en hábitos y determinaciones"[34]. No obstante, aunque desaparecieron de los planes de estudios las horas dedicadas a la asignatura de religión, normalmente eran curas los que impartían las clases de "deontología".

Con todo, la extinción de la formación religiosa de los planes de estudio no supuso la separación entre religión y enseñanza militar. En las memorias de los cursos, editadas en la propia Academia y en las que se describen todas las actividades llevadas a cabo durante cada uno de los años académicos, se observa como durante todos los cursos analizados en esta investigación –desde el año 1982 hasta 1991– se seguían oficiando ceremonias y liturgias religiosas después de las solemnidades académicas celebradas en la Academia, tales como la jura de bandera, la entrega de los reales despachos, etcétera. Asimismo, pese a que a lo largo de la década de los ochenta la misa dominical dejó de tener carácter obligatorio para los cadetes, en cursos como el de 1984-1985 se

Manuel Azaña, ordena su cierre.

[32] Orden 157/1981 del 25 de noviembre de 1981, Diario Oficial del Ejército, nº 268, pp. 869-873.

[33] Plan de Estudios de la Academia General Militar, 1987. Documento de Jefatura de Estudios de la AGM.

[34] *Ibidem.*

detallan en la memoria una amplia relación de todas las actividades religiosas que se llevaron a cabo en la Academia con la participación de los alumnos. Entre ellas destacan: ejercicios espirituales, colaboración con organizaciones religiosas, "convivencias de fe", etc.

Otro ejemplo del vínculo entre religión y enseñanza militar en la Academia General es la editorial del número 47 de la revista *Armas y Cuerpos*[35] publicada en mayo de 1988 y dedicada a la educación integral. En ella sedefendía que la educación integral comprendía la formación en valores físicos, intelectuales, éticos y religiosos[36].

La importancia de la religión católica en la formación militar es también patente en los discursos de los generales directores de la Academia General Militar durante la década de los ochenta. En casi la totalidad de las alocuciones pronunciadas por los diferentes directores en diversas solemnidades académicas encontramos referencias, directas o indirectas, a la fe, la moral cristiana, a Dios o a la Virgen del Pilar. Pero estas referencias religiosas no eran exclusivas de los discursos, todavía en el año 1989 se seguían firmando muchas de las cartas procedentes del Ministerio de Defensa, del Ejército de Tierra y de la Dirección de Enseñanza con la fórmula "Dios guarde a V.E muchos años".

Si bien los generales directores de la Academia durante aquellos años coincidían en sus discursos en la necesidad de que la enseñanza y los ejércitos se adaptasen a los cambios que experimentaba la sociedad española, todos recalcaban que los militares se regían por unos valores propios e inmutables y sobre los que se fundamentaba su profesión. A saber: el valor, el honor, la disciplina, el amor a la patria, etcétera. Y si se tiene en cuenta que durante los cuarenta años de dictadura, el franquismo definía la patria como católica, la separación de ambos conceptos exigía medidas que favoreciesen el cambio de la *mentalidad* militar. Algo que como hemos visto, requería plazos mucho más dilatados en el tiempo que las reformas políticas para la democratización y modernización de la institución armada, y cuya principal herramienta era la enseñanza militar.

[35] El origen de esta publicación interna se remonta al año 1952 cuando se publicó por primara vez con el título de *Armas*. Revista del Espíritu de la Academia General Militar. Se publicó con ese título durante veinticuatro años tras los que pasó a llamarse, en 1976, revista de *Armas y Cuerpos*. Publicación bimensual y editada en los talleres de la Academia con una tirada de 5.000 ejemplares que se repartieron por diferentes acuartelamientos de la geografía española. En la revista, igual que en las memorias de los cursos, se publican las alocuciones de los directores en los diferentes actos y solemnidades académicas.

[36] Editorial de la revista *Armas y Cuerpos*, nº 47, abril-mayo de 1988. p. 3.

5.- Conclusiones

Si como señala F. Agüero, "la enseñanza nos remite a unos valores y a unas tradiciones"[37] la democratización de la enseñanza militar exigirá que dichos valores y tradiciones sean acordes con los de la sociedad en la que se integran las fuerzas armadas. De modo que, además de las reformas políticas para conducir la transición militar, habrá que favorecer medidas que faciliten esa confluencia de valores y principios. Sin embargo, los cambios en la mentalidad siempre son más lentos y difíciles de medir. El propio Narcís Serra reconoce que desde un primer momento fue consciente de que, en el caso español y en concreto en la Academia General Militar, eso sería algo lento y difícil de cambiar[38].

El peso de la religión en el sistema educativo militar fue, como se ha visto, una constante durante los años ochenta. La religión no desapareció como tal de los planes de estudio de la Academia hasta 1987 y a lo largo de la década la participación de los cadetes en actividades de carácter religioso, aunque disminuyó conforme avanzaba la transición militar, se mantuvo vigente. Asimismo, la religión seguía estando muy presente en los principales actos y solemnidades celebrados en la Academia hasta entrados los años noventa a través de la celebración de ceremonias religiosas, en los discursos de los generales, etcétera.

Sin embargo, el papel de la Iglesia católica en España en lo que a educación se refiere no es privativo de la enseñanza militar. Si se hace una aproximación a la evolución del sistema educativo general durante la transición, se puede constatar como la reducción de la influencia que la Iglesia ejercía sobre éste fue, y en cierta medida sigue siendo, complicada también en el ámbito civil.

[37] AGÜERO, F., "Educación militar y democratización", en AGÜERO, F., HURTADO MEZA, L. y FLOREZ, J. M., *Educación militar en democracia. Aproximaciones al proceso educativo militar*. Lima, 2005, pp.11-45.

[38] SERRA, N., entrevista realizada el 8 de enero de 2014 en Barcelona. Narcís Serra ocupó el cargo de ministro de Defensa entre los años 1982-1991.

LA OBJECIÓN DE CONCIENCIA EN MÉXICO: SU RELACIÓN CON EL DERECHO A LA SALUD EN EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

Magda Yadira Robles G.
Universidad de Monterrey

Oscar Flores Torres
El Colegio de Tamaulipas

1. La cuestión religiosa en México

La objeción de conciencia no aparece en la Constitución mexicana post revolucionaria. Sin embargo, el texto constitucional correspondiendo a su espíritu social dispuso algunos postulados antirreligiosos que la han llevado a ser considerada la más clerical de las constituciones sociales del mundo[1].

Así, el artículo 3 relativo a la educación estableció la educación laica y por otro lado, otros artículos como el 130 prohibieron a las iglesias y a los ministros de culto participar en la dirección de escuelas primerias, que los actos de culto público se realizaran dentro de los templos, y que las iglesias pudieran adquirir o administrar bienes raíces. Con la Ley Calles, estos últimos pasaron a dominio de la nación.

El artículo 24 constitucional, referente a la libertad religiosa, instituyó la libertad de creencia religiosa y la posibilidad de realizar los actos de culto en público en los templos o domicilio con la limitación de que dichos actos de culto no constituyeran un delito o falta penados por la ley. Y también la obligación de que dichos actos se realicen dentro de los templos, los cuales estarán bajo la vigilancia de la autoridad.Así, garantizado en el artículo 24 el derecho de todo individuo a profesar libremente cualquier creencia religiosa y a practicar el culto que a ésta corresponda, podría decirse que en México tiene vigencia la libertad religiosa. Sin embargo, esta afirmación sería parcial.

[1] BURGUETE, M. A., "La necesidad de regular de manera específica la libertad de conciencia en México (el de la reconocimiento legal objeción de conciencia)", en *Revista del Instituto de la Judicatura Federal,* nº 29, 2010, p. 72.

ISBN 978-84-608-2282-0

La historia de las reformas constitucionales sobre la libertad religiosa da cuenta de lasrelaciones entre el Estado y la Iglesia Católica en México durante el siglo XX, ya que muestran fuertes tensiones así como distenciones prolongadas. Pero sin duda, el conflicto religioso denominado en la historiografía mexicana como "La guerra cristera"[2], fue el de más impacto en la vida de miles de habitantes en este país. El gobierno mexicano y en particular las medidas tomadas en contra de esta institución por parte del presidente de México, Plutarco Elías Calles –mandatario entre los años de 1924 a 1928–, tensó más las relaciones entre el gobierno y los católicos.[3] Tras pasar este país más de 10 años en guerra civil (1910-1920)[4], el siguiente objetivo de los gobiernos emanados de la revolución social, fue la iglesia católica como institución. Para este mandatario, el nuevo ciudadano mexicano tras la revolución no podía profesar la religión católica, ya que consideraba que su primera lealtad era con el Vaticano, en Roma, Italia. Esta percepción surgida tras una revolución social, proponía un renovado nacionalismo, en el cual los ciudadanos solo deberían lealtad al propio Estado[5].

Con el fin de lograr este propósito y a la vez debilitar el poder ideológico, político y económico de la Iglesia Católica en México, el 21 de febrero de 1925, el presidente Calles creó una iglesia nacional con el apoyo de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), encabezada por un sacerdote católico disidente, Joaquín Pérez Budar.[6] Esta acción representó una división dentro de la iglesia católica mexicana. En efecto, la ICAM proponía seguir la misma doctrina católica, pero sin relación alguna con el Papa. En su sustitución, el sacerdote Pérez quedaba en calidad de patriarca de la misma. Esta iglesia mexicana tomó el templo de la Soledad en la ciudad de México a fin de establecer su primer templo. Sin embargo, dos días después, el 23 de febrero, el pueblo católico expulsó a los miembros de esta nueva Iglesia. El pueblo católico inició así una defensa de su religión católica, y en consecuencia de sus templos[7].

[2] MEYER, J., *La Cristiada*. México, 2007, p. 21.

[3] MEYER, *La Cristiada*, p. 21.

[4] FLORES, O., *Revolución Mexicana y Diplomacia española, 1909-1920*. México, 1995, pp. 12-14.

[5] DULLES, W. F., *Ayer en México***.** México, 1977, pp. 394-402.

[6] A partir de febrero de 1925 y hasta 1932, este movimiento cismático tuvo cierta importancia en algunas localidades del México central. En efecto, porque recuperó "varios de los planteamientos del inglés Juan Wycliffe, el bohemio Juan Juss, el alemán Martín Lutero, el francés Juan Calvino, entre otros, que tuvieron expresión al final de la Edad Media y en pleno Renacimiento en Europa, los que cuestionaron en forma severa la autoridad papal, varios de los dogmas y la fe defendida por la religión católica. La segunda porque, además de romper con el papa al igual que algunos de esos movimientos, José Joaquín Pérez hizo suyos diversos postulados de la Revolución Mexicana, entre los que destaca el nacionalismo. RAMIREZ, M., "La ruptura con El Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia Católica Mexicana, 1925-1931", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, nº 24, documento 295, p. 1. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc24/295.html#rnf1.

[7] RAMIREZ, "La ruptura…", p. 2.

ISBN 978-84-608-2282-0

En marzo de 1926, varios grupos de católicos crearon la "Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa" (LNDLR), dirigida originalmente por Manuel Palomar y Vizcarra. Declarada esta agrupación como ilegal, pasaron rápidamente a la clandestinidad[8]. De forma paralela, se formó un Comité Episcopal, a fin de llegar a un acuerdo con el gobierno. Aunque el Papa en Roma aconsejó a los católicos en México que se abstuvieran de participar en política, el arzobispo de México, José Mora y del Río, rechazó el anticlericalismo en la Constitución en una entrevista al periodista Ignacio Monroy, publicada por el periódico *El Universal* el 4 de febrero de 1926. Acto por el que fue aprehendido y encarcelado[9].

Tras esta declaración del arzobispo José Mora, el presidente de México, Plutarco Elías Calles, solicitó al Congreso reglamentar el artículo 130. Tras su reglamentación, este artículo demandó la clausura de escuelas religiosas y la expulsión de sacerdotes extranjeros. También puso límite al número de sacerdotes en México (uno por cada seis mil habitantes) y exigió el registro obligatorio ante las autoridades municipales, las cuales otorgarían su respectiva licencia para ejercer. En su reforma, el artículo incluyó también delitos relativos a la enseñanza, y eliminó la libertad de enseñanza y el derecho de educar a las personas en la fe. Esta modificación en la Constitución se conoce en la historiografía mexicana como "La Ley Calles"[10].

Como una medida de protesta a esta reforma, los obispos católicos en México declararon que no existían garantías para ejercer su ministerio y emitieron un comunicado avalado por Roma donde se anunciaba la suspensión de los cultos a partir del día que entró en vigor la Ley de Calles (1 de agosto de 1925). Tras la emisión de esta Ley, se clausuraron numerosos templos, así como capillas particulares, conventos y escuelas religiosas en todo el país. Esto obligó a que estos actos litúrgicos se desarrollaran en casas particulares y a los sacerdotes a realizarlos sin su vestimenta. Si bien el objetivo del gobierno no era cerrar las iglesias, pues solo se iba a realizar un inventario de las mismas, estas serían custodiadas por las juntas de vecinos. Sin embargo, los obispos ordenaron que cualquiera que participara en esta labor sería excomulgado[11].

De forma paralela, se presentó ante el Congreso una demanda de reforma constitucional firmada por dos millones de católicos, la cual fue rechazada. Esto incentivó a la LNDLR a solicitar a sus fieles que realizaran un boicot contra el gobierno. Entre las medidas pedidas al pueblo, estaban las de no pagar impuestos, minimizar el consumo de productos ofrecidos por el gobierno,

[8] CEBALLOS R., M., "El sindicalismo católico en México, 1919-1931" en *Actores políticos y desajustes sociales. Lecturas de Historia Mexicana,* nº 3, 1992, pp. 256-308, referencias en 276 a 280.

[9] "El Universal", México, 4 de febrero de 1926, p.1.

[10] CEBALLOS, "El sindicalismo…", pp. 276-280.

[11] CEBALLOS, "El sindicalismo…", pp. 256-308.

no comprar lotería, no utilizar vehículos a fin de no comprar gasolina, entre otros[12].El impacto económico a nivel nacional fue severo. Entre 1925 y 1926, el conflicto se intensificó, y se prohibió practicar el culto católico en varios estados, tales como Tabasco, Chiapas, Hidalgo, Jalisco y Colima, lugares donde se castigaba a quienes practicaran la religión[13].

Por otra parte, los católicos, al ver que la Ley Calles no se iba a eliminar, tomaron la decisión al iniciar el año de 1927 de levantarse en armas, por lo cual empezaron a crearse guerrillas compuestas por campesinos. Con el grito de ¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe!, fueron conocidos con el nombre de Los Cristeros[14]. Los alzamientos se ubicaron en los estados del centro este de México. La guerrilla cristera se extendió hasta 1929. Ese año, el presidente interino, Emilio Portes Gil, y el embajador estadounidense, Dwight D. Morrow, -quién sirvió como intercesor entre el gobierno mexicano y la Iglesia- encontraron la vía para terminar el conflicto[15].

Tras estas entrevistas, el presidente Portes Gil declaró que los cultos podrían reiniciarse en el momento en que los sacerdotes así lo dispusieran, siempre y cuando se sujetaran a la ley vigente[16]. El propio embajador Morrow tomó las posturas de las partes y redactó finalmente los términos en que se lograrían los arreglos, llamados *modus vivendi*. Estos establecían: amnistía general para todos los levantados en armas que quisieran rendirse; regreso de las casas curales y episcopales a la Iglesia y finalmente la garantía de estas devoluciones[17].

Sería hasta el año de 1988 cuando el presidente Carlos Salinas reanudó las relaciones diplomáticas con el Vaticano. De forma paralela, se realizó una reforma al artículo 130 de la Constitución, y se le otorgó personalidad jurídica a la Iglesia, lo que marcó el inicio de una nueva etapa en las relaciones Iglesia-Estado.Con ello vino la reforma de 1992 a los artículos 24 y 130 de la Constitución. Se expidió una nueva Ley reglamentaria, es decir, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. El artículo relativo a la libertad religiosa estableció que:

> *Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.*
>
> *El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.*

[12] *Ibidem*.

[13] FLORES, O., *El otro lado del espejo. México en la Memoria de los Jefes de Misión estadounidenses, 1822-2003*. México, 2007, pp. 330-335.

[14] MEYER, *La Cristiada*, p. 25-26

[15] DULLES, *Ayer en México,* p. 422-425.

[16] BRAVO UGARTE, J., "Cómo se llegó al modus vivendi de 1929", en *Temas históricos diversos.* México, Jus, 1966, pp. 265-275 .

[17] FLORES, *El otro lado del espejo,* pp. 330-335.

ISBN 978-84-608-2282-0 149-168

> *Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.*[18]

Por su parte, el artículo 130 estableció el principio de separación del Estado y la Iglesia, señalando que éstas se sujetarían a la ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, reglamentaria del artículo constitucional 130[19].

A pesar de estas reformas, México no cuenta con el reconocimiento de la objeción de conciencia, basada en la libertad de conciencia. Sin embargo, en el año de 2013 se reformóel artículo 24, en el que se incluyó, entre otros derechos, la libertad de convicciones éticas o morales. Veamos con detalle la llegada de la reforma.

2. La reforma constitucional en México, 2013

A efectos de precisar el alcance de estas líneas, diremos que entendemos objeción de conciencia a la negativa de una persona a observar o cumplir una conducta de ley alegando motivos de conciencia. Estos motivos pueden ser ideológicos, religiosos, éticos o morales.

A partir de la promulgación, en 1992, de la Ley de Asociaciones y Culto Público[20], en México quedó prohibida la objeción de conciencia en el artículo 1, el cual establece que basándose en el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, así como en la libertad de creencias religiosas, dicha Ley es reglamentaria de las disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de asociaciones, agrupaciones religiosas, iglesias y culto público. Especialmente, interesa destacar que "las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes."

Como se ha observado hasta ahora, el texto constitucional mexicano no contempla una libertad ideológica o de conciencia. Y la Ley en cuestión expresamente la prohíbe. En este escenario, los tribunales mexicanos en 1990 consideraron que no había violaciones a los derechos constitucionales en la expulsión de niños pertenecientes a la religión testigos de Jehová por negarse

18 Reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992.

19 Esta Ley regula distintos aspectos de las instituciones religiosas en México, como la forma en que pueden obtener su registro y la prohibición de que los ministros de los cultos no podrán desempeñar cargos públicos. Tienen derecho a votar, pero no a ser votados. También prohíbe la formación de todas las agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación que se relacione con alguna confesión religiosa así como la celebración en los templos reuniones de carácter político, entre otras.

20 Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 15 de julio de 1992.

a hacer honores y saludos a la bandera[21]. Posteriormente, este criterio cambió al admitir demandas de amparo por la expulsión de alumnos de esta misma religión[22].

Otro caso interesante fue el cese de un profesor de educación primaria por negarse a rendir honores a la Bandera en su plantel educativo. En este caso, la Suprema Corte de Justicia afirmó que el cese es justificado porque se trata de incumplimiento de sus labores y se incurre en una falta legalmente prevista en la ley[23]. Cabe mencionar que en algunas de las entidades federativas del país, la objeción de conciencia la veremos en aspectos referidos en la materia sanitaria. En efecto, la Ley General de Salud del Estado de Jalisco señala que:

> *Los profesionales, técnicos, auxiliares y prestadores de servicio social que forman parte del Sistema Estatal de Salud, podrán hacer valer la objeción de conciencia y excusarse de participar en todos aquellos programas, actividades, prácticas, tratamientos, métodos o investigaciones que contravengan su libertad de conciencia con base en sus valores, principios éticos o creencias religiosas.*
>
> *Cuando la negativa del objetor de conciencia implique poner en riesgo la salud o vida del paciente, sin que éste pueda ser derivado a otros integrantes del sistema de salud que lo atiendan debidamente, el objetor no podrá hacer valer su derecho y deberá aplicar las medidas médicas necesarias; en caso de no hacerlo, incurrirá en causal de responsabilidad profesional.*
>
> *La Secretaría de Salud emitirá las disposiciones y lineamientos para manifestar la objeción a que se refiere este artículo, sin que estas disposiciones puedan limitar el ejercicio de este derecho o generar discriminación en el empleo hacia quien lo haga valer*[24]

Por su parte, la Ley de Salud del Distrito Federal, establece la objeción de conciencia en el caso de la práctica de embarazos al establecer que podrá ser objetor de conciencia el médico a quien corresponda practicar la interrupción legal del embarazo y cuyas creencias religiosas o convicciones personales

[21] *Semanario Judicial de la Federación*, nº 5, 2ª parte, 1, enero-junio de 1990, octava época, p. 209.

[22] Por ejemplo, los casos se presentaron en el Juzgado Cuarto de Distrito, Ciudad Juárez, Chihuahua, 6 de septiembre de 1990. Otros casos en el mismo sentido se dictaron por el Juzgado Cuarto de Distrito en Tijuana, Baja California, por haber violentado el derecho a recibir educación secundaria. Lo mismo en: Revisión de Amparo 243/91, Segundo Tribunal Colegiado del Primer Distrito en materia administrativa, en Ciudad de México; Revisión 62/91, Segundo Tribunal Colegiado del Tercer Circuito en materia administrativa, en Guadalajara, Jalisco.

[23] Contradicción de Tesis, 1994. Tesis de jurisprudencia 4/J.41/94, octava época, Cuarta Sala, 3 de octubre de 1994.

[24] Artículo 18 Ter de la Ley General de Salud del Estado de Jalisco, publicada el 7 de octubre de 2004.

sean contrarias a tal procedimiento, y por tal razón excusarse de intervenir en la interrupción del embarazo, teniendo la obligación de referir a la mujer con un médico no objetor. Sin embargo, prevé la ley que cuando sea urgente la interrupción legal del embarazo para salvaguardar la salud o la vida de la mujer, no podrá invocarse la objeción de conciencia. Por lo tanto, constituye una obligación de las instituciones públicas de salud del Gobierno garantizar la oportuna prestación de los servicios y la permanente disponibilidad de personal de salud no objetor de conciencia en la materia[25].

A nivel constitucional, veremos aparecer la objeción de conciencia con la reforma que se dio en México el 19 de julio de 2003, que modifica el primer párrafo del artículo 24 constitucional para reconocer el derecho de toda persona a:

> *A la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en lo público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respetiva, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.*

Enfatizamos que dicha reforma tuvo un importante debate en nuestro país debido a la cuestión religiosa.Sin embargo, debe decirse que poco se ha estudiado sobre las posibles implicaciones de esta modificación. Sobre todo, en lo que respecta al establecimiento por primera vez a nivel constitucional de objeción de conciencia derivada del derecho a la libertad de conciencia. Como ha sido ampliamente estudiado, la objeción de conciencia tiene varios enfoques, como la cuestión religiosa, el servicio militar, los temas de salud como aborto, eutanasia, cuestiones escolares, laborales, entre otros[26].Por ahora, nuestro interés se centra en reflexionar sobre los alcances de esta modificación en la Constitución mexicana desde la perspectiva delderecho a la salud.

Principalmente interesa resaltar dos puntos de vista. El primero refiere a la posibilidad de acudir a normas de derecho internacional previstas en los tratados internacionales celebrados por México en donde se reconozcan derechos humanos de esta naturaleza. Como hemos advertido en trabajos anteriores, a raíz de la reforma constitucional de 2011 en México, los tribunales deberán aplicar la norma que más favorezca los derechos humanos de la persona en

[25] Artículo 59 de la Ley General de Salud del Distrito Federal, publicada en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* el 17 de septiembre de 2009.

[26] NAVARRO VALLS, R., MARTÍNEZ TORRON, J., *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*. Madrid, 2011.

ISBN 978-84-608-2282-0 149-168

virtud del principio pro-persona. En este sentido, constituye un lugar obligado de estudio que acudamos a las normas de derecho internacional para conocer cómo se deberá proteger la objeción de conciencia en México y, especialmente el conflicto que presenta en su imbricación con el ejercicio del derecho a la salud. El segundo punto de vista viene dado por el debate que se produce con la incorporación de nuevos tratamientos médicos y estudios científicos que pudieran dar lugar a objeciones en conciencia.

Así, desde esta perspectiva, veremos enseguida el sistema interamericano que es el que por nuestra situación geográfica y jurídica tiene aplicación inmediata para nuestro país y posteriormente, veremos algunas referencias de otros tribunales e instancias internacionales que puedan orientarnos en la interpretación del derecho a la liberta de conciencia y convicciones éticas que el artículo 24 de la constitución mexicana establece.

3. La libertad de conciencia en la atención sanitaria

Existen diversos escenarios en los que se presenta la objeción por conciencia en el ámbito de la salud. Destaca sobre todo, que la mayoría de las objeciones están cimentadas en convicciones o creencias religiosas. Y destaca también que la mayoría de las objeciones que conocemos hoy en día en los tribunales tienen que ver con el servicio militar y asuntos escolares, tanto de alumnos como personal docente. Sin embargo, existe un escenario por demás interesante en materia sanitaria.

En este sentido, tanto el médico como cualquier otro miembro del sistema sanitarioy el paciente cuentan con autonomía. Cuando el profesional sanitario recurre a la objeción de conciencia apelan a sus convicciones y se niegan a prescribir un medicamento o un tratamiento de otra naturaleza (quirúrgico, por ejemplo). Otro escenario es la posibilidad de recurrir a la objeción de conciencia cuando el personal de salud, o incluso el propio Estado, se niegan a vender o suministrar fármacos, tales como la llamada "píldora del día después".

Por otra parte, tenemos los casos cuando son los pacientes quienes recurren a la objeción de conciencia. Recientemente, hemos presenciado casos en la prensa de padres de familia que se han negado a la vacunación obligatoria de sus hijos, por considerar contraria a sus convicciones éticas o morales. O bien, las conocidas transfusiones de sangre, ciertos tratamientos médicos (como la fertilización *in vitro*).

Veamos el caso mexicano. En el recuento histórico que precede estas líneas, destaca que en México tenemos un conjunto de normas que hacen referencia a la libertad de conciencia y en concreto al derecho a la objeción de conciencia. Veamos cual derecho deberá prevalecer y en razón del principio pro persona, cual debe aplicarse en el nuevo sistema de derechos humanos en México.

En principio, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanosse reconocen tres derechos relacionados con la libertad de religión en el actual

ISBN 978-84-608-2282-0 149-168

artículo 24: "Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión..". Sin embargo, el artículo 1 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en su párrafo segundo establece que "las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes".

Además, el Código Civil establece que "la voluntad de los particulares no puede eximir de la observancia de la ley, ni alterarla o modificarla. Solo puede renunciarse los derechos privados que no afecten directamente el interés público, cuando la renuncia no perjudique los derechos de tercero" (artículo 6); "contra la observancia de la ley no puede alegarse desuso, costumbre o práctica en contrario" (artículo 10).

En cuanto al marco internacional, resulta aplicable la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la cual establece el derecho de toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. En otras palabras, tanto la Ley de Asociaciones y Culto Público como la legislación en materia civil, parecen contradecir la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En el ámbito interamericano, la Declaración Americana de los Derechos y de los Deberes del Hombre en el artículo 3 establece que "toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla en lo público y en lo privado" y por su parte, la Convención Americana sobre Derechos Humanos dispone en el numeral 12 el derecho a:

> *1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar o divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en lo público como en lo privado.*
>
> *2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o creencias.*
>
> *3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la Ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.*
>
> *4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.*

ISBN 978-84-608-2282-0

En México no se cuenta con una legislación específica respecto a la objeción de conciencia en materia de atención sanitaria, por lo que el tema de la objeción de conciencia debe ser analizado caso por caso. Las dos referencias son las leyes de salud en los estados de Jalisco y del Distrito Federal, relativas a la objeción de conciencia en general para el personal sanitario en el primer caso y a las cuestiones de la práctica del aborto, en el segundo.

En el ámbito judicial, la Suprema Corte de Justicia de la Nación se ha referido al tema de objeción de conciencia, en relación al servicio militar. En la tesis de jurisprudencia sostuvo que las excepciones relativas a los ministros de culto y a los candidatos a puestos de elección popular, si bien tienen esa finalidad, están justificados en la garantía y respeto de otros derechos humanos ya que, de no establecerse dichas excepciones, se violentarían dichos derechos por el Estado. Para el caso de los ministros de culto señala que la razón que subyace a la excepción de realizar el servicio militar es el respeto a la libertad de conciencia y religión del artículo 24 constitucional, la cual se materializa a través de la objeción de conciencia. La sentencia refiere a la aplicación de los artículos 12 y 6.3 de la CADH[27].Un claroindicativo de que para entender los alcances de las objeciones sanitarias es preciso acudir a los criterios de tribunales tanto mexicanos como internacionales sobre la interpretación a este derecho[28].

4. La interpretación de la libertad de conciencia en el sistema interamericano de Derechos Humanos

El sistema interamericano ha elaborado una escasa jurisprudencia en materia de objeción de conciencia. Los casos más relacionados con esta temática los encontraremos de manera diversa en asuntos relacionados con la obligación de realizar el servicio militar, con derechos de las comunidades y grupos indígenas

[27] Amparo en Revisión 796/2011. 18 de abril de 2012. La tesis de jurisprudencia aparece publicada en el Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Décima época, Libro CI, agosto de 2012, tomo 1, p. 502. Registro: 2001499.

[28] Existen otros documentos o recomendaciones en materia de salud que pueden servir de guía o criterios de orientación en materia de salud, como Carta de los Derechos Generales de los Médicos de la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (CONAMED), se refiere a que "el médico tiene derecho a que se respete su juicio clínico (diagnóstico y terapéutico) y su libertad prescriptiva, así como su probable decisión de declinar la atención de algún paciente, siempre que tales aspectos se sustenten sobre bases éticas, científicas y normativas"; también la Carta de los Derechos Generales de los Pacientes, en su cuarto precepto acerca de "decidir libremente sobre su atención", consigna que "el paciente, o en su caso el responsable, tienen derecho a decidir con libertad, de manera personal y sin ninguna forma de presión, aceptar o rechazar cada procedimiento diagnóstico o terapéutico ofrecido, así como el uso de medidas extraordinarias de supervivencia en pacientes terminales. Ver ÁLVAREZ-DÍAZ, J., "La objeción de conciencia en la atención sanitaria: el marco mexicano", en *Anales de la Facultad de Medicina*. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/pdf/afm/v68n1/a11v68n1.pdf.

y en materia de libertad religiosa. Sin embargo, en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), se han presentado informes y casos que, por las razones que veremos más adelante, no llegaron a presentarse como un caso contencioso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Sin embargo, la interpretación realizada por la CIDH sobre el alcance del derecho a la libertad religiosa da pautas sobre el trabajo que viene por delante en nuestro sistema mexicano.

Como hemos visto, la Declaración Americana de los Derechos y los Deberes del Hombre (DADDH) no menciona explícitamente los límites a la libertad religiosa, pero ello no significa que dichos limites no existan, pues están implícitos en el artículo XXIX que señala: "Toda persona tiene el deber de convivir con las demás de manera que todos y cada una puedan formar y desenvolver integralmente su personalidad."

En cambio, la CADH sí enumera cuales son dichos límites, como son la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás. Ante esto, la CADH añade que dichas limitaciones deberán respetar el principio de legalidad, esto es, el deber de haber sido previstas por "ley" y ser "necesarias" en la sociedad democrática. Una vez cuestionadas, el legislador deberá analizar su legitimidad de acuerdo con la técnica de ponderación y un riguroso test[29]. Para el caso de la objeción de conciencia en el servicio militar, la CADH manifiesta en el artículo 6.3.b, que se prohíbe la esclavitud y la servidumbre, y al señalar que no constituyen trabajo forzoso u obligatorio, para los efectos del artículo en cuestión: el servicio militar y, en los países donde se admite la excepción por razones de conciencia, el servicio nacional que la ley establezca en lugar de aquél."

En este supuesto, la CIDH tuvo oportunidad de pronunciarse en el caso 12.219 contra Chile. Este es uno de los casos más paradigmáticos del sistema interamericano de derechos humanos en torno al artículo 12 de la libertad religiosa y de conciencia. En 2005 se resolvió otro asunto también relacionado con el servicio militar que tuvo un acuerdo amistoso. Recientemente, en 2012, la Corte IDH conoció del caso donde se discutió el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y la ciencia, aquí dio interesantes pautas sobre la interpretación de este controvertido derecho y sus implicaciones para la protección del derecho a la salud. Conozcamos más de estos casos.

[29] HUACO PALOMINO, M., "Artículo 12. Libertad de conciencia y de Religión", en STEINER, C. y URIBE, P. (coords.), *Convencion Americana de Derechos Humanos Comentada*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2014, p. 312. Disponible en: https://www.scjn.gob.mx/libreria/Documents/ConvencionAmericanaSobreDerechos20141209.pdf.

ISBN 978-84-608-2282-0

4.1. Caso 12.219 contra Chile

El 6 de octubre de 1999, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) recibió una petición alegando la violación por parte del Estado de Chile de los artículos 1(1), 2, 11 y 12 de la Convención Americana sobre Derechos (CADH) por no haber adecuado la legislación interna a las normas de la Convención en perjuicio de Cristián Daniel Sahli Vera, Claudio Salvador Fabrizzio Basso Miranda y Javier Andrés Garate Neidhardt, tres chilenos, los cuales, habiendo cumplido 18 años de edad, se encontraron frente a la obligación de cumplir con el servicio militar obligatorio, y quienes expresaron su total y completa objeción de conciencia al servicio y a su participación en éste.

Los peticionarios alegan que el Estado es responsable por la violación del derecho a la objeción de conciencia afectando directamente a la libertad de conciencia y religión y la vida privada de las supuestas víctimas, incumpliendo además la obligación de respetar y garantizar los derechos establecidos en la Convención. El Estado considera que no ha habido violación de los artículos 1(1), 2, 11 y 12 de la Convención, puesto que las supuestas víctimas no han sido llamadas por ningún tribunal, ni se les ha impuesto ninguna pena por no cumplir con el servicio militar obligatorio. El Estado considera además que la obligación de cumplir con el servicio militar es una limitación a los derechos de las personas, autorizado por la misma Convención Americana.

De esta manera, los peticionarios sostienen que el derecho a la libertad de conciencia contenido en el artículo 12 de la Convención, se transforma en un límite frente al actuar del Estado sobre el ámbito personal del hombre, el cual se encuentra objeto de medidas restrictivas atentatoria a sus creencias más íntimas en lo referente a la forma de llevar a cabo sus planes de vida. Sostienen los peticionarios que la legislación chilena no posibilita, en lo referente al servicio militar obligatorio, la oportunidad de utilizar alguna forma de objeción de conciencia, ya que todas las exenciones están basadas en la incapacidad de los sujetos, en la calidad especial o fuero de estos.

Para el caso mexicano, resulta muy interesante el alegato de los peticionantes en el sentido de la legislación chilena, ya queal igual que el caso mexicano, no contempla la objeción de conciencia como situación excepcional al servicio militar obligatorio. En el artículo 19(6) de la Constitución chilena se contempla al derecho a la libertad de conciencia y religión así como su libre ejercicio, pero los tribunales chilenos y su organismo de administración de justicia no contemplan a la objeción de conciencia como expresión de ésta. De esta forma, se niega el ejercicio de un derecho humano y fundamental consagrado por la Constitución de la República y por los instrumentos internacionales incorporados a la legislación chilena, dejando indefensos a los peticionarios frente a una situación de obligatoriedad. Por tanto, se les niega el derecho

inherente a su calidad de hombres y convirtiéndolos en delincuentes según lo dispuesto por la ley de Reclutamiento y Movilización de las Fuerzas Armadas.

El análisis de fondo que hace la Comisión nos da estos lineamientos sobre el caso. En primer término, la CIDH señala que las partes no impugnan hechos, sino derecho. Esto es, si los artículos 11 y 12 de la Convención Americana crea(n) un derecho a objetar, por razones de conciencia, el cumplimiento de la legislación interna en lo que hace al servicio militar obligatorio cuando dicha legislación no prevé tales excepciones. Específicamente, la cuestión es si la condición de "objetor de conciencia" puede ser invocada por los tres peticionarios en este caso, que fueron llamados al servicio militar chileno y trataron de afirmar su derecho a una excepción en base a que dicho servicio ofende su conciencia y sus creencias.

Por otro lado, el informe que la legislación chilena explica que prevé el servicio militar obligatorio pero no la condición de objetor de conciencia, por lo cual, fracasó todo intento de los peticionarios de obtener una reparación de la justicia chilena a nivel nacional. No obstante, la legislación chilena exceptúa del servicio militar a ciertas categorías de personas. En el caso presente, pese a la existencia de la ley, el Estado no intentó arrestar ni procesar por alguna otra vía a los jóvenes Sahli Vera, Basso Mirando y Garate Neidhardt por no presentarse para el posible reclutamiento cuando fueron citados, según lo dispuesto en la legislación interna.

Ahora bien, en el sistema interamericano, hasta la fecha en que se dictó este informe, no se ha dictaminado en casos sobre la cuestión de la objeción de conciencia y la Comisión sólo ha hecho referencia a la cuestión fuera del contexto de las peticiones individuales. La Convención Americana no crea y ni siquiera menciona expresamente el derecho de "objeción de conciencia", el alegado derecho a no ser obligado a cumplir, por razones de conciencia, las imposiciones de la ley. El término "objetores de conciencia" sólo aparece una vez en la Convención Americana. En el artículo 12, que establece el derecho a la libertad de conciencia y religión, no se hace mención explícita al término "objeción de conciencia", sino que se hace referencia al mismo en el artículo que define el trabajo forzado u obligatorio. El artículo 6 de la Convención Americana define el derecho a ser libre de la esclavitud o de la servidumbre involuntaria, y el artículo 6(3)(b), siguiendo el Convenio nº 29 de la OIT sobre la misma materia, expresamente excluye de la definición de trabajo forzado o compulsivo el "servicio militar y, en los países que reconocen a los objetores de conciencia, el servicio nacional que la ley prevea en lugar del servicio militar."[30]

En síntesis, la CIDH nos dice que, en el artículo 12, leído conjuntamente con el artículo 6.3 (b), se reconoce expresamente el derecho a la condición de objetor de conciencia en los países en que esta condición está reconocida. El punto de crisis, será entonces en aquellos países como en México, en los que

[30] http://www.cidh.oas.org/annualrep/2005sp/CHILE.12219sp.htm.

ISBN 978-84-608-2282-0

esa condición no está reconocida en ley? Como deberán resolver los jueces mexicanos ante una situación como la anterior, o bien, ante un caso de objeción en materia sanitaria.

Para resolver estos cuestionamientos será importante entonces acudir a la jurisprudencia del Comité de Derechos Humanos, que como sabemos, interpreta el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el cual reconoce este derecho. El Comité de Derechos Humanos de la ONU ha reconocido el derecho a la condición de objetor de conciencia como derivado del derecho a la libertad de conciencia en los países que han reconocido el derecho en su legislación, pero ha dejado en manos de las autoridades nacionales la determinación de si debe otorgarse o no a una persona la condición de objetor de conciencia, pese a la redacción del Comentario General 22, que establece que "no habrá diferenciación entre los objetores de conciencia sobre la base del carácter de sus creencias particulares". Lo mismo ayudará la interpretación del Tribunal Europeo. Volveremos sobre este punto más adelante.

Resulta claro entonces para la CIDH que en los países que no prevén la condición de objetor de conciencia en su legislación, los órganos internacionales de derechos humanos han concluido que no ha habido violación del derecho a la libertad de pensamiento, conciencia o religión. Esto es, que la CIDH entiende que la Convención Americana no prohíbe el servicio militar obligatorio y que su artículo 6(3)(b) prevé específicamente el servicio militar en los países en que no se reconoce a los objetores de conciencia. En consecuencia, la Comisión entiende que el Estado chileno no violó el artículo 12 de la Convención Americana en perjuicio de los peticionarios en este caso.

En cuanto a la violación al artículo 11 de la CADH sobre el derecho a la privacidad y la vida privada, la CIDH señaló que no existe interferencia arbitraria en la vida privada de ninguna persona porque el servicio militar obligatorio se realiza de acuerdo con leyes que existen desde hace muchos años y son conocidas por todos los jóvenes del país. Es parte de la herencia cultural de Chile y ha sido una obligación que ha existido en el país durante muchos años.

4.2 Petición 14/04 contra Bolivia

El 8 de enero de 2004, la CIDH recibió una petición presentada por el Defensor del Pueblo de la República de Bolivia, en la cual se alega la violación por parte del Estado de Bolivia de los artículos 1(1), 2, 12, 24 y 25 de la CADH en perjuicio de Alfredo Díaz Bustos.[31]

El peticionario es un Testigo de Jehová quien reclama que el Estado le ha violado el derecho a la objeción de conciencia afectando directamente la

[31] Informe nº 97/05, Petición 14/04. Solución amistosa. Alfredo Díaz Bustos vs. Bolivia, 27 de octubre de 2005.

libertad de conciencia y religión y sufre la discriminación por su condición de Testigo de Jehová dado que la propia Ley del Servicio Nacional de Defensa boliviano establece la desigualdad entre Católicos y fieles de otras confesiones religiosas, siendo que para los primeros la exención del servicio militar es posible, no siendo así para los demás. Finalmente, alega que Bolivia ha violado su derecho a la protección judicial ya que mediante sentencia definitiva del Tribunal Constitucional, se estableció que los asuntos sobre el derecho a la objeción de conciencia con relación al servicio militar obligatorio no pueden ser sometidos al órgano jurisdiccional, o bien, que las violaciones al derecho a la libertad de conciencia y religión, por razones de objeción de conciencia con relación al servicio militar obligatorio, no pueden ser puestas en conocimiento de la justicia.

Sin embargo, el 4 de julio de 2005 el Estado boliviano se comprometió a buscar una solución amistosa mediante la entrega de su libreta militar y una Resolución Ministerial donde se dispone que, en caso de conflicto armado, dicho ciudadano no sea destinado al frente de batalla.

Entre los argumentos más interesantes que presenta esta queja ante la CIDH resalta la objeción de conciencia que hiciera el demandante solicitando que no se le cobrara el impuesto militar que se exige a las personas declaradas exentas de prestar el servicio militar de acuerdo a lo establecido en el artículo 77 de la Ley del Servicio Nacional de Defensa. El argumento avanzado fue que sus convicciones, las mismas que le impedían recibir instrucción militar, le impedían también contribuir económicamente a una institución de esa naturaleza.

A la solicitud hecha, recibe respuesta del Estado señalando la improcedencia de la misma en virtud de la obligatoriedad tanto del servicio militar como de la contribución. Y, por otro lado, el aspecto de la discriminación, pues alegó que los clérigos, los seminaristas, los religiosos y los novicios están exentos del servicio militar, por tanto, fue discriminada por su condición de Testigo de Jehová al no encontrarse dentro de los exentos, lo único que diferencia a la presunta víctima de los estudiantes de teología católicos es la religión que practican; el primero es Testigo de Jehová, los otros son católicos.

En el acuerdo de compromiso realizado por las partes ante la CIDH se sostuvo que el Estado de Bolivia se comprometía a entregar la Libreta Militar de redención, otorgar la Libreta de redención gratuitamente, sin condicionarse dicha entrega al pago del impuesto militar señalado en la Ley del Servicio Nacional de Defensa, al pago de otro monto por cualquier concepto ni a contraprestaciones de cualquier otra naturaleza, sean pecuniarias o no;al tiempo de la entrega de la libreta de redención, emitir una Resolución Ministerial que establezca que en caso de conflicto armado el ciudadano Alfredo Díaz Bustos, por su condición de objetor de conciencia, no será destinado al frente de batalla ni llamado como auxiliar;en concordancia con el derecho internacional de los derechos humanos, incorporar en los anteproyectos normativos de reforma a la

legislación militar el derecho a la objeción de conciencia respecto al servicio militar.

Una importante referencia que hizo la CIDH fue al Comentario General 22 del Comité de Derechos Humanos de la ONU sobre el reconocimiento de la protección de la objeción de conciencia, el párrafo 11 de dicho Comentario señala lo siguiente:

> *... En el Pacto no se menciona explícitamente el derecho a la objeción de conciencia pero el Comité cree que ese derecho puede derivarse del artículo 18, en la medida en que la obligación de utilizar armas puede entrar en serio conflicto con la libertad de conciencia y el derecho a manifestar y expresar creencias religiosas u otras creencias. Cuando este derecho se reconozca en la ley o en la práctica no habrá diferenciación entre los objetores de conciencia sobre la base del carácter de sus creencias particulares; del mismo modo, no habrá discriminación contra los objetores de conciencia porque no hayan realizado el servicio militar. El Comité invita a los Estados Partes a que informen sobre las condiciones en que se puede eximir a las personas de la realización del servicio militar sobre la base de sus derechos en virtud del artículo 18 y sobre la naturaleza del servicio nacional sustitutorio.*

4.3. Caso Artavia Murillo y otros vs. Costa Rica

Aunque este caso no se litigió mediante objeciones de conciencia, resulta interesante porque la Corte IDH desarrolla la interpretación del derecho a disfrutar de los beneficios del progreso científico y de la ciencia. En esta ocasión, un sector de la población fuertemente apoyado por el gobierno de Costa Rica se opuso a los tratamientos de fertilización in vitro para las parejas que no pudieran concebir, luego de intentar varios procedimientos[32].

Uno de los puntos más controvertidos del caso, se presenta con la discusión sobre el derecho a la vida. Precisamente, porque aquí descansa la argumentación más fuerte del Estado, cuando advirtió que con este tipo de procedimientos una gran cantidad de embriones no se empleaban para la fertilización o simplemente quedaban congelados. Para examinarlo la Corte IDH realizó un estudio del concepto de "persona" "ser humano" y "concepción" y concluye señalando que la prueba científica concuerda en diferenciar dos momentos complementarios y esenciales en el desarrollo embrionario: la fecundación y la implantación. En otras palabras; teniendo en cuenta la prueba científica la Corte IDH constató que, si bien al ser fecundado el óvulo se da paso a una célula diferente y con la información genética suficiente para el posible desarrollo de un "ser humano", lo cierto es que si dicho embrión no se implanta en el cuerpo de la mujer sus

[32] Caso Artavia Murillo y otros (Fertilización in vitro) vs. Costa Rica. Serie C, nº 257.

posibilidades de desarrollo son nulas. Si un embrión nunca lograra implantarse en el útero, no podría desarrollarse pues no recibiría los nutrientes necesarios, ni estaría en un ambiente adecuado para su desarrollo.

Ahora bien, advirtamos el debate creado en relación al derecho de las personas a la salud derivado de su incapacidad para tener hijos y la posibilidad de gozar del derecho al progreso de la ciencia. Sin duda, parte dela discusión de las objeciones de conciencia hoy en día, tiene que ver con este conflicto de derechos. El cual deberá ser analizado caso por caso por los tribunales judiciales a fin de decidir en ponderación de derechos, cuál de ellos debe ser protegido.

Otra de las características que vamos a encontrar en el estudio de los casos de la Corte IDH se refiere a la revisión de la jurisprudencia propia, de los tratados internacionales relacionados con el tema y de los criterios judiciales de otros tribunales internacionales, e incluso de tribunales nacionales. Por ejemplo, en el caso en cuestión, la Corte reafirmó la interpretación de la Convención Americana, pero adicionalmente revisó otros instrumentos internacionales y decisiones del Tribunal Europeo.

En efecto, resulta esclarecedor que la Corte IDH tome nota que la Organización Mundial por la Salud (OMS) ha definido la infertilidad como "una enfermedad del sistema reproductivo definida como la incapacidad de lograr un embarazo clínico después de 12 meses o más de relaciones sexuales no protegidas". Por su parte, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad establece que las personas con discapacidad "incluyen a aquellas que tengan deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, puedan impedir su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás". La discapacidad resulta de la interacción entre las limitaciones funcionales de una persona y las barreras existentes en el entorno que impiden el ejercicio pleno de sus derechos y libertades.

Por lo tanto consideró que la infertilidad es una limitación funcional reconocida como una enfermedad y que las personas con infertilidad debían considerarse protegidas por los derechos de las personas con discapacidad, que incluyen el derecho de acceder a las técnicas necesarias para resolver problemas de salud reproductiva.

Tratándose, como es el caso, de parejas con infertilidad y su relación con el derecho a la salud, la Corte IDH señaló que el derecho a la vida privada, a la libertad y a la familia se relacionan directamente con: a) la autonomía reproductiva, b) el acceso a servicios de salud reproductiva y c) el derecho de acceder a la tecnología médica necesaria para ejercer ese derecho. Esto

ISBN 978-84-608-2282-0

debido a que la salud reproductiva se relaciona directamente con el derecho a la autonomía personal y la libertad reproductiva[33].

Sobre los derechos reproductivos se indicó que éstos se basan en el reconocimiento del derecho de todos los individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos, y a disponer de la información y medios necesarios para ello, así como el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva.

De esto deriva el derecho a acceder a los mejores servicios de salud en técnicas de asistencia reproductiva y, en consecuencia, la prohibición de restricciones desproporcionadas e innecesarias *de iure* o de *facto* para ejercer las decisiones reproductivas. Por otra parte, la Corte acude al Protocolo de San Salvador en su 14.1 y en el Artículo XIII de la Declaración Americana para señalar que del derecho al goce de los beneficios del progreso científico se deriva el derecho a acceder a la tecnología médica necesaria en técnicas de asistencia reproductiva. En este caso, la Corte consideró que se trata de una combinación particular de diferentes aspectos de la vida privada que se relacionan con el derecho a fundar una familia, el derecho a la integridad física y mental y, específicamente, a los derechos reproductivos de las personas.

5. Consideraciones finales

Las tendencias en el derecho internacional consideran que la objeción de conciencia como uno de los nuevos derechos de libertad, como un derecho fundamental. En las diversas posturas doctrinarias resalta la necesidad para su reconocimiento e interpretación, lo cual precisa un reconocimiento jurídico. Así, tenemos las posturas de Naciones Unidas, el Consejo de Europa y especialmente, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

En este sentido, puede apuntarse la tendencia en el ámbito internacional a reconocer el derecho a la libertad de conciencia y, concretamente el derecho a la objeción de conciencia conforme a lo establecido en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humano. El Comité de Derechos Humanos de la ONU ha elaborado puntuales observaciones sobre la objeción de conciencia en materia

[33] La Corte IDH señaló que el derecho a la autonomía reproductiva se encuentra previsto también en la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, según la cual "…a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer estos derechos". De ahí que, en criterio de la Corte IDH, este derecho es vulnerado cuando se obstaculizan los medios a través de los cuales una mujer puede ejercer el derecho a controlar su fecundidad. Así mismo, la prohibición implica el respeto a las decisiones sobre ser padre o madre, incluyendo la decisión ser padres genéticos o no.

ISBN 978-84-608-2282-0

militar, como el Informe analítico de 2013 sobre la objeción de conciencia para el servicio militar[34].

Un repaso rápido por algunos de los casos más significativos en esta materia, pueden ayudarnos a la interpretación que de este derecho se ha hecho en el sistema de Naciones Unidas. La mayoría de los casos aquí estudiados refieren a objetores de conciencia en el servicio militar por convicciones religiosas. En este sentido, el Comité de Derechos Humanos ha sostenido que el Pacto no prevé un derecho a la objeción de conciencia, como en el caso LTK vs Finlandia.Sin embargo, para finales de 1990, la Comisión de Derechos Humanos recomendó a los países la inclusión en la legislación de la objeción de conciencia y con esta nueva interpretación, en 1991 el Comité en el caso J.P c. Canadá (446/1991) señaló que el artículo 28 del Pacto protege el derecho "a tener, expresar y divulgar opiniones y convicciones, incluida la objeción a las actividades y gastos militares…" en este caso, el querellante sostuvo su negativa a pagar impuestos para fines militares pues violentaba sus convicciones religiosas. Sin embargo, el Comité la declaró inadmisible pues quedaba fuera de la protección del artículo 18". Interesa este caso porque el Comité estableció una distinción entre las manifestaciones privadas y públicas del derecho a la libertad de conciencia y aceptó la penalización de la manifestación pública de acto de conciencia cuando implicara una violación de la ley.

Por su parte, la Convención Europea de Derechos Humanos no se refiere explícitamente a un derecho a la objeción de conciencia. Sin embargo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos considera que la oposición al servicio militar, debe estar está motivada por una grave razón y en conflicto insalvable entre la obligación de servir en el ejército y las convicciones o creencias religiosas de una persona que son profunda y genuinamente mantenidas. Es decir, debe constituir una convicción o creencia de contundencia suficiente, seria y coherente para atraer la aplicación de las garantías de la Convención Europea de Derechos Humanos[35].

Aunque la mayoría de las decisiones en tema de objeción de conciencia tienen que ver con asuntos religiosos, es evidente que actualmente varios aspectos de la objeción de conciencia surgen como en materia fiscal, en materia de prácticas abortivas, la libertad de conciencia y la bioética, con antecedentes interesantes en el Reino Unido donde se solicitó a Naciones Unidas que le prohibiera a este Estado clonar seres humanos en cualquier fase de su formación. Además no podemos perder de vista otras modalidades de la objeción de conciencia como lo son la negativa a intervenir en actividades científico médicas que van desde procedimientos de fecundación artificial hasta la experimentación con embriones o la eutanasia.

[34] Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Asamblea General, 24 de mayo de 2013.

[35] Bayatyan v. Armenia. Gran Sala del juicio, 7 de julio de 2011.

En otro ámbito, también en materia sanitaria, la objeción de conciencia sanitaria es importante, ya que la mayoría de los casos tienen que ver con el conflicto moral de las personas a vender fármacos que influyen en procesos vitales ya sea impidiendo la fecundación o desarrollando el ovulo recién fecundado. Lo mismo para la objeción de conciencia en tratamientos médicos.

Si la tendencia en los tribunales interamericanos como europeos señala el respeto a la libertad de conciencia y el acuerdo con la legislación de cada país, con la recomendación de Naciones Unidas para legislar sobre las objeciones de conciencia, parece quedar advertido, en este acercamiento breve, una certeza, en México, la libertad de conciencia a nivel constitucional tiene protección, parece necesario entonces la revisión de la legislación actual en materia militar, escolar, laboral y sanitaria, entre otros. Lugares donde los derechos humanos deben ser respetados.

ISBN 978-84-608-2282-0

POLÍTICA, RELIGIÓN E IDENTIDAD NACIONAL: LA EVOLUCIÓN DE LA IMAGEN DEL ISLAMISTA EN EL CINE ÁRABE

Ana Torres García
Universidad de Sevilla

Este estudio pretende identificar los factores políticos y socio-económicos que determinan la proyección de una determinada imagen del islamista y cómo esto se ve condicionado por los imperativos ideológicos y políticos propios de los procesos de construcción de identidades nacionales de los países árabes. Ello, a su vez, se asocia a los intentos de los respectivos regímenes por controlar la imagen que el medio audiovisual proyecta en relación a la oposición islamista.

Parto de la premisa de que, al ser las representaciones audiovisuales producto por una parte de una industria asociada a las elites político-económicas, pero, por otro lado, un vehículo de expresión de la intelectualidad árabe, éstas pueden aportar nueva información y perspectivas sobre cómo se ha reflexionado sobre el surgimiento y expansión de los movimientos islamistas en las sociedades de estos países; así mismo, nos pueden ilustrar sobre la posible implicación del poder político en el proceso de producción y exhibición de las producciones cinematográficas que tratan el tema del islamismo.

En estas páginas se analiza una selección representativa de películas de Egipto y Argelia. Se ha optado por comparar estos dos países ya que, respecto a sus vecinos, han experimentado el auge del fenómeno islamista de manera temprana y, por tanto, cuentan con una producción cinematográfica que ha abordado este tema de manera significativa. De acuerdo con sus características, las películas bajo estudio se dividen en dos grandes grupos: aquellas que son resultado de una caricaturización de los islamistas por motivos políticos, circunstancia propia sobre todo de producciones que datan de principios de los 90; y aquellas que son producto de un enfoque reflexivo, pues a la hora de abordar el fenómeno de la radicalización islamista tienen en cuenta condicionantes sociales. Así, por lo general, tienen como protagonistas a jóvenes urbanos, varones, lo cual se acerca más la realidad sociológica de este fenómeno. Por último, señalamos que en producciones más recientes, posteriores a las revueltas árabes, se identifica la aparición de la crítica a determinadas políticas antiterroristas.

ISBN 978-84-608-2282-0 169-182

1-El caso del cine egipcio[1]

En el caso de Egipto, la cuestión de la religión o de los símbolos religiosos ha estado tradicionalmente apartada de las pantallas.[2] Y es que hasta los años 90 la religión ha sido un tema tabú en el cine egipcio, junto al sexo y la política, mostrando una particular desconexión entre lo político y lo socio-cultural.[3] Esto, que es una característica del cine árabe en general[4], en parte se explica por el carácter escapista del cine comercial, de entretenimiento, propio de la cinematografía egipcia, y también por la censura vigente en el país. Que sepamos, no es hasta 1977[5] cuando se produce la primera película que trata directamente la cuestión del velo. Dicho tema no reaparece hasta 1994 gracias al primer documental de Yousry Nasrallah, *Niños y niñas* (*Ṣubyān wa-banāt*).

En un primer momento**,** la figura del islamista que aparece en las pantallas comerciales egipcias de los 90 lo hace en la forma de personajes secundarios. Con alguna excepción[6], su caracterización física es estereotipada: luce barba, pero no bigote, viste *galabiya* y va con la cabeza cubierta. Normalmente la función del islamista es la de recriminar un comportamiento amoral de alguno de los personajes protagonistas, según la doctrina estricta a la que se adhieren. Por ejemplo, es recurrente la cuestión de reprochar a una mujer por su vestimenta poco recatada. Tal es el caso de los personajes interpretados por la actriz egipcia Yousra en *Mercedes* (Yousri Nasrallah, 1993) o *Terrorismo y Kebab* (*al-Irhāb wa-l-kebāb*, Sherif Arafa, 1992).

Finalmente es en 1994, con el estreno de *El terrorista*, cuando aparece la figura del islamista radical y terrorista como personaje principal de una producción cinematográfica, y nada menos que protagonizada por la gran estrella del cine egipcio, Adel Imam (1940-). Esta película está dirigida por Nader Galal, un director egipcio especializado en películas de acción, y cuya trama es básicamente la siguiente: Ali, el protagonista, es un islamista radicalizado que ha cometido actos terroristas. A raíz de un accidente que sufre

[1] Una buena introducción al cine egipcio se encuentra en ELENA, A., *Los cines periféricos. África, Oriente Medio, India.* Barcelona: Paidós, 1999, pp. 194-210.

[2] SABBAN, R., "Les six grands tabous du cinéma égyptien", en LÉVY, J., y MOUNY BERRAH, C.-M., *Les cinémas arabes*. París: Cerf-Institut du Monde Arabe, 1987, p. 139; ABU-LUGHOD, Lila, "Local contexts of Islamism in popular media", ISIM Paper 6, Amsterdam University Press, 2006, p. 8.

[3] En relación al islamismo en el cine egipcio, véase ARMBRUST, W., "Islamists in Egyptian cinema", *Visual Anthropology*, vol. 104, no. 3, 2002, pp. 922-931; KHATIB, L., "Nationalism and Otherness: the representation of Islamic fundamentalism in Egyptian cinema", *European Journal of Cultural Studies,* vol. 9 (1), 2006, pp. 63-80.

[4] Véase SHAFIK, V., *Arab cinema. History and cultural identity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1998, pp. 33-36.

[5] Se trata de *Amor antes del pan a veces* (*al-Ḥubb qabla al-jubz aḥyānan*) de Saʿd Arafa. ARMBRUST, W., *Mass culture and modernism in Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 244, nota 10.

[6] Véase nota 15.

ISBN 978-84-608-2282-0

al ser perseguido por la policía, y mientras se recupera del mismo, se esconde de las autoridades acogido por una familia cristiana de clase alta que, claro está, desconoce su verdadera identidad. A través de su convivencia con esta familia, Ali empieza a poner en duda sus planteamientos radicales, que le han guiado hasta el momento.

En esta película la caracterización del personaje principal nos presenta a un islamista retrógrado, opuesto a la modernidad y el progreso, y contra el pensamiento crítico. Además, muestra una obsesión insana por las mujeres; por un lado les recrimina falta de modestia e inmoralidad, pero por otro lado él mismo se muestra incapaz de resistir sus deseos carnales. Pero sobre todo, el islamista representa una amenaza no solo a la seguridad, sino también a la integridad de la unidad e identidad nacional. Pues éste es considerado el otro interno, un elemento perturbador de la co-existencia pacífica entre egipcios. La película plantea una visión dicotómica de la sociedad egipcia. Según ésta, por un lado, tendríamos parte de la población propia de las áreas rurales ignorante y retrógrada, representada por el islamista-terrorista y por otro lado, la clase urbana, educada y formada, moderna, representada por la familia que le acoge.

Esta concepción bipolar no es nueva, pues responde a lo que el prof. Mamoun Fandy denominó "el choque cultural *Miṣr-Ṣaʿīd*"[7] (*Miṣr* equivale a Cairo/ Egipto y el *Ṣaʿīd* es la región meridional de Egipto). El discurso culturalmente dominante del norte urbano del país, con corazón en la capital cairota, ha construido una narrativa que representa al sureño, el mayoritariamente rural *ṣaʿīdī*, como su otro interno, al que se considera culturalmente retrógrado.[8] Así, se plantea una dicotomía social que legitima una actitud paternalista por parte de las capas altas de la sociedad respecto al resto de la población. De acuerdo con ella, esta elite ilustrada tiene derecho a liderar el país, y cualquier oposición y resistencia a ello no solo no se considera legítima, sino que supone además un crimen contra la nación. En este sentido, el islam que defienden los extremistas, este otro interno, no tiene nada que ver con la auténtica identidad musulmana de Egipto, pues según este discurso dominante, la auténtica práctica religiosa egipcia se caracteriza por su tolerancia.

Vemos, por tanto, como *El terrorista* ejemplifica una visión del problema que plantea el extremismo religioso desligada de la realidad social del país, negando la modernidad del discurso islamista y, por supuesto, cualquier legitimidad que las reivindicaciones políticas y sociales de este movimiento pudieran tener.

Para entender el contexto en el que aparece esta película, hay que recordar que en aquellos años 90 Egipto sufrió varios ataques terroristas contra turistas

[7] FANDY, M., "Egypt's islamic group: regional revenge?", *Middle East Journal,* 48, no. 4 (1994): pp. 607-625.

[8] Sobre la represetación de esta cuestión en el medio televisivo egipcio, véase ABU-LUGHOD, "Local contexts of Islamism in popular media", 2006.

ISBN 978-84-608-2282-0 169-182

extranjeros. El gobierno entonces egipcio reaccionó en 1994 con una campaña mediática que incluía esta película y la serie de televisión *La familia*, dirigida por Ismael Abd al-Hafez, donde este tema se planteaba de manera similar.[9] Todo ello con ocasión de la celebración del mes de Ramadán, periodo festivo especialmente importante en cuanto a consumo televisivo y de ocio, en general.

La siguiente película que analizamos es *El destino* (1997) de Yusef Chahine (Alejandría, 1926-El Cairo 2008). Se trata del producto de un estilo cinematográfico distinto, pero con un resultado parecido.

Chahine nació en Alejandría en 1926 y se formó en Estados Unidos (Pasadena, California). Desde temprana edad se interesó por el teatro y posteriormente por la cinematografía. Cineasta polifacético, se atrevió con distintos géneros a lo largo de su dilatada producción, con no pocos altibajos respecto a su calidad. Su primera película fue *Padre Amin*, (*Bābā Amīn*, 1950). Tras la cual cultivó desde el género musical con *El vendedor de anillos* (*Bayyāʿ al-jawātim*, 1965), protagonizada por la legendaria cantante libanesa Fayruz (n. 1935), al realista con obras de referencia como *Cairo Station, (Bāb al-Ḥadīd*, 1958) o *La tierra (al-Arḍ*, 1969); pasando por la épica histórica o, más bien, la alegoría de lo contemporáneo como lo denomina Shafik,[10] en el caso de *Saladino* (*al-Nāṣir Ṣalāḥ al-Dīn*, 1963). En la obra cinematográfica de Chahine encontramos un punto de inflexión en 1967, a causa de las Guerra de los Seis Días. Tras la derrota sufrida a manos del ejército israelí, la intelectualidad árabe se sumió en una profunda depresión que afectó a gran parte de la producción artística incluyendo al cine. A partir de ese momento, el compromiso social caracterizaría de manera aún más patente los proyectos de Chahine. En sus propias palabras: "Entonces empecé a hacer películas que respondían a las necesidades de la sociedad. Uno debe producir películas que son indispensables."[11] Finalmente, en su trayectoria destacan también la tetralogía semiautobiográfica compuesta por *¿Alejandría... por qué?* (Iskanderīya... leh?, 1978), *Una historia egipcia* (Ḥaddūta miṣrīya, 1982), *Alejandría, de nuevo y siempre* (Iskanderīya, kamān we kamān, 1990) y *Alejandría... Nueva York* (Iskanderīya... New York, 2004).[12]

Chahine llegó a convertirse en el más internacional de los directores egipcios, siendo reconocido dentro y fuera de su país. Así lo demuestra el hecho de que, por ejemplo, en 1997 recibiese un premio en reconocimiento a su carrera en el Festival de Cannes. Sus últimas producciones las financió con su productora Misr International a través de la cual se canalizaba el apoyo de fondos europeos.[13] Falleció en 2008, dejando una vasta trayectoria como

[9] *Idem*, pp. 8-9.
[10] SHAFIK, *Arab cinema*, 1998, p. 169.
[11] *Idem*, p. 192.
[12] Sobre ellas, véase *Idem*, pp. 189-191.
[13] *Idem*, p. 186.

ISBN 978-84-608-2282-0

director, actor, guionista y productor. Entre sus discípulos destaca Yousri Nasrallah (n. 1952).[14]

Dentro de toda la filmografía de Chahine, en relación al tratamiento del islamismo, analizamos *El Destino* (*al-Maṣīr*, 1997). Al contrario que las películas antes descritas, ésta es una co-producción franco-egipcia. Dada la trayectoria de este cineasta, a priori, el espectador podría esperar un enfoque al tema del auge del islamismo[15] y su relación con la sociedad egipcia más sofisticado y complejo que las anteriores películas. Sin embargo, lo cierto es que la película defrauda en este sentido.

El argumento de *El destino* gira en torno a la figura histórica de Averroes, el filósofo y médico andalusí (1126-1198). Averroes o Ibn Rušd, *alter ego* de Chahine, se enfrenta a las intrigas políticas que amenazan su trabajo y a él mismo como parte de un plan tramado en contra del califa al-Mansur. A pesar de los avisos de Averroes la incompetencia del Califa empeora la situación llegando a poner en peligro a al-Andalus. En este contexto, el extremismo religioso representa una herramienta política en manos de los enemigos del Califa que la utilizarán en su intento por derrocarle.

El principal problema que presenta la obra de Chahine es que presenta una narrativa simplista contra el radicalismo o el islamismo en la línea de las dicotomías ya vistas en películas como *El Terrorista*. La diferencia respecto a ellas estriba en que Chahine, como ya hiciera en *Saladino* (1963), utiliza la historia como "alegoría de lo contemporáneo"[16]. Así, el director nos traslada a la idealizada sociedad andalusí. A través del uso que hace de esta visión romántica de al-Andalus como un tiempo y un lugar donde la sociedad arabo-musulmana floreció basada en la tolerancia a la diversidad étnica y religiosa, Chahine culpabiliza a los islamistas, también al régimen egipcio, por el uso político de la religión en detrimento de la libertad de expresión. Éste sería el primer estereotipo en el que se apoya Chahine, el constructo de un al-Andalus tolerante. El segundo sería la caracterización de los islamistas, muy en consonancia con las películas egipcias antes analizadas, pues se les representa como personajes retrógrados, intolerantes, opuestos al pensamiento racional y crítico, al progreso y, por supuesto, a la tolerancia religiosa.

Los islamistas, organizados en una especie de secta de fanáticos religiosos contra el gobierno se convierten en una peligrosa amenaza contra la cultura arabo-musulmana y la estabilidad del régimen andalusí. Un régimen, sin

[14] *Idem*, p. 191.

[15] Hay que mencionar que Chahine rodó un documental anterior a esta película, *El Cairo iluminado por su gente* (*Al-Qāhira munawwara bi-ahliha*, 1991), sobre la capital egipcia en el cual aparece un personaje representando el auge del islamismo. Solo le vemos en un par de momentos muy breves, sin diálogo, claramente la intención del director sólo es la de constatar su presencia. Véase también la entrevista a Chahine en MASSAD, J., "Art and politics in the cinema of Youssef Chahine", *Journal of Palestine Studies*, XXVIII, no. 2, (Winter 1999), pp. 92-93.

[16] SHAFIK, *Arab cinema*, 1998, p. 169.

ISBN 978-84-608-2282-0

embargo, que también tiene su parte de culpa, pues la secta que conspira contra el gobierno toma su fuerza gracias a la pérdida de legitimidad del régimen derivada de su corrupción y de la arrogancia del Califa. De hecho, en una discusión de Averroes/Chahine con el Califa, aquél le recrimina su falta de respuesta adecuada ante la amenaza inminente a la que se enfrentan. Posteriormente, en una segunda confrontación dialéctica acusa al Califa de no velar por sus ciudadanos, le espeta: "tus ciudadanos también son tus hijos". La crítica y la denuncia contra el mal gobierno y el autoritarismo están presentes a lo largo de la película a través de referencias a la falta de justicia y moralidad de un sistema político corrupto donde el gobierno de la ley ha sido reemplazado por el gobierno del estado de ánimo del Califa. La sociedad egipcia, por tanto, se muestra entre la espada y la pared: entre los extremistas, intolerantes y fanáticos y el régimen corrupto. Lo que el ciudadano medio opine, piense o el apoyo social que los islamistas pudieran tener, son aspectos que se dejan sin tratar.

Para entender este enfoque de Chahine hay que retrotraerse un par de años y conocer la experiencia personal del director con los islamistas. Poco después de estrenar su película anterior, *El inmigrante* (*al-Muhāŷir*, 1994), el cineasta tuvo que enfrentarse a un proceso judicial contra ella, pues se le acusaba de atentar contra la prohibición de representar figuras religiosas, en este caso el profeta José.[17] De manera que *El destino* es, en cierto modo, su venganza contra aquellos que denunciaron su película.

Un enfoque radicalmente distinto sobre el auge del islamismo y la radicalización de un sector de la sociedad adoptó uno de los discípulos de Chahine, Atef Hetata, en 1999 con su película *Las puertas cerradas* (*al-Abwāb al-mugliqa*). Esta producción se ambienta en 1990, en el momento de la invasión iraquí de Kuwait y el estallido de la Segunda Guerra del Golfo. Se trata, por tanto, de un contexto histórico marcado por la pérdida de legitimidad para los regímenes árabes al posicionarse como aliados de Occidente en contra del sentir mayoritario de sus poblaciones, lo que representó un factor que impuso a los movimientos de oposición.

La película narra la difícil situación de un adolescente que tiene dificultades en la escuela, empieza a sentirse atraído por el sexo contrario, vive con su madre divorciada que a duras penas logra salir adelante y todo ello le hace experimentar un momento de desorientación vital. Al contrario que las películas anteriores, Hetata es pionero al apuntar a una cuestión clave que es el papel que juegan las instituciones del Estado en la evolución de la personalidad e ideología de sus ciudadanos, particularmente las educativas.[18] El ambiente escolar en que se mueve el protagonista, condicionado tanto por las infraestructuras como por los caducos métodos pedagógicos del personal y la corrupción del sistema, no

[17] MASSAD, "Art and politics in the cinema of Youssef Chahine", 1999, p. 81.
[18] ARMBRUST, "Islamists in Egyptian cinema", 2002, pp. 925-926.

es nada conducente a un aprendizaje y una formación apropiada. Por ejemplo, se denuncia la práctica muy extendida de que los profesores impartan clases particulares fuera del colegio que sus alumnos deben costearse si quieren tener verdaderas posibilidades de aprobar el curso.

Es más, en ese ambiente encontramos islamistas, en concreto un profesor, que será el que atraiga al joven protagonista, ofreciéndole un discurso que parece representar una alternativa válida, un camino claro a seguir en su confusa e inestable vida. De manera que Hetata no cae en la trampa de la caricaturización simplista y pone el foco directamente en los condicionantes socio-económicos en los que se tienen que desenvolver las nuevas generaciones y que se convierten en el caldo de cultivo del extremismo. Se señala así la decadencia política y moral de una sociedad y de un régimen político que desembocan en el desarraigo y desorientación de una juventud que acaba siendo aprovechada por oportunistas.

Es de señalar que esta producción, sin el apoyo gubernamental que tuvieron películas antes analizadas, ni la presencia de grandes estrellas entre su reparto, no consiguió el respaldo del público egipcio en las salas.

2-La perspectiva desde el Magreb: El cine de Merzak Allouache

Pasamos ahora a la región magrebí, en concreto a Argelia, donde en los años 90 ya no existía nada que pudiera ser calificado de industria cinematográfica.[19] Uno de los cineastas magrebíes destacados es Merzak Allouache. Nacido en Argel en 1944, comienza su andadura profesional en los años 60 en el marco de una industria cinematográfica controlada por el régimen político argelino.[20] Se forma entre Argelia y Francia, lo que marcará su posterior trayectoria, combinando estancias y proyectos profesionales entre ambos países. Su innovador estilo queda patente desde sus inicios. Pues en su primer largometraje, la magistral *Omar Gatlato* (1976), ya dio muestras de la originalidad formal y temática que caracterizarán sus películas.[21] En ellas a menudo los personajes principales son jóvenes que habitan en ambientes urbanos, y a través de cuyas vidas y experiencias el cineasta plasma las dificultades, desafíos y contradicciones propias de la sociedad argelina contemporánea. Trata cuestiones como el comercio informal, la falta de vivienda, las difíciles relaciones entre personas de distinto género, la corrupción política, etc. Y entre todas estas cuestiones

[19] Como introducción al cine magrebí, véase ELENA, A., *Los cines periféricos*, 1999, pp. 210-224; TORRES GARCÍA, A. "Una mirada interior: Aproximación al cine magrebí de los noventa" en *El Magreb hoy: estudios sobre historia, sociedad y cultura*. Ana Torres García y Rocío Velasco de Castro (Editoras). Sevilla: Alfar-IXBILIA, 2004, pp. 195-209.

[20] Hasta el proceso de liberalización que se pone en marcha a partir de 1988.

[21] Sobre esta película es referencia básica ARMES, R. (1998). *Omar Gatlato*. Flicks Books, 1998), así como el interesante artículo KHALIL, A. "The Myth of Masculinity in the Films of Merzak Allouache". *The Journal of North African Studies*, 12 (3), 2007, pp. 329–345.

ISBN 978-84-608-2282-0 169-182

emerge, ya en la década de los 90, el fenómeno del fundamentalismo religioso y la intolerancia.

En Argelia, como en el caso de Egipto, la cuestión del auge del islamismo también tardó en aparecer en las pantallas. La cinematografía nacional argelina tras la independencia (1962) había estado muy marcada por el imperativo revolucionario que dominaba el discurso político impuesto por el régimen. Sin embargo, aunque a partir de finales de la década de los 80 la situación empieza a cambiar, pues el poder permite cierta liberalización, la producción audiovisual aún se verá limitada. Ello se debe, como ha explicado el propio cineasta en alguna entrevista, al boicoteo constante contra la grabación de imágenes que se produce por parte de elementos radicalizados de la sociedad. La radicalización y la subida de tensión que se experimenta a finales de los 80 y principios de los 90 provocan la escasa producción de material audiovisual que recoja el ambiente político y social del país y su evolución. A raíz de dicha circunstancia Allouache se vio obligado a rodar su película ambientada en este contexto, *Bab el-Oued* (1993), tratando de no llamar la atención, con medios técnicos y artísticos limitados y extremando las medidas de seguridad.[22]

Bab el Oued es una coproducción argelino-europea que representa el regreso de Merzak Allouache al barrio donde dieciséis años antes rodó su *Omar Gatlato*. En ella queda retratada la evolución sufrida por la juventud de dicho barrio durante este periodo de tiempo, ofreciendo este director un enfoque muy distinto con respecto a la cuestión del islamismo radical al de las producciones comerciales egipcias, y 5 años antes de que lo hiciera Atef Hetata.

La película narra la historia de Bualem (Hassan Abidou), un joven ayudante de panadero que, debido a su profesión, se ve obligado a dormir durante el día. Una mañana, desesperado por no poder conciliar el sueño a causa de uno de los megáfonos de la mezquita del barrio, decide deshacerse de él. Su acción desencadenará la ira de algunos habitantes del barrio, la pandilla de Said (Mohammed Ourdache), que intentarán hacerle pagar por su osadía. Esta historia permite mostrar la radicalización de la juventud del barrio y el surgimiento de la violencia y su consiguiente impacto sobre la vida cotidiana de sus habitantes. Es de reseñar tambieén que la cinta muestra problemas socio-económicos que ya existían en la Argelia de mediados de los setenta que pudimos ver en *Omar Gatlato*. Una generación después es patente que perduran: la crisis de la vivienda que provoca el hacinamiento de familias numerosas en pisos pequeños; la segregación de los sexos, que claramente condiciona las relacione hombre-mujer; el desempleo y la necesidad de recurrir al contrabando para ganarse la vida, consolidándose así el sueño de la emigración a Europa como última solución. Todo esto, las precarias condiciones de vida que sufre gran parte de los argelinos, permanece en un constante segundo plano para recordar

[22] KHALIL, A. F. "Interview with Merzak Allouache". *The Journal of North African Studies*, 10 (2), 2006, pp. 147-148.

al espectador la principal causa del auge del islamismo: la falta de democracia real que se traduce en la nula respuesta del régimen dictatorial argelino a las necesidades de la población. En concreto, *Bab el Oued* describe la vida en el barrio tras los sucesos de 1988. La violenta reacción del régimen contra los ciudadanos argelinos que se atrevieron a manifestarse en contra de su política dio lugar a los graves disturbios del mes de octubre de aquel año, que causaron la muerte de cientos de argelinos, en su mayoría jóvenes desempleados y estudiantes, abatidos por las fuerzas de seguridad nacionales.

La película de Allouache hace referencia a aquellos sucesos como punto de partida de la caída en picado en una cruenta espiral de terror que desembocaría posteriormente en la conocida como la *década negra*, y cómo los propios hijos del barrio se convierten en los responsables de dicha violencia. El cineasta argelino nos muestra como una parte de esta juventud frustrada y alienada, representada por los personajes de Boualem y Said, sin esperanza de un futuro mejor, tras sufrir la dura represión ejercida por el régimen, se radicaliza y recurre a una violencia "islamizada" que crea una insoportable atmósfera opresiva que asfixia todo el barrio, influyendo en la vida de todos sus habitantes (Said) y provocando que el protagonista, Bualem, emigre finalmente a Francia.

La descripción detallada y acertada de este ambiente otorga a *Bab el Oued* su valor de casi documental sociológico. Para mostrar cómo la violencia, tanto física como psicológica, va penetrando el barrio, Allouache describe cómo evoluciona el uso del espacio por parte de los distintos elementos sociales del barrio. Al principio de la película el espacio público periférico y el privado son los únicos que quedan a la libertad individual, porque el radicalismo y la intolerancia, representados por Said y su banda, han tomado el espacio público del barrio donde la banda es casi omnipresente. Así, vemos a Said interrogando y sermoneando a un grupo de jóvenes en una plaza, o vemos a otro miembro de la banda, Rashid (Mourad Khen), explicando a unos adolescentes, enfrente de la Catedral de Nuestra Señora de África, sus experiencias como combatiente (*muŷāhid*). En particular, durante la guerra de Afganistán (1978-1992) los detalles de un episodio contra los soviéticos cuando la "intervención divina" le ayudo a salir ileso de una escaramuza.

A medida que avanza la película, Said y su grupo consiguen violar también esos espacios privados y periféricos donde algunos intentan esconderse o evadirse de miradas indiscretas. Hay una escena, por ejemplo, en la que dos jóvenes están en una playa aislada intentado escuchar música *rai* y fumar hachís sin ser molestados cuando Said y su banda irrumpen en la playa y les sermonean y recriminan su comportamiento, según ellos inaceptable según su interpretación de la moral islámica. Esta violencia intimidatoria, psicológica, se irá transformando en violencia física a lo largo de la película, culminando en el final trágico del propio Said. En una de las últimas escenas de la película éste entra violentamente en el apartamento de una vecina, amiga de Bualem.

ISBN 978-84-608-2282-0 169-182

Amenazándola con una pistola, le ordena marcharse del barrio porque su comportamiento, el vivir recluida, es considerado inmoral y ha originado todo tipo de habladurías.

Estas escenas son mucho más reveladoras si las comparamos con el uso del espacio público que hacen los jóvenes en *Omar Gatlato*. En esta película anterior, en multitud de ocasiones se muestran jóvenes en la calle o en una plaza, tocando música, bebiendo y fumando, completamente relajados y sin ser molestados por nadie porque los jóvenes de sexo masculino en *Omar Gatlato* son libres de disfrutar de su tiempo libre como quieran, la religión y la imposición de una moral estricta brillan por su ausencia. La comparación de ambas películas del mismo realizador, por tanto, nos revela cómo ha evolucionado la vida cotidiana en el barrio en el que se desarrollan las dos historias y podemos entender mejor la magnitud de la ruptura social y la violencia fratricida en la que se sumió Argelia en la década de los 90.

Aparte de las difíciles condiciones de vida, *Bab el Oued* refleja la conjunción de elementos internos y externos que explica el desarrollo de la violencia en Argelia: hay una parte de la sociedad que es instrumental en la evolución de la crisis, puesto que aquélla proviene de dentro de dicha sociedad, ejemplificada en Said y su banda, pero también está presente un factor externo, simbolizado por los personajes que se pasean en un BMW, que se revela como determinante al manipular a los actores internos en beneficio de intereses oscuros. El director deja en la ambigüedad la identidad de los personajes del BMW, aunque podríamos considerarlos como una metáfora que alude a aquellos que, gobernando en las sombras, pueden estar incitando esta desestabilización de la sociedad argelina como medio de legitimar su papel de garante del orden público y protector de la población.

No pretendemos con esto que la visión de Allouache presentada en *Bab el Oued* sea un análisis exacto y pormenorizado, la explicación definitiva de la crisis argelina, ni siquiera creemos que ésta sea la intención del director. Sin embargo, pensamos que el enfoque de Allouache es más honesto y cercano a la realidad socio-política del país que otras perspectivas sobre el islamismo plasmadas en las pantallas de cine, como por ejemplo las egipcias anteriormente descritas, porque huyendo de reduccionismos maniqueos muestra cómo la crisis argelina se encuentra enraizada en un profundo y complejo proceso de descomposición social, al que ciertos elementos de esta sociedad han respondido recurriendo a una violencia que a menudo se califica superficialmente de religiosa. Sin embargo, Allouache, apartándose de explicaciones simplistas y a la vez subrayando desde el primer momento la distinción entre el islam político radicalizado que Said representa y el islam tolerante que simboliza el imán de la mezquita del barrio de Bab el Oued, denuncia la manipulación de la religión ya sea con fines políticos o como una vía para canalizar la frustración de aquellos que han sido marginados por un régimen que monopoliza los recursos

económicos y atenta contra las libertades y los derechos humanos; es decir, las esperanzas de futuro de todo un país.

De manera que en *Bab el-Oued* vemos lo que podría ser un antecedente de producciones posteriores magrebíes y medio-orientales. Los aspectos sobresalientes de esta película adelantan los que ya apreciaremos también en la egipcia *Las puertas cerradas* de Atef Hetata (1999), la israelo-palestina *Paradise Now* de Hany Abu-Assad (*al-Ŷanna al-Ân*, 2005) o la belga-marroquí *Los caballos de Dios* (*Yā jiyāl Allāh*, 2012), del director franco-marroquí Nabil Ayouch y basada en la novela *Les Étoiles de Sidi Moumen* (2010) de Mahi Binebine. En todas ellas los cineastas centran su atención en la juventud árabe de sus respectivos países de origen, analizando cómo sus circunstancias difíciles y su falta de perspectivas convierten a este segmento de la población en presa fácil de la radicalización.

3-En la actualidad

Para terminar, mencionar que actualmente se vislumbra una tercera fase en esta evolución de la representación del islamista. Ésta se caracterizaría por plantear cuestiones posteriores al surgimiento de la radicalización.

Siguiendo con la interesante obra de Merzak Allouache, consideramos digna de mención *El Arrepentido* (*Le repenti, al-Tā'ib*, 2012). Su protagonista es un joven, Rachid (Nabil Asly), que escapa del maquis islamista que se oculta en las montañas del occidente argelino. Huye con el objeto de acogerse a la ley de amnistía, "concordia civil", que empezó a aplicarse en Argelia en el año 2000. Esta iniciativa del presidente Buteflika (1999-) pretendía poner fin a la década negra, a los años de guerra civil (1992-1999) que asolaron el país a raíz del golpe de Estado militar y la respuesta del islamismo radical. Dicha ley prometía el perdón y la reintegración social a aquellos que abandonasen la lucha armada y que no hubiesen cometido delitos de sangre. Ciertamente, esta ley contribuyó a la reinstauración de la seguridad en gran parte del país, aunque no se ha conseguido eliminar la amenaza terrorista por completo.[23]

Tras más de diez años desde la promulgación de la ley, Allouache ha sentido la necesidad de expresar su preocupación por los efectos que pudiera tener la institucionalización de una amnesia nacional derivada de esta política. Por ello, a raíz de una noticia real aparecida en la prensa argelina, el cineasta rueda la

[23] Sobre el contexto político de esos años en Argelia, véase TORRES GARCÍA, A., "Argelia y la guerra contra el Terror: ¿una vacuna contra la Primavera árabe?", en Manuela Fernández Rodríguez, David Bravo Díaz, Leandro Martínez Peñas (coords.) *Una década de cambios: de la Guerra de Irak a la evolución de la primavera árabe (2003-2013)*. Actas del "II Congreso de Estudios Sobre Historia, Derecho, e Instituciones: Una Década de Cambios. De la Guerra de Irak a nuestros días. 2003-2013", 2013. Disponible en: http://revistaaequitas.files.wordpress.com/2012/02/una-dc3a9cada-de-cambios.pdf

historia de un "arrepentido", como se les denomina a los que se acogen a la ley de amnistía.

Rachid es un joven de apariencia normal, no se le caracteriza de manera estridente, como es el caso de algún personaje del cine egipcio anteriormente descrito; incluso su físico es relativamente atractivo y su comportamiento es, en apariencia, comedido y educado. Sin embargo, el regreso del joven a su pueblo de origen no es bien acogido por sus vecinos, que le acusan de ser un asesino, por lo que tendrá que escapar, no sin antes haber asesinado, en defensa propia, a uno de ellos que buscaba venganza. Tras huir, logra disimular el homicidio cometido y encontrar trabajo en una cafetería de otra localidad. Allí tiene lugar la segunda parte del intenso drama en el que nos adentra Allouache, uno de los muchos que se pudieron vivir en aquellos años negros y cuyas secuelas perviven en la sociedad argelina actual.

Rachid reconoce al farmacéutico de la localidad, Lajdar, y le contacta, ofreciéndole información sobre el paradero de los restos de su hija, secuestrada años atrás a manos de un grupo de islamistas. Aquella experiencia destrozó la vida de los otros dos personajes principales, Lajdar y su esposa, Yamila, una pareja de jóvenes separados que no pudieron soportar la desaparición de su única hija a manos de los terroristas. Con escenas mayoritariamente rodadas a ritmo lento, con diálogos limitados, mucha contención y buen hacer por parte de los actores, Allouache nos va adentrando con maestría en las vidas destrozadas de la pareja. Así, por ejemplo, se nos muestra a un Lajdar alcoholizado, solitario, pasando las horas viendo un canal de televisión chino por satélite. Finalmente, los jóvenes padres aceptan pagar por la información que les ofrece Rachid para poder localizar el lugar donde descansan los restos de la pequeña.

De manera sincera, el director plantea un drama al nivel de las víctimas directas de la violencia con intención de luchar contra el olvido impuesto, contra el discurso oficial del régimen que parece querer suprimir la realidad de un pasado reciente muy doloroso y cuyas heridas difícilmente se pueden ignorar. Es interesante señalar la postura adoptada por Allouache con esta película. Unos años atrás, en 2005, comentaba en una entrevista que en aquel momento Argelia se encontraba inmersa en una atmósfera proclive a ofrecer una imagen renovada de sí misma que contrarrestase la imagen negra derivada de los años de violencia y que ello se veía reflejado en parte en una actitud de apertura adoptada por el régimen. Señalaba, además, al ser preguntado por la existencia de censura o límites políticos a su producción artística, que él veía más problemático la falta de financiación o el desastroso estado de la infraestructura cinematográfica en Argelia, verdaderos obstáculos que restringían su capacidad de llegar al público argelino.[24] Esto parece haber cambiado en los últimos años, pues comprobamos cómo Allouache en *El arrepentido* ofrece una visión opuesta al discurso de supuesta normalidad impuesto por la oficialidad, denunciando las

[24] KHALIL, "Interview with Merzak Allouache", 2006, pp. 148, 152-153.

ISBN 978-84-608-2282-0 169-182

deficiencias de la política gubernamental, pero, al mismo tiempo, sin caer en la caricaturización del islamista o en una visión maniquea del problema que se subraya. Y ello no parece haber gustado.[25] A pesar de las buenas críticas, y del reconocimiento obtenido en festivales internacionales a través de varios premios y nominaciones tanto a la película como a sus actores principales,[26] *El Arrepentido*, sin embargo, fue recibido con frialdad en Argelia.[27] Y de ello se lamenta su director.[28]

En definitiva, se trata de una película muy lograda, pues Allouache pone el dedo en la llaga planteando la pregunta: "¿cómo poder convivir con aquellos responsables de la desaparición y muerte de seres queridos'?" de manera muy efectiva, con maestría de cineasta que demuestra una técnica dramática impecable.

4-Conclusión

A través de estas páginas se han analizado películas producidas en Egipto y en Argelia desde los años 90 con la intención de estudiar cómo la industria cinematográfica y la intelectualidad árabe han reflexionado sobre el auge de la radicalización islamista en sus sociedades. Gracias a este estudio podemos concluir que este cine es claramente el producto propio de una realidad árabe divesa y compleja.

Así, la representación de islamismo y los islamistas en el cine egipcio de los 90 ha estado muy politizada, con la excepción de la muy interesante *Las puertas cerradas* (1999). Las películas tienden a enfatizar los aspectos políticos; en particular, la lucha por el poder en el origen de este movimiento, a la par que tiende a ignorar factores sociales o institucionales. La razón principal por la que esto ocurre es que el islamismo, en sus diversas variantes, tiende a ser un movimiento de oposición a regímenes autoritarios. Un tipo de poder político que, no debemos olvidar, fácilmente puede controlar la producción audiovisual de un país a través de los mecanismos censores establecidos. Así mismo, el

[25] La producción de Allouache nunca ha dejado de ser incómoda al régimen. De hecho, sus películas apenas se programan en el único canal público de la televisión argelina, y si se hace, con cortes debido a la censura (*Idem*, p. 146).

[26] Por ejemplo, la película recibió el premio *Europa Cinema* en la "Quincena de realizadores" (Cannes) de 2012 y los actores Khaled Benaissa (Lajdar) y Adila Bendimered (Yamila) fueron agraciados con el premio *Valois* al mejor actor y actriz, respectivamente, en el Festival de cine de Angoulême (2012).

[27] ROCHEBRUNE, R. de, "*Le Repenti* de Merzak Allouache, entre vérité et réconciliation", *Jeune Afrique*. 12 de abril de 2013. Disponible en: http://www.jeuneafrique.com/137731/culture/alg-rie-le-repenti-de-merzak-allouache-entre-v-rit-et-r-conciliation/ [01-08-2015]

[28] AL-ṢĀLIH, S., "al-Tā'ib: ʿawda ila mīrāṯ al-ʿunf bi-al-Ŷazā'ir" [*El Arrepentido: regreso al legado de la violencia en Argelia*], BBC Arabic, 20 de octubre de 2012. Disponible en: http://www.bbc.com/arabic/artandculture/2012/10/121020_london_film_festival_algeria [01-08-2015]

caso egipcio demuestra que es fundamental tener en cuenta posibles alianzas o confluencia de intereses entre la clase política y la industria cinematográfica.

Así, si comparamos con otros países árabes, como es el caso de Argelia, donde la oposición islamista también ha marcado la evolución reciente del país, las circunstancias en las que se desarrolla sus producciones cinematográficas son distintas y, por tanto, el producto final también lo es. Cuando los cineastas, como parte integrante de la intelectualidad de su país, pueden disfrutar de una relativa libertad creadora independiente del poder político, como es el caso de las películas del argelino Merzaq Allouache, estos son capaces de plantearse preguntas incómodas y, justo por ello, necesarias.

En definitiva, en relación al tratamiento del fenómeno islamista en el cine árabe, se trata éste claramente del producto de un proceso local condicionado por factores sociales, políticos, ideológicos y financieros, cuyas características no tienen por qué ser las mismas en otros lugares. Existe, por tanto, una evidente especificidad local o nacional.

ISBN 978-84-608-2282-0

RELIGIÓN Y GUERRA. LA UTILIZACIÓN DE LA PROPAGANDA RELIGIOSA EN EL CINE BÉLICO DE LA II GUERRA MUNDIAL

David Bravo Díaz
Universidad de Valladolid

La propaganda llevada a cabo por los gobiernos beligerantes durante la contienda de los años cuarenta es sin duda una de las más intensas y productivas de la Historia. Pocas veces la maquinaria de los medios audiovisuales se plegó tanto a los intereses políticos y nacionales como durante el segundo conflicto mundial.

Tanto los EEUU como el Reino Unido, ambas potencias democráticas, realizaron una propaganda con unas características completamente distintas a las utilizadas por los estados totalitarios. Es en el primer país donde el presente texto va a poner el punto de mira, pues los medios de masas de los países comunistas, fascista o nacionalsocialistas ya han sido más que analizados por investigaciones pretéritas[1].

Pero además el tema central de estas páginas es la religión, por lo que si bien la propaganda de los Estados de derecho también ha sido estudiada[2], no lo ha sido tanto en esta faceta, mientras que en las dictaduras contemporáneas la vertiente religiosa carece de sentido al no aparecer, al menos, en términos generales.

El campo de investigación es en exclusiva el mundo cinematográfico de ficción durante la II Guerra Mundial en los EEUU. Para ello se ha realizado un análisis de los filmes *El sargento York* (*Sargent York.* Howard Hawks, 1941), *La señora Miniver* (*Mrs. Miniver*. William Wyler, 1942), *Bombardero* (*Bombardier*. Richard Wallace, 1943), y *Dios es mi copiloto*(*God is my*

[1] Para conocer la propaganda de los estados totalitarios: HERF, J., *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust.* Harvard UniversityPress, 2006; BENGHIAT, R., *Italian Fascism´s Empire Cinema.* Indiana UniversityPress, 2015; TAYLOR, R., *Film Propaganda: Soviet Russia and Nazi Germany.* Tauris, 1998; HARRIS, A. M., *The Myth of the Woman Warrior and World WarTwo in Soviet Culture.* UMI, 2008.

[2] Para conocer la propaganda de EEUU: FYNE, R., *The Hollywood Propaganda of World War II.* Scarecrow Press, 1997; KOPPES, C. R. y BLACK, G. D. *Hollywood Goes to War. Patriotism, Movies and the Second World War From 'Ninotchka' to 'Mrs Miniver'.* Tauris, 2000.

ISBN 978-84-608-2282-0

Co-Pilot. Robert Florey, 1945). Todos están ambientados en la misma II Guerra Mundial, a excepción del primer film.

A través de las películas nombradas, se ha estudiado si la religión es utilizada por el cine, siendo una herramienta propagandística más en favor del esfuerzo de guerra. Derivados de esta hipótesis, surgen una serie de objetivos.

El primero de ellos es conocer cuál es el mensaje religioso insertado en este tipo de filmes. ¿Siguen siempre un mismo patrón o hay distintos tipos? ¿Se relaciona lo divino con lo político o es sólo una propaganda ético-religiosa?

El siguiente objetivo se refiere al emisor y al receptor del mensaje. ¿Qué personajes emiten los discursos propagandísticos en las películas? ¿Qué personajes los reciben? ¿Estos personajes son estereotipos que representan colectivos de la sociedad?

Otro de los objetivos, esta vez relacionado con el código. ¿Cuál es la estética de esta propaganda? ¿Es la mirada religiosa del ser humano o se relaciona directamente con la divinidad?

Tras estos objetivos que se podrían definir como de análisis de procedimiento, otro grupo de objetivos surgen para su contextualización en el siglo XX. Así, el objetivo consiguiente se centra en conocer si la propaganda religiosa continúa en los filmes del período de posguerra. ¿Se utilizan los mismos mensajes en las representaciones del pasado o estos han cambiado?

Finalmente, se busca conocer si en las guerras de la segunda mitad del siglo XX en las que se han involucrado los EEUU (en concreto Corea, Vietnam e Irak) han tenido una misma visión propagandística de aspecto religioso. ¿Hay propaganda religiosa en los films de esos conflictos?

Todo ello consigue un mayor conocimiento sobre el cine de ficción de este período, sobre el uso de la propaganda durante la II Guerra Mundial, y cómo no, comprender la utilización del 'arma religiosa' en la defensa de la nación.

1.- La propaganda cinematográfica de los EEUUen la II Guerra Mundial

La propaganda cinematográfica de estos años, al contrario de lo que pueda parecer en un principio, no invocaba al militarismo ni al patriotismo exacerbado, al menos no la de los países democráticos, al contrario de lo que ocurría en las dictaduras. Las películas debían ser, en su mensaje, más sutiles y delicadas.

Es por ello que en términos generales, la propaganda estadounidense no llamaba a la población para "eliminar a los enemigos", sino que su mensaje era siempre más relacionado con la lucha, el trabajo, y la consecución de la paz. El objetivo era defender la libertad para conquistar la paz. Pero este mensaje estaba siempre relacionado con el frente occidental. Pues la guerra contra el enemigo japonés fue encarnizada en todos los niveles, incluso en lo propagandístico,

ISBN 978-84-608-2282-0 183-192

apareciendo multitud de insultos raciales, de invocación a la venganza, y un sangriento etc. Y el cine es buena muestro de ello[3].

La mayoría de las películas del periodo 1941-1945, en lo que se refieren al frente occidental, centraban su mirada sobre todo en las nuevas tecnologías y en dar publicidad a las nuevas armas, como los bombarderos o los submarinos. También elogiaban a los hombres que luchaban en el frente, y a los ciudadanos que colaboraban en la guerra en el llamado frente doméstico.

Buenos ejemplos de las novedosas ramas militares son filmes como *Bombarderos (Bombarderos en picada)* (*Dive Bomber*. Michael Curtiz, 1941), *Capitanes de las nubes* (*Captains of the Clouds*. Michael Curtiz, 1942), o *Tiburones de acero* (*CrashDive*. Archie Mayo, 1943). Mientras que los elogios a la infantería aparecen en *El sargento inmortal* (*Immortal Sergeant.*John M. Stahl, 1943).Sobre el frente doméstico surgen realizaciones como *Women on war* (John H. Auer, 1940), o *Los invasores* (*49th Parallel (AKA The Invaders)*. Michael Powell, 1941).

La religión no queda al margen de estos filmes. En el frente doméstico, personajes religiosos arengan a los ciudadanos desde sus pulpitos para luchar y resistir contra el enemigo. Mientras en las realizaciones sobre las nuevas armas, cuya característica principal es la tecnología, y que por tanto produce una 'deshumanización' o 'descaballerización' de la contienda donde muchos civiles mueren, surgen las consiguientes dudas morales. Es aquí donde la propaganda religiosa (junto con la militar) realiza su trabajo para convencer de la necesidad de la lucha. En cuanto a la infantería, también surgen dudas morales,aunque es cierto que su aparición es menor en los años de la guerra, pues los hechos bélicos hablan por sí mismos y no necesitan una justificación.

2.- Dios llama a alistarse

El primer film analizado es *El sargento York*. Aunque esta producción de 1941 protagonizada por Gary Cooper no representa el segundo gran conflicto bélico del siglo XX, sino que reconstruye la I Guerra Mundial, es una película más que sintomática de la época.

Con un gobierno de los EEUU dirigido por el presidente Roosevelt que sabía que antes o después su país iba a participar en la guerra europea (tanto que el 14 de agosto de 1941 había firmado la Carta del Atlántico), y con una gran parte de la sociedad americana reticente a dicha participación, los estudios hollywoodienses comenzaron a producir algunas realizaciones de "propaganda

[3] BRAVO DÍAZ, D., "La deshumanización en la guerra.La visión cinematográfica del ejército japonés de la II Guerra Mundial, Desde 'Batán'(1943) hasta 'The Pacific' (2010)", en *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y Derechos Humanos).* nº 15, 2011, pp. 119-150.

ISBN 978-84-608-2282-0

bélica encubierta". Aunque tras su estreno, *El sargento York* fue descrito como propaganda por algunos medios[4].

El film trata de un héroe de guerra estadounidense real[5], que luchó contra los alemanes y que fue tomado como modelo a seguir por la sociedad americana. El protagonista es Alvin York, una oveja descarriada que malvive en una granja de un profundo valle de Tennessee. Pero el amor le hace cambiar la botella por la azada, y además encuentra a Dios durante su transición.

De esta forma, se convierte en una persona piadosa y religiosa, y cuando los EEUU entran en la I Guerra Mundial, Alvin York, aconsejado por su reverendo, decide alistarse en el ejército para luego pedir la exención religiosa. Pero la dispensa le es denegada pues no se considera su culto como una obra religiosa oficial. Por tanto York se marcha al campamento de instrucción, donde rápidamente destaca de entre el resto de tropa.

Cuando el oficial comandante de su unidad quiere ascenderle a cabo, York se niega explicándole sus motivos religiosos. Entonces se produce una conversación entre ambos, en la que se expone la dificultad de servir a la patria y de servir a la divinidad. Finalmente, se le da a York un permiso para que piense que es lo que quiere hacer. Este vuelve a su valle, y en las montañas encuentra la respuesta en la Biblia: "dale al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

De esta forma York vuelve convencido de que sus ideales religiosos no están confrontados con los ideales patrios de defensa de la libertad. Es ascendido a cabo y en la lucha en Francia consigue matar y capturar a decenas de soldados alemanes, convirtiéndose en un héroe. Entonces es mandado de nuevo a los EEUU donde recibe la Medalla de Honor, y muchas ofertas publicitarias, pero abandona la gran ciudad rápidamente para ir de nuevo a su hogar, con su amada, y vivir en la zona de tierra que siempre había deseado en paz.

El siguiente film estudiado ha sido *Bombardero*. Esta película se centra en el nuevo integrante de los aviones pesados de bombardeo, quien debía dirigir la nave durante los momentos anteriores al lanzamiento de la carga fatal y apretar el botón de lanzamiento, con el desgaste moral que ello supone.

Así pues, el filme se centra en la nueva base de adiestramiento para estos navegantes, y de cómo un grupo escogido van superando las pruebas sucesivas. Todo ello con la ayuda del oficial comandante mayor Chick Davis (Pat O´Brien), quien apostó e ideó el sistema moderno de bombardeo a gran altitud, mientras que el capitán Oliver (Randolph Scott) es un escéptico piloto que acaba convenciéndose de la idoneidad del nuevo sistema.

[4] JIMÉNEZ GASCÓN, Z., "La propaganda bélica en el cine de Howard Hawks durante la II Guerra Mundial (1939-1945)", en *Frame: Revista de cine de la Biblioteca de la Facultad de Educación*,nº6, 2010, pp. 285-311.

[5] Página web de la fundación Sargento York [en línea]: http://www.sgtyork.org . [consulta 30 agosto 2015].

ISBN 978-84-608-2282-0 183-192

Mientras los reclutas intentan ganarse el puesto y aprobar en la academia, algunos tienen problemas con las matemáticas y las trayectorias, otros con los nervios, y uno en concreto tiene dudas morales sobre el bombardeo de civiles, pues su madre le escribe cartas para que no asesine inocente y siga las Sagradas Escrituras.Tras una charla con el comandante y con el capellán militar de la base, las dudas del joven se disipan y consigue lograr sus objetivos de manera brillante.

Tanto *El sargento York* como *Bombardero* presentan las misma figura trágica del soldado con dudas morales. Si bien la primera producción basa una buena parte del metraje en ello, en la segunda es un aspecto más soterrado. Esto es debido a que el primer film se realiza antes de la guerra, mientras que el segundo se produce durante la misma, con un cine propagandístico que no tiene ningún enemigo en la sociedad estadounidense.

Así, las diferencias a la hora de convencer al público reticente de integrarse en las Fuerzas Armadas por cuestiones religiosas son interesantes. En el primer film se presenta al protagonista en las montañas, buscando la inspiración divina con su Biblia de la mano, y es el viento quien le lleva al pasaje de "al César lo que es del César…", en una clara alusión de que es Dios quien está a favor de su ingreso en el ejército (sin intervención humana de por medio). Y cuando durante la lucha ha de matar a sus enemigos, es justificado con la idea de que mató para salvar a sus compañeros.

En el segundo film las dudas morales se disipan con una charla rápida y directa entre el soldado con dudas y el sacerdote militar. De esta forma, el capellán le explica que "se nos han terminado las mejillas" y que "la paz no es una ganga", y realiza una plegaria, que aunque recuerda en un principio un salmo de la Biblia, es una invención que busca inspirar tanto al muchacho como al público.

La plegaria es: "Dios no me des un espíritu cobarde sino de fuerza y amor por los oprimidos. Una mente sana y un ojo agudo. Dios haz de mi un buen bombardero para que pueda destruir el veneno de esta copa, acabar con la destrucción y derrotar a los falsos dioses que hacen la guerra con el cordero, porque eres el Señor y Rey de reyes, y los que están con Él han sido elegidos y le son fieles".

Es decir, que se ha de luchar por ayudar a quienes no tienen libertad, para acabar con la guerra y conseguir la paz, y que quien está en ese bando es quien tiene la razón moral e incluso divina, pues Dios está con ellos.

Por tanto, la influencia de este tipo de propaganda religiosa se basa en la aceptación de que la libertad ha de ser defendida, y de que es una lucha justa contra las naciones opresoras.

ISBN 978-84-608-2282-0 183-192

3.- El frente doméstico en lucha

*La señora Minive*rs un film de 1942, estadounidense, pero que representa el esfuerzo de guerra de la sociedad británica en los primeros años de la guerra.

De esta forma, la familia Miniver (de clase media) está compuesta por un trabajador marido (Walter Pidgeon), el ama de casa (GreerGarson), el hijo mayor (Richard Ney) y los hijos pequeños. A cada miembro de la familia la guerra le afecta de forma distinta. El hijo mayor se convierte en piloto de caza y encuentra el amor en una joven (Teresa Wright) que es el miembro más pequeño de una aristocrática familia. Durante la batalla de Inglaterra, el joven lucha denodadamente contra el enemigo convirtiéndose en un as de la aviación.

En cambio, el cabeza de familia, un civil corriente, debe participar en la retirada de Dunkerque, conociendo la guerra de primera mano. Los niños pequeños también perciben lo que es la guerra debido al *Blitz*. Por último, la señora Miniver tiene contacto directo con la conflagración, pues en su residencia entra un piloto alemán evadido (Helmut Dantine), al que consigue finalmente reducir. Por tanto, la guerra afecta a toda la sociedad británica, y trastoca la vida de sus ciudadanos. Todos están afectados.

Al término del film, en la iglesia del lugar, se hace un recuento de quienes han perdido la vida por los bombardeos alemanes, como un crío miembro del coro, un anciano querido por todos, o la reciente esposa del hijo mayor de los Miniver. Niños, mujeres y ancianos. El frente doméstico representado. Y el vicario de la iglesia en su sermón a los parroquianos expone que "es una guerra del pueblo. Se combate en las fábricas y en las granjas. Es la guerra de todos. Somos combatientes. A pelear con todas nuestras fuerzas".

Pero hay que decir que esta justificación de la guerra a través de la religión se acomoda a la relación entre patria y fe, pues unos segundos antes, el mismo vicario había exclamado desde el pulpito: "a las plegarias por la paz se suman las plegarias por la patria. Nuestros ascendentes lucharon durante mil años por conquistar la libertad que hoy disfrutamos y hoy debemos volver a defender. Con la ayuda de Dios no podemos y no debemos fracasar". De nuevo la trilogía libertad-patria-religión toma forma.

Así, se está ante una mezcla del mensaje de *El sargento York* y *Bombardero*. Se ha de luchar por la patria, la libertad y porque es la guerra de todos. Y la divinidad está de su lado. Pero la novedad en este film es a quien se dirige el mensaje. Ya no es a un grupo concreto de hombres reticentes a alistarse por cuestiones morales, sino a toda la sociedad estadounidense.

4.- Religión y reconstrucción histórica

En el año 1945 aparece una representación cinematográfica del pasado bastante interesante. La II Guerra Mundial no había terminado aún, pero ya se habían realizado algunas películas ensalzando hechos bélicos como *Batán* (*Bataan.*

ISBN 978-84-608-2282-0

Tay Garnett, 1943), *Guadalcanal* (Lewis Seiler, 1943), etc., y es aquí donde se integra *Dios es mi copiloto.*

El film trata de los aviadores estadounidenses voluntarios alistados en el ejército chino, cuyo comandante es el famoso general Chennault (Raymond Massey). Esta escuadra legendaria reconocible por sus aviones con los morros pintados con dientes de tiburón es una de las más efectivas del conflicto, y pertenece al ejército chino hasta que los EEUU son atacados por Japón en 1941.

Uno de sus pilotos, apartado de las escuadrillas de caza de las fuerzas aéreas americanas por su edad es el coronel Robert Lee Scott (Dennis Morgan), se alista a los Tigres Voladores y se convierte en un as de la aviación con múltiples victorias (el film está basado en su biografía homónima).

Pero tras la primera victoria la mente del piloto sufre dudas morales y decide mantener una conversación con el religioso *'Big'* Mike (Alan Hale). A las preguntas de Scott sobre si tras la guerra volverá a ser la persona que era antes de matar o la experiencia bélica le habrá cambiado a peor, endureciéndole, el sacerdote le responde que "Tienes un deber que cumplir. Evita cualquier duda. Ten fe en Dios". Con esta frase el piloto comprende que su alma está sana y salva y acaba venciendo a su antagonista, como ha ocurrido con los protagonistas de los filmes anteriormente analizados.

Una vez que la guerra llega a los EEUU, los Tigres Voladores se desintegran y Chennault pasa a liderar las fuerzas aéreas americanas en Asia. Al sobrepasar el límite de edad para ser piloto de caza, a Scott le quitan su avión (esto ocurre al principio del film, que se desarrolla como un *flsahback)*, pero finalmente Chennault le entrega un avión y Scott vuelve a la lucha. Mientras despega hacia el Sol de levante, el religioso observa la escena y exclama "Creed en Mi, alejad vuestro miedo. Estoy en vuestros corazones. Creed".

Esta producción es un paso más en la propaganda religiosa, pues no solo alecciona al público a alistarse sin restricciones ético-religiosas, sino que induce al pensamiento de que la victoria, ya próxima, se ha conseguido a través de hombres que tuvieron fe en la divinidad. La religión ya no es un impedimento para la guerra, sino que ha ayudado a ganarla. Creer en Dios y en la victoria en un único pensamiento.

5.- La propaganda religiosa de postguerra

Tras finalizar la guerra, la maquinaria cinematográfica de propaganda prácticamente desaparece, aunque volverá a resurgir contra el comunismo durante la Guerra Fría, pero no con la profundidad e intensidad con que lo hizo durante el conflicto mundial.

En este período, en el que las producciones sobre la segunda conflagración global se centran sobre todo en las reconstrucciones de hechos bélicos destacados y en la superación de la guerra por parte de la población militarizada que vuelve

ISBN 978-84-608-2282-0 183-192

a la vida civil, poco interés existe por una nueva guerra, y el comunismo queda muy alejado.

Pero poco a poco a la realidad se va a ir imponiendo en el mundo del celuloide, e irán surgiendo films anticomunistas. Pero no se utiliza como escaparate para ello los films sobre la II Guerra Mundial pues durante el conflicto ambas potencias son aliadas, aunque existe alguna excepción, y un film no solo recoge el testigo de esta propaganda anticomunista, sino que lo hace utilizando la religión para ello.

En la película *Fuego en la nieve* (*Battleground.* William A. Wellman, 1949), se rinde homenaje a los componentes de la 101 División Aerotransportada, en concreto en la batalla de las Ardenas, en la que dicha unidad luchó en Bastogne, siendo rodeada la población por las fuerzas nazis, y que no se rindió a pesar de las difíciles condiciones.

El film, que reproduce los hechos acaecidos durante esos días invernales en los que la división carecía de víveres, suministros, ropa adecuada, armamento, y hombres suficientes para la defensa de la crucial población, es protagonizado por el soldado Holey (Van Johnson).

Durante la batalla, un grupo de hombres de diferentes religiones (e incluso razas pues aparece un soldado afroamericano, en clara alusión a los movimientos de integración social que comenzaban a surgir en EEUU) se reúne para celebrar un oficio religioso. El sacerdote, de religión luterana, explica que da igual la creencia que cada uno tenga, pues todos hablan a un mismo Dios. Así se reúnen católicos, protestantes, luteranos e incluso judíos.

Tras este discurso de 'unidad en la diversidad', el sacerdote explica a los soldados porqué están allí luchando. Así, comienza diciendo: "¿era necesario este viaje? Nadie quería esta guerra salvo los nazis (…) Solo se podía luchar. No debemos permitir que ningún poder dedicado a una 'superraza'o 'superidea' tenga tanta fuerza como para imponerse al mundo libre. Debemos apagar el fuego antes de que se propague. La respuesta es sí, era necesario este viaje".

De esta forma queda claro que se vuelve a utilizar la religión para aleccionar al público a luchar, esta vez contra una 'superidea' (el comunismo) apagando el fuego antes de que se extienda (en clara alusión a la Doctrina Truman). Los viejos métodos usados durante la guerra vuelven a ser utilizados en el nuevo conflicto. Pero no tendrán éxito en la representación de la II Guerra Mundial, donde la propaganda religiosa desaparece en términos generales.

6.- Cine, propaganda y religión en otras guerras. Corea, Vietnam, e Irak

Los siguientes conflictos militares en los que EEUU se ha visto envuelto presentan lo que los analistas han decidido definir como 'conflictos asimétricos'. Conflagraciones que tienen unas características comunes como la diferencia de potencial militar entre los contendientes, la dispersión del frente, el uso de

la resistencia, la guerrilla y la insurgencia, etc.Aunque este tipo de guerra ha existido a lo largo de toda la historia.

Lo que en realidad caracteriza a estas incursiones militares es la falta de una declaración formal de guerra, la lucha no contra una nación sino contra una ideología (comunismo en Corea y Vietnam, dictadura en Irak), y su ocupación no pacifica. En estas 'guerras no declaradas' el cine no contribuyó como lo había hecho en la II Guerra Mundial a poner su maquinaria en completa disposición del gobierno, aunque sí que apareció un buen número de películas propagandísticas, pero la sociedad no veía con los mismos ojos estos conflictos alejados.

La producción cinematográfica durante los 3 años de la guerra de Corea fue bastante escasa, en comparación con la gran cantidad de realizaciones hechas durante el conflicto anterior. En estos films la religión no va a ser ni mucho menos la protagonista, aunque sí es cierto que algunos films como *Paralelo 38* (*Retreat, Hell!* Joseph H. Lewis, 1952) u *Hombres de infantería* (*Take the High Ground!* Richard Brooks, 1953) aparecen personajes religiosos, pero de muy poco peso en el argumento.

Cuanto más se avanza en la línea temporal, más alejada está la propaganda en general, y la religiosa en particular, del mundo cinematográfico y de la sociedad que la consume. La guerra de Vietnam es el ejemplo claro de cómo la industria cinematográfica estadounidense no quiso apoyar un conflicto armado, pues salvo el film de John Wayne *Boinas Verdes* (*Green Berets.* John Wayne, RayKellog, 1968), apenas aparecieron películas sobre el tema. Ni a favor ni en contra. Y la propaganda religiosa se había esfumado de la pantalla.

Esta tendencia continúa en la guerra de Irak (2003-2011). Aunque esta vez la población estadounidense había apoyado la invasión de Afganistán, el conflicto con Irak fue desaprobado por gran parte de la sociedad estadounidense, de la sociedad occidental, e incluso del Consejo de Seguridad de la ONU. El cine norteamericano no se quedó atrás, y si durante el conflicto de Vietnam había guardado silencio (apareciendo las grandes producciones críticas con la guerra años después), en este conflicto pronto dio la espalda al gobierno, y de una ligera crítica pasó a una gran acusación según la ocupación iba siendo más sangrienta, como se muestra en los films *En el valle de Elah* (*In the Valley of Elah.* Paul Haggis, 2007), *Ausente (Stop-Loss)* (*Stop-Loss.* Kimberly Peirce, 2008) y *Green Zone: distrito protegido* (*The Green Zone.* Paul Greengrass, 2010). La propaganda religiosa, en un conflicto terrorista-religioso, curiosamente ha desaparecido completamente.

7. Conclusiones

Así pues se puede realizar una serie de conclusiones tras el estudio de los filmes comentados. El mensaje religioso insertado en las películas propagandísticas de

la II Guerra Mundial no es único. Diferentes estrategias consiguen relacionar la política de defensa nacional y de libertad de los pueblos con la divinidad.

Para ello se utilizan distintos tipos de personajes, siempre religiosos, aunque en ocasiones son civiles, y en otras son militares. Pero nunca es la propia divinidad quien influye en los personajes que reciben la inspiración, salvo en *El sargento York*, en el que ocurren ambas cosas. Mientras, quienes reciben estas orientaciones son personajes rectos y morales. Representan sin duda a aquellas agrupaciones religiosas que se niegan a participar en la guerra, ya que se necesita en el esfuerzo de guerra a sus hombres. Aunque también se integran otras agrupaciones como en *La señora Miniver*.

Este mensaje es transmitido a través de la mirada humana. Es una fórmula que consigue aunar a la población, buscando enardecer y sensibilizar las almas de quienes ven los filmes, y remover las consciencias de aquellos que no quieren participar en la lucha. Pero nunca se hace en nombre de Dios, sino que es Él quien está con los aliados.

También ha quedado demostrado que la propaganda religiosa de posguerra sigue los mismos patrones en *Fuego en la nieve*, pero que este tipo de mensaje es muy reducido en esta época, y que desaparece en las siguientes guerras como Corea, Vietnam e Irak. Esto puede ser debido a la no involucración de la sociedad en estas guerras (aunque sí contra el comunismo), o simplemente al incremento laicista de los diferentes estratos sociales estadounidenses.

Así pues, la propaganda cinematográfica religiosa en EEUU es prácticamente única del conflicto conocido como II Guerra Mundial, siendo una herramienta propagandística más a favor del esfuerzo de guerra.

ISBN 978-84-608-2282-0

LA REPRESENTACIÓN DE CONFLICTOS SECTARIOS EN EL CINE CONTEMPORÁNEO: EL CASO NORIRLANDÉS[1]

Erika Prado Rubio[2]
UNED

1.-Introducción

Entendido el sectarismo como la actitud o cualidad de las personas que defienden y siguen una idea con fanatismo sin admitir crítica, los conflictos generados por las diferencias entre distintas confesiones religiosas han marcado algunas épocas con máxima violencia. Como cualquier expresión humana, todas se han visto reflejadas, de una forma u otra, en el arte. Ya sea en cine, la literatura o en la pintura, han quedado grabados los capítulos de intolerancia más salvajes de la historia.

En el caso irlandés, las razones que dividieron la isla no siempre fueron las mismas, ni de índole religiosa, a pesar de suponer esta una de las más importantes formas de justificación de la violencia entre vecinos. Para conocer la magnitud del conflicto con mayor exactitud es preciso remontarse al momento en el que Inglaterra invadió Irlanda en el siglo XVI después de la derrota del jefe gaélico O'Neill[3] en Kinsale, en 1603[4]. Después, como era habitual en los métodos de colonización, Inglaterra puso en marcha su plan para gobernar la isla enviando colonos a las tierras que hasta aquel momento habían sido de los irlandeses. Uno de los objetivos de estos nuevos habitantes de la isla sería el de expandir

[1] El presente artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto DER2013-42039-P, cuyo título es "Evolución de las jurisdicciones especiales como instrumentos de control político-religioso, de seguridad y de orden público", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria 2013 de Proyectos de I+D del Subprograma de Generación de Conocimiento, dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

[2] erika.prado.rubio@gmail.com.

[3] Fue un destacado personaje en la historia de Irlanda contra el dominio inglés dado que es considerado como el primer jefe gaélico que unió diferentes clanes irlandeses contra los colonos británicos. CROWLEY, T. "Memory and Forgetting in a Time of Violence: Brian Friel's Meta-History Plays." en *Revista Estudios Irlandeses*, nº3, 2008, p.72-83.

[4] ALONSO, R.*, Irlanda del Norte: Una historia de guerra y la búsqueda de la paz.* Madrid, 2001, p. 71

ISBN 978-84-608-2282-0

la conciencia y la práctica religiosa protestante que dominaba Inglaterra desde 1534, cuando el rey Enrique VIII decidió convertirse en el Jefe de la Iglesia de Inglaterra provocando la ruptura con la Iglesia Católica Romana y Apostólica y surgiendo el protestantismo anglicano. La segregación de los habitantes de la isla tuvo su comienzo ya en los primeros intentos de ingleses que, en busca de más tierras, viajaron y llegaron a asentarse en Irlanda, algunos de ellos, pactando con los propios jefes nativos. Sin embargo, ya existía cierta tirantez entre ambos pueblos cuando en la costa Este, los colonos, buscando protegerse del asedio gaélico, se aislaron formando una zanja alrededor de su colonia conocida con el nombre de *Pale*.

La diferencia entre nativos y colonos se fue ampliando cada vez más debido a la desposesión de tierras a los irlandeses católicos, algo que les condenaba a una pobreza que pasaría de generación en generación. Por este motivo, la brecha entre ambas comunidades que era cada vez más grande y estallaba en conflictos violentos, como la revuelta de 1641 reprimida por Cromwell. Las luchas entre católicos y protestantes afectaron incluso a las altas instancias del gobierno de británico, cuando el rey católico Jacobo II, con el que los católicos fueron ganando protagonismo en la administración del país, fue rechazado por el Parlamento inglés en 1688, que ofreció el trono a Guillermo de Orange, quien venció en la batalla del Boyne en 1690. Las victorias protestantes han sido motivo de más de un estallido violento en las celebraciones y marchas celebradas en su honor, sumando más muertos a la lucha sectaria[5]. Los diversos intentos de secesión de Irlanda del gobierno británico y el revisionismo histórico siguieron alimentando la historia de la isla y los conflictos entre las dos comunidades, católicos y protestantes, con matices cada vez más complejos. La guerra Anglo-Irlandesa de 1918 finalizó con la Ley para el Gobierno de Irlanda de 1920. Sin embargo, no fue el final de los conflictos pues provocó la partición de Irlanda en dos. La República de Irlanda por un lado y seis condados del norte cuyo gobierno seguiría siendo inglés.

> *The decades between the end of the Civil War and the renewal of the Troubles in the north in the late 1960s were marked by both a respite from persistent and extensive violence and continued antagonism surrounding those issues over which the Civil War had been fought: British dominion, partition, and the reunification of north and south. The absence of open rebellion and warfare provided the Irish with some sense of distance from the immediacy and the intensity of revolution. On the other hand, the presence of the issue mentioned above, as well as sporadic violence by the IRA, served to remind them that the Troubles might return at any time*[6].

[5] ALONSO*, Irlanda del Norte*, p. 73-79.

[6] STOREY, M.L., *Representing the Troubles in Irish Short Fiction,* Washington D.C., 2004, p. 85

El odio entre las dos comunidades ha estallado en constantes ocasiones, en parte por la dirección que ha ido tomando la política británica y norirlandesa sobre los ciudadanos del Ulster, generando una amalgama de asociaciones y bandas, siendo algunas violentas, tanto de católicos como de protestantes. El IRA supone uno de los actores más importantes en la historia del conflicto, el cual mantuvo su lucha armada por la libertad del Estado Libre Irlandés, incluyendo el Norte de la isla mucho después del Tratado Anglo-Irlandés. Mientras que, por otro lado, los protestantes se veían amenazados por el republicanismo irlandés en cuestiones de religión, economía y nacionalidad[7], dando lugar a la formación de agrupaciones paramilitares que participaron en la lucha sectaria como la *Ulster Volunteer Force*.

2.- El viento que agita la cebada

The Wind that Shakes the Barley es una película irlandesa de 127 minutos de duración dirigida por Ken Loach, de estreno en 2006, año en el que ganó el premio Palma de Oro a mejor película en el Festival de Cannes. Gran Bretaña y España son algunos de los países que han participado en la coproducción[8] de este largometraje. Este film narra una historia situada en la Irlanda de los años veinte,antes de la proclamación de la república. A pesar de su claro posicionamiento contra el dominio inglés en aquellos años, la violencia sectaria es tratada en un segundo plano, mucho menos evidente que en otras películas. En este caso, los componentes de mayor peso a lo largo de toda la película son el poder militar y el gobierno británico que mantiene el dominio sobre Irlanda.

La historia comienza con Damian, interpretado por Cillian Murphy, un joven que está estudiando medicina y quiere ir a Londres a trabajar en uno de los mejores hospitales. Ya en la primera escena se descubre como los amigos que se han reunido con Damian para jugar al hurling no están muy contentos de que este marche a Reino Unido con comentarios como: "…a lamerle el culo al rey" o "piensa en los tuyos, chico". Desde el principio, se encuentran con problemas con unos militares ingleses los cuales son representados la mayor parte de la película de la misma forma: Personas muy desagradables que abusan de su autoridad y con un especial odio hacia todo lo que sea irlandés. Estos intentan intimidar a varios jóvenes por haberse reunido para practicar *hurling*, algo que, según la Ley de defensa del reino, estaba prohibido por ser considerado una forma de reunión en público. Al tomar los nombres de todos ellos para una posterior sanción, uno de los jóvenes decide contestar solo en gaélico, lo que provoca la ira de los militares y acaban matándolo de una paliza, con total

[7] FAY, M. T., MORRISEY, M., Y SMYTH, M., *Northern Ireland´s troubles. The human cost*, Londres, 1999, p.68.

[8] Junto con Irlanda, Alemania, Francia, Suiza, Italia y Bélgica, también participaron en el film con diferentes productoras no solo de cine, sino también de televisión como TV3 Television Network Ireland.

ISBN 978-84-608-2282-0

impunidad. Es en el funeral del chico el primer momento en el que se muestran las primeras referencias al origen católico de los principales protagonistas irlandeses de la historia. Más tarde, en la salida de misa por la muerte del joven, Damian tendrá que defenderse de sus compañeros que consideran que no debe irse a Londres.

Será un poco más tarde el momento definitivo en el que el personaje protagonista decide alistarse en el IRA. Unos militares que pretenden subirse a un tren se ven impedidos por el maquinista el cual tiene orden del sindicato de no transportar a ningún militar inglés ni a sus armas. Esto le hace recibir otra paliza, aunque finalmente consiguen que los militares se retiren. Además de realizar el juramento para formar parte del ejército republicano irlandés,se suceden varias imágenes sobre el entrenamiento militar que reciben, en el que usan palos de *hurling* en lugar de armas. Uno de los problemas y dificultades que tiene el IRA en esta película es la escasez de recursos con la que cuentan. Tanto conseguir armas como dinero para pagarlas será un problema habitual.

Cabe destacar un detalle diferenciador en uno de los militares británicos que aparece en la película. A pesar de que todos son representados como personajesexcesivamente violentos y que no dudan en utilizar la fuerza para conseguir sus propósitos, aunque implique la tortura, como la usada contra el hermano de Damian al que le arrancan las uñas de las manos. En una de las escenas en las que Damian es arrestado y es interrogado por uno de los oficiales, se puede ver una diferencia entre este militar y el resto. A diferencia de lo mostrado hasta ahora, parece realmente afectado por la situación y estalla ante la negativa de Damian a confesar haciendo alusión a los soldados británicos caídos en la batalla del Somme[9].

Las mujeres tienen diferentes papeles a lo largo de toda la película y ocupan cierto protagonismo. Por un lado se sitúa a las madres[10]. Estas están acostumbradas a las actividades contra el gobierno inglés de sus hijos, maridos y vecinos y les intentan ayudar dándoles cobijo y comida. Por otro, también existen mujeres mucho más activas en el papel del IRA, en la lucha armada contra el gobierno británico. Se encargan de transportar mensajes[11]y forman parte de tribunales irlandeses que pretenden impartir justicia entre los ciudadanos en

[9] En la Primera Guerra Mundial, durante la batalla del Somme en 1916, murieron 21.000 soldados del ejército británico, algo que recuerda con orgullo la historia de los protestantes del Norte de Irlanda, ya que la UVF (Ulster Volunter Force) participó en esta batalla. BRUCE, S., *The Red Hand. Protestant Paramilitaries in Northern Irleand*. Oxford, 1992, p.11.

[10] El "sacrificial Mother Ireland" forma parte de la simbología usada para la representación de la mujer tras el estereotipo de la madre en las historias de ficción. CLIFF, B. and WALSHE, E. *Representing the troubles. Text and images, 1970-2000*, Portland, 2004, p.55.

[11] Los niños también ocupan un papel fundamental en este tipo de actividad. En varias ocasiones son chicos muy jóvenes los que se encargan de enviar los mensajes que mantienen comunicados a los diferentes grupos rebeldes. No hacen distinción entre niños y niñas y todos ellos están involucrados en las actividades del IRA desde muy jóvenes.

ISBN 978-84-608-2282-0 193-211

su objetivo de ser totalmente independientes de las leyes inglesas. La relación de la mujer en este tipo de actividades como parte activa de la lucha por los ideales republicanos no es el primer ejemplo que puede encontrarse. Aunque no existe una gran presencia del papel de la mujer[12] en la historia de los conflictos políticos de Irlanda, en la literatura también ha sido objeto de estudio dicha relación:

> *There are, of course, problems and gaps in the representations. Some of the early stories idealize women characters, thus perpetuating the myth of women as other Ireland, while other fix women in the stereotype of handmaiden to the rebel. The stereotypes are all in the more influential because of the absence in early stories of any realistic heroines that might provided counter images of women revolutionaries. More importantly, there seem o be no Troubles stories that address the issue of feminist aspirations vis-à-vis nationalist priorities, even though the theme of gender equality is found in many other contemporary Irish short stories*[13].

Aunque no se le dedica mucha atención a los detalles diferenciales entre los católicos y los protestantes, existen elementos que delatan la confesión religiosa de los personajes. Es el caso del joven asesinado. Este lleva una medalla de un santo que acaba llegando a las manos de Damian. También encontramos iconografía cristiana en otros muchos decorados. En el momento en el que unos soldados llegan a un bar irlandés se puede ver detrás de la puerta la imagen de una virgen. En esta misma escena, cuando varios de los que están allí sentados ven como los miembros del IRA se están armando para asesinar a los soldados británicos que acaban de llegar, se santiguan.

Por otro lado, una diferencia que se deja más o menos clara es la existente entre los terratenientes y el resto del pueblo obrero. La gente poderosa apoya la intervención inglesa en Irlanda y la gente pobre, como los que trabajan de sirvientes en la casa de uno de los ricos que aparece en el film, apoyan la causa del IRA que busca un país libre. En un momento, el terrateniente dice: "Que dios se apiade de Irlanda si gentuza como tú se hace con las riendas de esta ciénaga plagada de curas". El odio de las personas con poder es dirigido no solo hacia el país y sus habitantes, también a la presencia religiosa de sacerdotes católicos en la vida de los nativos.

[12] En la ficción sobre los *Troubles* la mujer ha jugado un papel pequeño centrándose más en el discurso masculino durante los conflictos que en las experiencias y los actos de la mujer. CAMPO DEL POZO, M., "Mother Ireland, get off our backs: Gender, Republicanism and State Politics in Prison Short Stories by Northern Irish Women Writers." en *Revista Estudios Irlandeses*, nº9, 2014, p.13-23.

[13] STOREY, *Representing the Troubles in Irish Short Fiction,* p. 207.

Otro de los momentos clave en la historia para Damian se desarrolla en el momento en el que recibe la orden de matar a un chivato[14] que los entregó por primera vez a los soldados. Este es un chico joven que trabaja en las tierras de uno de los personajes ricos. A pesar de su corta edad, es ajusticiado por traición por sus compañeros. Damian es el encargado de matarle, justo después de asesinar al terrateniente. En esta escena se descubren ciertos detalles de la población más pobre de Irlanda: Por un lado, el chico no puede escribir a su madre una carta de despedida, porque ella no sabe leer. También es muy importante para él ser enterrado en un lugar diferente de aquel en el que se enterrará al terrateniente.

Más tarde, se mostrará la participación de los sacerdotes católicos en el conflicto. Estos conocen las actividades violentas en las que está envuelto el IRA y, además de tomarles confesión, serán bendecidos por ellos. En el film, el cura que presta sus servicios a los soldados hace mención al sacrificio que tuvo que realizar Jesucristo para salvar a los hombres como comparación a las vidas que los irlandeses deben perder para ser liberados del dominio inglés. La figura del mártir ha estado presente en la vida de los católicos irlandeses y es así representado en esta escena:

> *The long history of heroic but failed rebellions in Ireland led ultimately to the myth of blood sacrifice espoused by revolutionary nationalist. According to the myth, the Irish republic would ultimately be born out of the self-immolation of its hero-martyrs.*[15]

Por último, se anuncia una tregua entre las actividades del IRA y el gobierno británico. Los personajes protagonistas ven, en una sala de cine, los detalles de los acuerdos a los que han llegado para firmar la paz. La guerra de independencia termina tras las deliberaciones entre el gobierno británico y Michael Collins, el cual solo será mencionado y no tendrá presencia ninguna en la película. El Tratado Anglo-Irlandés de 1921 declara libre a Irlanda con la excepción de seis condados que se sitúan al norte de la isla. Esto será duramente criticado por algunos integrantes miembros del IRA. Este punto de inflexión causará la ruptura del IRA. Algunos de los cuales llevarán el uniforme del ejército de Irlanda de forma legal y otros continuarán las actividades hostiles hacia el gobierno británico como lo hicieron durante la guerra de independencia. La violencia sectaria será recordada por uno de los personajes femeninos con motivo del precario acuerdo:

[14] Al igual que la presencia de la mujer en los relatos de ficción irlandeses, la traición es otro tema recurrente en la historia de la lucha armada por Irlanda pero sobre todo en la literatura romántica nacionalista.

[15] STOREY, *Representing the Troubles in Irish Short Fiction*, p. 23

> *Mis primos de Belfast están en la calle. Las turbas unionistas quemaron sus casas. Dublín está lleno de refugiados. ¿Sabes qué les aporta este acuerdo? Que en vez de pandillas sectarias ahora tendrás a los mismos matones uniformados y armados por el Estado Británico*[16].

En este momento la evolución de los personajes se hace más evidente. La forma en la que se representaban los militares británicos es ahora la forma en la que se presenta al ejército irlandés. Registran de forma violenta, en busca de armas, las casas en las que hace un tiempo habían sido refugiados cuando Irlanda estaba dominada aún por el gobierno británico. El resultado sigue sumando más muertes por el lado irlandés, en el cual ahora se matan los unos a los otros entre los defensores y los detractores del acuerdo, algo que también se representó en la ficción de la época:

> *The Civil War disappointed and disillusioned almost all concerned, so it is no surprise that the ideals of these writers suffered. The rebels ("diehards") who refused to accept the Treaty that created the Free State were bitterly disappointed that many of their fellow nationalists would give up their demands for an immediate independent Ireland -a disappointment that deepened when it became apparent that the republicans could not win the Civil War. Those who did accept the conditions of the Treaty and joined of supported the Free State force were just as bitterly disappointed that the republicans would not give up the gun and turn to politics in their pursuit of an independent nation.*[17]

En este caso, la iglesia católica se posiciona del lado de los que defienden el tratado. En una misa, el cura sacerdote recuerda que todos aquellos que mantengan la lucha armada serán excomulgados por la Iglesia. También se menciona que otras muchas iglesias, no solo la católica, están conformes con el acuerdo de paz. El personaje protagonista se rebela ante el párroco con la siguiente declaración: "Y una vez más, la Iglesia católica, con honrosas excepciones, se pone del lado de los ricos". Damian se ve en medio de este conflicto de ideas y acaba siendo fusilado por orden de su hermano. La representación de esta lucha tiene un claro vencedor en el film. Damian asciende como figura mártir que sacrifica su vida por no dar información sobre el paradero de las armas del IRA que pretende mantener su luchahasta que la isla de Irlanda sea libre en su totalidad. En cambio, el resto de soldados que pasan a formar parte del ejército

[16] A pesar de contar con varios defensores del Tratado Anglo-Irlandés en la reunión en la que se pronuncian estas palabras, estos no tienen la oportunidad de defender el acuerdo a lo largo de la película, por lo que no aparecen argumentos a favor de la partición de la isla entre ambos gobiernos.

[17] STOREY, *Representing the Troubles in Irish Short Fiction*, p. 55.

regular de la recién formada República de Irlanda son tratados como traidores[18] a la causa.

3.- Bloody Sunday

Uno de los films en los que el conflicto sectario tiene un mayor protagonismo es en Bloody Sunday, un docudrama del 2002, de 107 minutos de duración, coproducido entre Gran Bretaña e Irlanda y dirigido por Paul Greengrass. Como el mismo título indica, desarrolla los acontecimientos que tuvieron lugar el domingo 30 de enero de 1972, conocido como "Domingo sangriento", debido a la magnitud del resultado de la escala de violencia que acabó con 13 muertos y 14 heridos por soldados británicos durante la celebración de una manifestación por los derechos civiles de los habitantes de Irlanda del Norte.

El film comienza con una rueda de prensa en la que Ivan Cooper[19]convoca una manifestación con las siguientes palabras: "Nos manifestamos porque desde la partición de Irlanda los católicos aquí en el Norte han sido discriminados por la mayoría protestante, por eso nos manifestamos" mientras, en un segundo plano se ve un cartel de la Asociación de Derechos Civiles de Derry. Esta ciudad cuenta con una larga historia dentro de los acontecimientos conocidos como *The Troubles*[20]. La discriminación sufrida por la población católica dio como resultado la división completa de católicos y protestantes pasando barrios enteros al control del IRA.

> *The Derry Citizens' Defense Association, a local vigilante group, became involved in co-ordinating opposition to the police b erecting barricades, patrolling the streets and helping to counter the effects of cs gas fired by the RUC. This eventually led to the development of a "no-go" area in the city, known as Free Derry, in which the security forces were not able to operate*[21].

[18] Esto se pone de relieve en el film incluso antes de darse a conocer la tregua. Uno de los mayores ejemplos es el momento en el que el tribunal irlandés se propone juzgar con una multa a uno de los ricos del pueblo por haber impuesto unos intereses demasiado altos a una mujer que tiene una deuda con él. El que más tarde será el representante en el film del bando defensor del tratado pone en evidencia la sentencia del tribunal por no enfadar a los adinerados que le ayudarán a comprar armas para la causa republicana en contraposición a los miembros del IRA más idealistas entre los que se encuentra Damian.

[19] Ivan Averill Cooper fue miembro protestante del parlamento de Irlanda del Norte, fundador del *Social Democratic and LabourParty* (SDLP).

[20] Fue una época entre los años setenta y el Acuerdo de Viernes Santo en 1997 que destaca por el los disturbios y la violencia en el Irlanda del Norte entre grupos terroristas. MARTINEZ PEÑAS, L., "La legislación antiterrorista británica (1990-2010)", en MASFERRER, A., (coord.), *La lucha contra el terrorismo en un Estado de Derecho. Una aproximación histórica y jurídica-comparada.* Madrid, 2011.

[21] Gillespie, G. *A short history of the troubles*, Dublin, 2010, p. 29.

ISBN 978-84-608-2282-0 193-211

Al mismo tiempo, por medio de un montaje alternado, altos cargos militares británicos recuerdan a los periodistas que, por la falta de seguridad, se han suspendido todo tipo de marchas, por lo que las manifestaciones que se produzcan serán ilegales. Los puntos que Ivan Cooper señala como claves en la lucha pacífica por los derechos civiles son la abolición de los toques de queda, acabar con los privilegios unionistas y terminar con lo que se conocía como internment[22], una de las medidas que tomó el gobierno británico para la captura de personas sospechosas y que acabó provocando toda una serie de acontecimientos violentos y sectarios:

> *An official report by the Northern Ireland Housing executive indicated that at least 2,500 families moved house in the three weeks after internment began, most in fierce sectarian clashes in north Belfast, where two streets of house were burnt in Ardoyne.*[23]

Por otro lado, la película nos narra la vida de un joven norirlandés, Gerry Donaghy, de diecisiete años, que ha salido de la cárcel recientemente y vive con su hermana. Este personaje tendrá un papel especial en la película, ya que mantiene una relación con una chica protestante. Por medio de las conversaciones que tiene con sus amigos, se descubrirá que es precisamente esta relación la causante de su encierro. Ya en las primeras escenas, Gerry tiene que atravesar la ciudad hasta la zona protestante donde vive su novia para poder acompañarla. Se puede ver un control de ciudadanos en el cual se pregunta si son protestantes a todos aquellos que pretenden entrar en la calle. La tensión sectaria hace que Gerry se retire a su hogar antes que acercarse todavía más a la casa de su novia.

La representación de los diferentes bandos religiosos está muy presente en el fin desde los primeros minutos. Gerry sale de misa y mantiene una conversación muy cercana con el párroco el cual le pregunta sobre su estado, ya que conoce que este ha salido de la cárcel recientemente. También hablan sobre la manifestación que se va a celebrar ese mismo día. Tanto Gerry como sus amigos asistirán además del propio cura. Los amigos de Gerry y este hacen bromas sobre los militares británicos a los cuales insultan y tiran piedras. Momentos antes, con el bebé de la hermana de Gerry, con la que todavía vive, se bromea sobre que será un niño fuerte capaz de tirar piedras a los ingleses. El odio, por tanto, que se demuestra, está presente en la vida de los habitantes norirlandeses desde que son jóvenes.

[22] Una de las medidas del gobierno para intentar acabar con aquellos simpatizantes del IRA fue el internamiento masivo sin juicio que permitía encarcelar a civiles sin necesidad del proceso ordinario judicial habitual.

[23] BRADLEY, G. and FEENEY, B. *Insider. Gerry Bradley's Life in the IRA,* Dublin, 2009, p.62.

ISBN 978-84-608-2282-0 193-211

Por medio del montaje se irán intercalando escenas en las que seguimos la historia de Ivan Cooper, la vida de Gerry y los planes militares que tuvieron lugar en Domingo Sangriento. Otra vez las iglesias tienen presencia en la historia, siendo puntos clave incluso para las estrategias militares. En los mapas que tienen las fuerzas del ejército se señala una iglesia presbiteriana en la cual tienen pensado organizarse para controlar la manifestación. Ya en la organización del grupo de soldados[24] que estará presente en la manifestaciónqueda claro que las directrices para acometer su misión será "máxima agresividad" y "muchos arrestos". Cuentan con fotos de simpatizantes del IRA y alborotadores a los que pretenden encarcelar gracias al *internment*.

Más adelante, cuando la manifestación todavía se está organizando, cabe destacar un detalle curioso de la vida de los habitantes del Norte de Irlanda. Ivan Cooper y otros organizadores del encuentro reconocen a varios miembros del IRA que están en un coche cerca de donde se está iniciando la manifestación. Ivan Cooper se acerca a ellos para pedirles que no saquen las armas y recordarles el carácter pacifista de la protesta. Estos parecen estar allí para controlar los movimientos de los soldados y cuentan con gente mucho más joven como informadores. Como se demuestra en el film, en muchos casos los miembros del IRA eran conocidos por sus vecinos y recibían apoyo de los ciudadanos ya que en algunos casos eran vistos como los protectores de la población católica.

Desde otro punto de vista se encuentran los altos cargos militares que pretenden controlar la manifestación en caso de que se produzca algún altercado violento. La precaución de estos mandos es mucho mayor y las ordenes con de disparar balas de goma solo si hay violencia y una clara diferenciación entre los civiles y los alborotadores. Entre los altos cargos se resume la situación de la siguiente manera: "Por una parte están los católicos pidiendo toda clase de reformas con el IRA siempre apoyándolos y por otra los protestantes que no quieren ceder ni un ápice", con lo que más tarde bromea: "No nos podemos permitir ofender a la mayoría protestante porque ellos tienen las armas". La división entre ambos bandos está clara desde el principio y se presenta a los militares británicos como un agente externo que está presente para separarlos en caso de revuelta. Sin embargo, desde el punto de vista de los ciudadanos, la presencia de militares armados aumenta todavía más la tensión en las calles. En cambio, en el film también aparece el jefe de policía de la división de Londonderry haciendo de intermediario entre los organizadores de la manifestación y los militares que son los que están encargados de la seguridad durante la marcha. Uno de los jefes militares se burla de superintendente diciendo: "Qué útil es tener contactos en la comunidad, a menos que sean católicos, apostólicos y romanos". Desde este punto de vista se ve a las fuerzas de seguridad del distrito

[24] El grupo militar protagonista en la película por su implicación en las muertes producidas durante la manifestación será el Regimiento de Paracaidistas. En todo momento el film recuerda que estos soldados son conocidos por su agresividad en los campos de batalla.

ISBN 978-84-608-2282-0

mucho más cercanas a los problemas de los habitantes de Derry que los militares británicos que no tienen pudor en mostrar su repulsa hacia todo lo irlandés o católico. El mismo jefe de policía toma partido del asunto en lo referente a la razón de porqué están allí: "¿…para que políticos protestantes sigan aferrados al poder? ¿por esa razón? estamos en este lío por su culpa".

Mientras tanto, surgen diferencias de opiniones entre la sección de paracaidistas en la que se describe la tensión entre militares e irlandeses: "Estoy harto de que me disparen y que me escupan en este sitio de mierda". Irlanda es considerada por los británicos como un lugar diferente al de su país y por ello los conflictos se ven ajenos. La presión ejercida por el IRA sobre los militares supuso varias muertes de soldados en la lucha por la causa irlandesa. Hay un soldado entre todos ellos que no ve la situación de la misma forma. Él encuentra una diferenciación entre el IRA y los niños que le tiran piedras pero la tensión de sus compañeros acaba haciéndole callar con la máxima "estamos en guerra".

Un detalle que queda claro con la relación que tienen los diferentes personajes del film es que la tensión sectaria entre ambos bandos no es tan fuerte entre las personas como en los parlamentos. Ivan Cooper hablando con su novia católica le recuerda: "¿Sabes? mi padre era militante unionista. Desfilaba con las bandas. A tu hermano lo mataron los unionistas". La hermana de Gerry tampoco pone impedimentos a que su hermano esté saliendo con una chica protestante. Incluso su marido, cuñado de Gerry, trabaja para los ingleses según este. La mezcla, al igual que los choques, es algo habitual entre los dos bandos.

La manifestación ya está teniendo lugar. Se puede ver como los amigos de Gerry y él mismo acuden al evento y se encuentran con el coche del IRA. Estos hacen comentarios acerca de que estos se quedan mirando mientras ellos hacen el trabajo sucio como tirarles piedras a los militares o vigilar[25]. De repente los primeros problemas aparecen. Un grupo de manifestantes se ha dividido de la marcha principal y tienen intención de dirigirse al ayuntamiento para protestar. Justo en dirección hacia el equipo de paracaidistas del ejército británico. La tensión estalla en un momento de confusión debido a los primeros gestos de violencia entre un grupo de jóvenes que tira piedras y e insulta a los militares. Desde los altos mandos ordenan dispersar el tumulto con bolas de goma y gas lacrimógeno pero en seguida la violencia y el pánico estalla con los primeros disparos y las primeras muertes. A pesar de mostrase en el film un exhaustivo control de disparos por parte de los militares que empiezan la refriega y deberán justificar cada una de las balas gastadas, no se tarda, debido a la confusión, en perder el control absoluto sobre la acción militar en la manifestación. Se muestra una clara desobediencia, por parte del equipo militar especial, hacia

[25] Durante el Domingo Sangriento las facciones del IRA acordaron no realizar ningún tipo de ataque para evitar que les atribuyeran muertes de civiles que no fueran causadas por ellos. PUNCH, M., *State violence, collusion, and the Troubles. Counter insurgency, Government deviance and Northern Ireland*. Londres, 2012, p.2.

los mandos militares. Un cura se aproxima a un herido de bala para poder darle la extremaunción y agita un pañuelo blanco esperando que cesen los disparos, dando lugar a una de las imágenes más famosas del Domingo Sangriento.

Ante la confusión de los soldados que se preguntan "¿A qué disparamos?" y los manifestantes corren en estampida e intentan esconderse del fuego. En el film se muestra como en algunos casos, algunos militares rematan a los civiles una vez caen al suelo tiroteados. Por un momento se detiene la refriega y un grupo de soldados hablan sobre lo que acaba de ocurrir. Cuentan cómo han visto a varios asaltantes armados y aclaran " es lo que diremos que ha pasado". La tensión militar que ha estado presente durante toda la marcha con francotiradores en los muros de paz y diferentes efectivos desplegados en la ciudad, continúa en el hospital donde Ivan Cooper recibe la lista del recuento de muertos y heridos. Veintisiete afectados en total, trece de ellos muertos.

Después del descontrol se suceden diferentes declaraciones de los militares que justifican su acción alegando que les estaban disparando. El discurso del film en este caso es claro. Muestra como ninguno de los soldados ha sufrido ninguna baja y no se han encontrado armas en ninguno de los muertos, algo que fue una prioridad absoluta para los militares después de conocer las primeras muertes. Uno de los soldados declara incluso haber efectuado veintidós disparos a lo que el tribunal le pregunta cómo fue posible si no disponían de tanta munición. Por otro lado, los altos cargos se lavan las manos alegando que están en guerra con la frase: "La guerra contra el IRA continúa".

Después de todo lo sucedido aquel día aparecen las primeras reacciones. Un grupo numeroso de jóvenes esperan para alistarse al IRA y van recibiendo armas para continuar con la lucha. Ivan Cooper recuerda a los periodistas en una rueda de prensa el efecto tan negativo que ha tenido el desastre sucedido en la manifestación con un mensajeclaro al gobierno británico: "…le habéis dado al IRA la mayor victoria de toda su historia", advirtiendo precisamente de la cantidad de personas que estarían alistándose a la banda armada en ese mismo momento. Ante la pregunta de un periodista sobre qué diría a aquellos jóvenes que pretenden unirse al IRA, Ivan Cooper no recrimina la acción debido a la magnitud del conflicto, dejando al punto de vista del espectador la justificación de la escala de violencia que vendría después por parte de la banda terrorista. Ivan termina sus declaraciones y otros organizadores de la manifestación piden a los periodistas ingleses que cuenten lo que han visto a "su pueblo", Reino Unido. Durante toda esta escena en la rueda de prensa se han ido sucediendo, por medio del montaje, planos en negro con textos[26] impresos que recuerdan

[26] También se hace referencia a la primera investigación del gobierno británico sobre los hechos sucedidos en la manifestación que concluyeron en que la respuesta militar fue una actuación justificada por parte de los militares involucrados. Lord Widgery fue el encargado de la investigación e ignoró pruebas a favor del Regimiento de Paracaidistas y el resto de soldados alegando defensa propia. ALONSO, *Irlanda del Norte*, p. 161

ISBN 978-84-608-2282-0 193-211

algunos hechos acontecidos después del Domingo Sangriento como por ejemplo: "Ninguno de los soldados que participaron en el Domingo Sangriento han sido disciplinados", o "Los oficiales que planearon y dirigieron la operación fueron condecorados posteriormente por la reina".

4.- '71

'71 es una película de producción en Reino Unido, del 2014 dirigida por Yann Demange. El título hace referencia al año en el que se desarrolla la historia del film. En medio de la época conocida como *The Troubles*[27], en los que la violencia sectaria entre católicos y protestantes era constante, en 1971[28] el gobierno británico aprueba introducir el *internment*.

La película comienza con el entrenamiento militar de unos soldados británicos que serán enviados a Belfast debido a la deteriorada seguridad en Irlanda del Norte. El militar de rango superior avisa a sus soldados de que Belfast es suelo británico y por lo tanto no saldrán del país. El detalle de hacer hincapié en esto desvela la enorme distancia existente entre los habitantes de Irlanda del Norte y los ciudadanos británicos a los que se les reprochaba sentirse ajenos al conflicto norirlandés.

Un plano aéreo de la ciudad de Belfast muestra que las diferencias de la ciudad no solo se encuentran entre sus habitantes. Las Iglesias destacan por el terreno que ocupan y las calles tienen una disposición irregular en algunas zonas donde se convierten en confusos laberintos y en otras se estructuran de forma organizada y geométrica.

En el momento en el que los soldados llegan al cuartel serán instruidos en lo que, para sus superiores, es la información básica y necesaria para desplazarse por Belfast.

> *Como ven, en el plano se puede dividir la ciudad entre el Este de los protestantes conservadores*[29]*(Protestant Loyalist) que está en naranja: amables. Y el Oeste de los nacionalistas católicos (Catholic Nationalist) en verde: hostiles. Ambas comunidades tienen*

[27] "The Sixties and early Seventies were a period of intense questioning of received values as a perceived need developed for radical social and political change. This context was the spur for many involved in the civil right movement and subsequent republican struggle, as the realization gained ground among republicans that a resort to physical force was necessary in the face of an unyielding, repressive Stormont regime". MAGEE, P. *Gangsters of Guerrillas? Representations of Irish Republicans in "Troubles Fiction*, 2001, Belfast, p. 40.

[28] BRADLEY, G. and FEENEY, B. *Insider. Gerry Bradley's Life in the IRA,* Dublin, 2009, p.41.

[29] Esta es la traducción en el doblaje español de la película. Sin embargo en el diálogo original dicen "*Protestant Loyalist*". Loyalist, que podría ser traducido como lealista, se identifica con otra vertiente político-religiosa dentro de los unionistas. Se diferencian dos términos más: *Ulster Loyalism* relacionada con las marchas, los rituales y la simbología del Ulster y *British Loyalism* que destaca su pertenencia a la corona británica sin dar tanta importancia a los valores religiosos. ALONSO, *Irlanda del Norte: Una historia de guerra y la búsqueda de la paz.* Madrid, 2001, p. 18.

ISBN 978-84-608-2282-0

> *factores paramilitares que se mueren de ganas por atacarse. Tengan en cuenta que dentro del movimiento republicano observamos una división entre los elementos especiales viejos del IRA y los elementos jóvenes de lucha de callejera más radical, los provisionales*[30]*. Esta es la primera línea chicos. Católicos y protestantes viven unos contra otros divididos por la calle Falls. Pueden usar el edificio Divis*[31] *al final de la calle Falls para orientarse pero no entren en el edificio. Se ha convertido en un fuerte del IRA.*

El nuevo superior que se encarga de las unidades militares en Belfast pretende no generar tensiones durante la misión de registro de una casa católica. Por ese motivo, deciden utilizar las boinas y no la equipación de antidisturbios. Sin embargo, el ánimo con el que son recibidos al llegar a la calle es demasiado hostil. Varios niños pequeños se asoman por unos muros de dividen la calle para tirar globos con orina a los soldados además de dedicarles insultos por la nacionalidad de los soldados. En el momento en el que los militares se despliegan llegan varios agentes del RUC[32]. Varios vecinos de la zona salen a las calles y chocan las tapaderas de los cubos de basura contra el suelo para avisar a los miembros de IRA de que hay intrusos en sus calles.

Los agentes del RUC son los encargados de entrar en las casas y registrarlas. En la película se muestran mucho más agresivos que los militares británicos y llenos de odio a los católicos. Intentan que una mujer confiese donde se encuentran las armas que están buscando con insultos como "puta feniana"[33]. Mientras tanto la calle se va llenando de civiles que protestan a lo largo del cordón que han formado los soldados que están protegiendo a los agentes del RUC. Cuando uno de estos sale apaleando a uno de los vecinos el tumulto insiste con más fuerza. Uno de los soldados es herido en la cabeza por una piedra lanzada

[30] El IRA Provisional surgió en la brigada de Belfast que contaba con tres batallones uno de los cuales controlaba las zonas católicas de Clonard, Lower Falls y los edificios que se comenta en el film: Divis Flats.COOGAN, T. P., *The Troubles. Ireland´s ordeal 1966-1996 and the search for peace*. Nueva York, 1996, p.122-123.

[31] Ciertas agrupaciones de bloques de pisos supusieron verdaderas fortalezas donde el IRA dominaba la seguridad siendo imposibles de penetrar. Algunas zonas residenciales incluso llegaron a destruirse para que no pudieran servir de refugio a los miembros de la banda armada. Uno de los ejemplos cerca del centro de Belfast son los Unity Flats, que eran un grupo de viviendas sociales cuya fachada daba directamente a la calle Shankill Road, una de las calles dominadas por protestantes. Las escaleras altas, los pasillos de hormigón y todas sus galerías servían de galería de tiro para el ataque del IRA contra los soldados británicos. BRADLEY, G. and FEENEY, B.*Insider. Gerry Bradley's Life in the IRA,* Dublin, 2009, p.17.

[32] Aunque en periodos de máxima violencia el RUC tuvo que trabajar con militares británicos en ocasiones el ejército clasificaba los datos como *Only for UK Eyes*, bloqueando el acceso a los agentes. RYDER, CH., *The RUC 1922-2000. A force under fire*. Londres, 2000, p.157.

[33] "A major sign of their emphasis on Gaelic identity is the fact that members of both organizations became generally known as Fenians, a name drawn from the Fianna, the warrior band of the ancient Celtic hero Fionn MacCumhaill."STOREY, M.L., *Representing the Troubles in Irish Short Fiction,* Washington D.C., 2004, p. 20.

ISBN 978-84-608-2282-0 193-211

y en un momento de confusión un niño roba a uno de los británicos su rifle. Dos de los soldados salen en busca del chico pero son agredidos por un grupo de civiles católicos. Una mujer detiene la pelea por un tiempo, alegando que son solo unos críos, pero para entonces, un niño que forma parte de los miembros del IRA Provisional [34]ha llamado a otro compañero y disparan en la cabeza a uno de los soldados. El más joven se ve incapacitado para disparar a que queda, Gary Hook, el protagonista del film.Este sale corriendo y desarmado y se inicia una persecución por las laberínticas calles de la zona católica de Belfast.

Después de que Gary se librase de sus perseguidores, empieza a correrse la voz entre los integrantes del IRA Auténtico y el IRA Provisional de que hay un soldado británico perdido en la zona. Los agentes secretos, una unidad ajena a los militares, también están buscando a Gary. En medio de una revuelta sectaria entre católicos y protestantes, estos salen corriendo y un niño se topa con el soldado británico. Este personaje llevará a Gary con su tío, un hombre importante dentro del grupo violento de los protestantes. Por el camino, el niño, después de descubrir el nombre del soldado descubre que este no es católico. Le pregunta a Gary si es protestante, pero este no lo sabe. En este momento se descubre la importancia del origen y la confesión religiosa para las bandas violentas protestantes. También le cuenta algunas cosas al soldado como que su padre fue asesinado por el IRA y que su abuelo estuvo en el Somme, de lo que alardea con el inglés por el papel tan destacado de la UVF en dicha batalla. Detrás de un muro con pintadas en el que pueden verse los símbolos de la UVF y algunas frases como "No surrender"[35] o "No pope here" se encuentran unos hombres, también protestantes, que vigilan la calle. Una vez el niño y Gary llegan al pub protestante interrumpen la fabricación de una bomba que uno de los agentes secretos le ha dado a unos protestantes para hacerlo estallar contra el IRA. Sin embargo la bomba estalla antes de tiempo matando a varias personas. Gary consigue salir de allí y es recogido por dos católicos los cuales se lo llevan a casa. Es significativo el miedo de ambos de curarlo cuando se dan cuenta de que es un soldado, ya que no solo la vida de Gary, que está gravemente herido, corre peligro sino que ellos mismos tendrán problemas con el IRA si alguien se entera de que están ayudando a los británicos.

Se descubre cómo, tanto los protestantes como el IRA tiene contactos con los agentes secretos, que también buscan al soldado para matarle y que no pueda contar nada sobre la bomba encontrada en el pub. Esta relación entre el IRA y los agentes secretos es descubierta por los católicos que han salvado al

[34] A esta generación de jóvenes que se unieron a una edad muy temprana a las filas del IRA se les conocía como *sixty-niners.* MOLONEY, E*., A secret history of the IRA*. Londres, 2007, p. 80.

[35] Uno de los aspectos fundamentales de la mitología del *ulsterman* es la representación de triunfalismo en las victorias históricas que han protagonizado los habitantes del Norte de Irlanda en su participación en conflictos bélicos que han dado lugar a la celebración de marchas y agrupaciones como los *Apprentice Boys* durante las *Orange Day marches*. STOREY, *Representing the Troubles in Irish Short Fiction*, p. 105.

ISBN 978-84-608-2282-0

soldado, uno de los cuales les insulta gritando "colaboracionistas". La traición vuelve a estar presente en el imaginario de las historias de ficción sobre el conflicto norirlandés.

Por último, el soldado consigue salvarse cuando sus compañeros militares no solo le salvan de las manos del IRA Provisional, también de uno de los agentes secretos que intenta ahogarle en un último intento. Sin embargo, lo sucedido no será admitido por los altos cargos militares quienes se lavan las manos.

5.- Omagh y En el nombre del padre

Omagh es una película para televisión irlandesa de 2004 dirigida por Pete Travis y escrita por Paul Greengrass, el director de *Bloody Sunday*. *En el Nombre del Padre* es otro film irlandés de 1993, dirigido por Jim Sheridan y basado en la novela de Gerry Conlon. Ambas películas, sin centrarse directamente en la violencia sectaria del conflicto norirlandés cuentan la historia de personas que sufrieron daños colaterales por ellos.

En *Omagh* se narra el intrincado proceso de investigación que tuvieron que llevar a cabo los familiares de las víctimas del atentado de Omagh, el 15 de Agosto de 1998[36]. En un primer momento, las cifras ofrecidas por las noticias son de 31 muertos y 160 heridos en el hospital entre ellos algunos estudiantes españoles. La presencia de curas y reverendos de las dos confesiones religiosas dominantes están presentes en el film en diferentes momentos. Sin embargo, las diferencias parecen superadas, ya que el atentado a afectado tanto a católicos, como protestantes y presbiterianos. Los familiares buscan a los culpables del atentado pero no parecen recibir el apoyo de ninguna institución sugiriendo que a nadie le interesa romper la tregua existente.

En el Nombre del Padre narra la historia de Gerry Conlon y su familia que se ve atrapado en una caza de brujas llevada a cabo tras un atentado en Reino Unido. Gerry nació en Belfast y se ve obligado a escapar a Londres ya que está amenazado por el IRA por robar. Ya durante los primeros momentos de la película se genera un conflicto cuando unos soldados británicos piensan que Gerry va armado y se adentran en las calles para perseguirlo. Esto provoca a su vez protestas de civiles que intentan expulsar a los británicos de su calle tirando piedras, insultando a los soldados y llamando la atención del IRA haciendo ruido como se veía en la película *'71*.Gerry es tratado despectivamente como irlandés casi en todo el tiempo en el que se encuentra en Reino Unido y es encarcelado porque los altos cargos de la fuerza de seguridad británica se

[36] Año en el que se tuvo lugar el Acuerdo de Viernes Santo que fue aprobado por Irlanda del Norte, el gobierno británico y la República de Irlanda con el que se pretendía poner fin a los conflictos terroristas. Supone una base jurídica para la transición política y estable de cambios a nivel político, institucional, y jurídico social. MAILHES, C. "Northern Ireland in Transition: The Role of Justice" en *Revista Estudios Irlandeses*, nº0, 2005, p.77-90.

sienten presionados para buscar culpables del atentado. Por ello, Gerry y su familia son acusados de pertenecer al IRA. Incluso en el momento en el que el verdadero culpable del atentado se delata, se niegan a soltar a Gerry. Finalmente una abogada consigue la absolución de todos cuando encuentra las pruebas que las fuerzas de seguridad pretendían esconder a la defensa.

6.- Conclusiones

A lo largo del tiempo el imaginario social va evolucionando por los diferentes cambios que se producen en una cultura. La manera en la que se representan, en el arte, ciertos aspectos o tópicos de la historia de un país suele ser una forma de conocer la imagen de la realidad que tienen los autores. La violencia y repercusión en el caso de los conflictos sectarios en Irlanda del Norte ha sido tal ha dado lugar a una gran cantidad de novelas, películas y obras pictóricas. Sin embargo, la representación de los actores fundamentales en el conflicto irlandés no ha cambiado mucho con los años. Los puntos fundamentales de la construcción de la imagen que se encuentra en el cine contemporáneo que tiene como temática conductas sectarias en Irlanda, serían los siguientes:

- El papel de la mujer en el cine contemporáneo estudiado parece seguir con la misma dinámica que en la historia de la literatura en la que esta solo ocupa una lista poco variada de papeles dentro de la trama. Salvo en el caso observado de El viento que agita la cebada, se puede comprobar cómo las mujeres suelen ser utilizadas con los papeles de madre o víctima, dejando en un segundo plano el rol activo de esta en los *Troubles* y el de femme fatal.

- La mitología que separa a católicos y protestantes coincide con la encontrada en obras de arte y novelas. Por un lado, los católicos destacan la necesidad del sacrificio de sangre [37]que a menudo comparan con la muerte de Jesucristo. Esto provoca que esta comunidad también se sienta identificada con otros países que se consideran asediados o dominados por otro poder extranjero. Por otro, los protestantes reviven, no solo en sus expresiones artísticas, también en las costumbres y celebraciones, victorias de batallas históricas en las que han tenido protagonismo. El espíritu luchador se destaca en los lemas que suelen encontrarse en los murales[38] que decoran las calles protestantes como el que aparece en la película '71 de "No surrender".

[37] "The long history of heroic but failed rebellions in Ireland led ultimately to the myth of blood sacrifice espoused by revolutionary nationalist". STOREY, *Representing the Troubles in Irish Short Fiction*, p.23.

[38] "Loyalist have been painting wall murals for a century, and republicans for only a third of that time. Through these cultural artifacts they article their political hopes and fears, their view of their own identify, their hopes of their past and future, and the political obstacle which they see facing them currently or in the future." CLIFF, B. and WALSHE, E. *Representing the troubles. Text and images, 1970-2000*, Portland, 2004, p. 118

- Los ingleses son representados en su mayor parte por soldados, militares o en general, personajes con autoridad. La mayor parte de las ocasiones se les presenta como personas agresivas, altamente violentas y con un odio profundo hacia los católicos y los irlandeses. Un hecho que se destaca de esto es que se considera a los habitantes de la isla de Irlanda como extranjeros aunque puedan proceder de los condados británicos. Los insultos y el maltrato físico parece ser habitual como medida de presión para este tipo de personajes. Por otro lado, existen excepciones que son eclipsadas por la violencia desmedida de la mayoría de los ingleses que aparecen. Otro de los detalles de estos personajes es que algunos parecen realmente afectados del trato que se les da en ciertas zonas de Irlanda del Norte. Los ingleses son prácticamente la única presencia de personajes protestantes en estas películas lo cual crea un gran vacío en cuanto al papel protagonista de los grupos paramilitares violentos que participaron en los *Troubles*.

- Los católicos suelen mostrarse como las víctimas asediadas por enemigos ajenos siempre a su comunidad. Por un lado, los ingleses en forma de militares, por otro, las fuerzas de seguridad propias de Irlanda del Norte como el RUC. La discriminación de este colectivo tiene un papel protagonista en *En el Nombre del Padre* tras el uso del *Internment*. En otros casos, se muestra el conflicto interno dentro del mismo IRA, primero tras la independencia de Irlanda y después en las divisiones de la banda armada.

- Un elemento que se repite constantemente es la violencia desmesurada hacia cualquier ser humano. En varios films se hace hincapié en unos niños y mujeres civiles que nada tenían que ver con el conflicto y fueron víctimas de algún atentado. La justificación más repetida tanto por católicos como por protestantes es que están en una situación de guerra. Esta forma de ver el conflicto legitima las acciones de ambos bandos, no les resta importancia pero si las justifica.

Bibliografía

- ALONSO, R*., Irlanda del Norte: Una historia de guerra y la búsqueda de la paz.*Madrid, 2001.

- BRADLEY, G. and FEENEY, B. *Insider. Gerry Bradley's Life in the IRA,* Dublin, 2009.

- BRUCE, S., *The Red Hand. Protestant Paramilitaries in Northern Ireland*. Oxford, 1992.

- CLIFF, B. and WALSHE, E. *Representing the troubles. Text and images, 1970-2000*, Portland, 2004.

- COOGAN, T. P., *The Troubles. Ireland´s ordeal 1966-1996 and the search for peace*. Nueva York, 1996.

- FAY, M. T.; MORRISEY, M.; Y SMYTH, M., *Northern Ireland´s troubles. The human cost*, Londres, 1999.

- MAGEE, P. *Gangsters of Guerrillas? Representations of Irish Republicans in "Troubles Fiction*,2001, Belfast.

- MOLONEY, E*., A secret history of the IRA*. Londres, 2007.

- PUNCH, M., State violence, collusion, and the Troubles. Counter insurgency, Goverment deviance and Northern Ireland. Londres, 2012.

- RYDER, CH., *The RUC 1922-2000. A force under fire*. Londres, 2000.

- STOREY, M.L., *Representing the Troubles in Irish Short Fiction,* Washington D.C., 2004.

Revistas

- CAMPO DEL POZO, M." Mother Ireland, get off our backs: Gender, Republicanism and State Politics in Prison Short Stories by Northern Irish Women Writers." en *Revista Estudios Irlandeses*, nº 9, 2014.

- CROWLEY, T. "Memory and Forgetting in a Time of Violence: Brian Friel's Meta-History Plays." en *Revista Estudios Irlandeses*, nº 3, 2008.

- MAILHES, C. "Northern Ireland in Transition: The Role of Justice" en la Revista*EstudiosIrlandeses*, nº 0, 2005.

- MARTINEZ PEÑAS, L., "La legislación antiterrorista británica (1990-2010)", en MASFERRER, A., (coord.), *La lucha contra el terrorismo en un Estado de Derecho. Una aproximación histórica y jurídica-comparada.* Madrid, 2011.

- MASFERRER, A., (coord.), *La lucha contra el terrorismo en un Estado de Derecho. Una aproximación histórica y jurídica-comparada.* Madrid, 2011.

ISBN 978-84-608-2282-0

USO CIENTÍFICO Y SOCIAL DE LA TRADICIÓN ISLÁMICA: LA MEDICINA DEL PROFETA

Mariam Gracia-Mechbal
Universidad de Granada

> Lo religioso era un factor determinante, no sólo desde el punto de vista ideológico y político, sino también como estructurador del tiempo y de los ritmos de la vida social, familiar e individual[1].

1.- Introducción

A lo largo de los siglos, en el mundo arabo-islámico han convivido, no siempre de manera independiente, dos tipos de medicina: una de carácter científico, la medicina hipocrático-galénica, heredada principalmente de los griegos que irá desarrollándose con el paso de los siglos; y otra, anterior al Islam, que recoge el saber médico existente entre los árabes y que en vida del profeta Muḥammad fue aplicada y recomendada por él, por sus familiares o compañeros. Las bases de esta última práctica médica, que se hallan en el Corán y la Sunna además de en el resto de tradiciones proféticas, se irán adaptando con el paso de los siglos. Dicha tradición fue recogida por los especialistas en tradición islámica en unas obras independientes bajo el título de *Tibb al-Nabi* (Medicina del Profeta).

La medicina ocupa un lugar preeminente en la religión musulmana, pues la conservación y recuperación de la salud es uno de los mayores dones que Dios ha dado al hombre. El musulmán ha de procurar tener una vida equilibrada, tanto física como espiritualmente. Para alcanzar ese equilibrio, desde el nacimiento del Islam, los musulmanes fueron incitados a guardar la tradición y al estudio del arte de la medicina: "Criaturas de Dios, cuidaos, pues Dios –que su poder y su gloria sean proclamados— no creó ningún mal, a excepción de la vejez, sin haber previsto su remedio"[2].

[1] FIERRO, M., "Prácticas y creencias religiosas en al-Andalus", en *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, nº 13/2, 1992, p. 464.

[2] WENSINCK, A. J. *et alii*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, *les Six Livres, le Musnad d'al-Darimi, le Muwatta' de Malik, le Musnad de Ahmad b. Hanbal*, Leiden, Brill,

ISBN 978-84-608-2282-0

Por otro lado, no hay que olvidar que durante los primeros siglos, tanto en el oriente como en el occidente islámico, "la medicina era un monopolio casi exclusivo de los cristianos"[3], por lo que era necesaria su islamización. Por tanto, la Medicina del Profeta nace en los primeros años del Islam como legitimación de la medicina en tanto que ciencia y a su vez instrumento sancionador de aquellas prácticas opuestas a la religión.

2.- La Medicina del Profeta: definición y uso

Cuando se habla de Medicina del Profeta, no se hace referencia únicamente a un manual de medicina, sino a aquellas obras que basadas en la tradición islámica abarcan cuestiones tan amplias como la salud, tanto física como espiritual del creyente, el tratamiento de enfermedades, la farmacología tradicional, la higiene, la alimentación, la dietética y una rudimentaria cirugía.

En estas obras se recogen episodios en los que el Profeta, sus familiares o amigos aconsejan a aquellas personas que acuden a ellos para resolver los problemas que afectaban a su vida diaria. Estos asuntos se solucionaban, en su mayoría, mediante acciones terapéuticas acordes a sus propios conocimientos o sugeridas por los médicos que les rodeaban.

Según Álvarez de Morales[4], esta medicina es, en sentido estricto, empírico-creencial. Esto es, no está basada en fundamentos racionales, sino exclusivamente en una fe ciega y en la seguridad de que lo sobrenatural prima sobre lo natural. De forma que aquello que no puede ser explicado racionalmente es indudablemente producto de la acción divina, o de fuerzas relacionadas con genios, demonios o santones. Sin embargo, en estas obras, no todas las prácticas provienen de la tradición profética, también se encuentran aportaciones de medicina racional como la teoría hipocrática de los humores y los temperamentos, o las enseñanzas de Avicena y otras autoridades en la materia. Así, los autores pretenden validar la medicina tradicional apoyándose en la medicina científica posterior.

El primer tratado de este género que ha llegado a nuestros días, y del que sólo se ha conservado un extracto, fue escrito en al-Andalus en el s. IX por un jurista cordobés. A éste siguieron una serie de tratados que continuarían componiéndose hasta el s. XVIII. Si bien a partir de esa época no encontramos nuevas obras escritas, el contenido y enseñanzas de las mismas siguen usándose en la actualidad en diversos lugares del mundo arabo-islámico.

Asimismo, debe señalarse que a partir del siglo X, cuando se alcanzó el esplendor cultural de al-Andalus, fueron apareciendo tratados médicos que,

vol. II (1943), p. 157.

[3] FORCADA, M., Ética e ideología de la ciencia. El médico-filósofo en al-Andalus (siglos X-XII). Almería, 2011, p. 35.

[4] IBN ḤABĪB, *Mujtaṣar fī l-ṭibb (Compendio de Medicina)*, Álvarez de Morales, C. y Girón Irueste, F. (eds. y trads.). Madrid, 1992 , pp.19-22.

basados en la razón y el método científico, dejaron de recoger esta práctica médica, relegándola únicamente a la terapéutica medicamentosa. A esta medicina científica se le ha dado el nombre de Medicina Islámica, para diferenciarla de la Medicina del Profeta. En ella, la acción divina sigue teniendo un papel fundamental, como no podía ser de otro modo en una sociedad basada en la religión, pero como causa última de todo, no inmediata. La salud y la enfermedad tienen que ver con causas naturales, si bien esas causas naturales son creadas por Dios. Además, es necesario destacar que la mayor parte de las autoridades de las cuales se recogía la Medicina del Profeta no eran médicos, sino especialistas en tradición y jurisprudencia. Al contrario que los autores de las obras científicas, muchos de ellos considerados grandes sabios de la época, como Abulcasis, Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib, etc., herederos de los saberes greco-helenístico, bizantino, persa e hindú.

En cuanto a los usuarios, en un principio, la Medicina del Profeta era utilizada por todos los musulmanes, pues estos no tenían acceso a otro tipo de medicina. Sin embargo, con el desarrollo de la ciencia médica por parte de la civilización arabo-islámica, los sectores más pudientes y formados de la población comenzaron a dejar de lado esta práctica tradicional y se decantaron por la científica, por la Medicina Islámica. Especialmente, a partir del siglo X, como se ha comentado. A partir de este momento, la Medicina del Profeta quedaría postergada a aquellos sectores de la sociedad más desprotegidos, que por su marginalidad y pobreza no podían permitirse el acudir a un médico. Quedando así en manos de sanadores, curanderos y embaucadores, que, amparándose en la fe y la creencia, enmascaraban su falta de formación[5].

3.- Contenido de la Medicina del Profeta

En ella se tratan cuestiones ético-religiosas y médico-legales[6], ya que, además de acciones terapéuticas, incluyen temas relativos a las características y virtudes que un buen médico debe tener, la formación de dicho médico e, incluso, las sanciones por mala praxis. Asimismo, se presta una especial atención a la cura espiritual y a los rituales específicos musulmanes como el rezo, ayuno, rememoración de Dios y la recitación del Corán, así como las obras piadosas, que tienen poderes curativos. Algunas obras abarcan incluso cuestiones de género, como la práctica médica por parte de las mujeres y la conveniencia o no de que éstas traten o cuiden a los hombres.

Las obras dedicadas a esta temática también suelen recoger una lista, ordenada alfabéticamente, de drogas simples y compuestas, medicamentos y productos alimenticios. Igualmente hacen referencia a aspectos específicos de

[5] IBN ḤABĪB, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, pp. 24-25.

[6] GHALY, M., "Prophetic Medicine", en Fitzpatrick, C. y Walker, A. (eds.), *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara, vol. II, 2014, pp. 502-506.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

medicina preventiva. En este sentido, se distinguen dos tipos de enfermedades: las sobrenaturales y las naturales. Las primeras estarían causadas bien por seres maléficos como genios o demonios, bien por acción del hombre a través de hechizos o prácticas mágicas, como el mal de ojo. Este tipo de enfermedades puede afectar tanto al cuerpo como al alma. La cura de esta última es prioritaria, ya que frente a la enfermedad del cuerpo, que es considerada pasajera, la dolencia del alma sería eterna.

Para combatir estos males se recurre a la recitación de ensalmos, pasajes coránicos y frases atribuidas al Profeta en casos parecidos. También se usan abluciones, amuletos y talismanes. Estos últimos han sido muy discutidos y condenados por los juristas, pues los consideran contrarios al Islam, ya que su uso es observado como una práctica de idolatría. De hecho, en los libros de Medicina del Profeta se recoge que muchos de sus compañeros los rechazaban e incluso los tachaban de abominación. Sin embargo, en esas mismas fuentes se cuenta que uno de los amigos del profeta ʿAbd Allāh ben ʿUmar colgaba del cuello de sus hijos pequeños textos escritos para protegerles de las pesadillas[7]. En la actualidad, existen varias fetuas[8] al respecto, pero no queda clara su condena. A continuación se puede leer la opinión que el Comité Permanente para la Investigación Islámica y la Emisión de Fetuas dejó al respecto:

> *Los expertos han acordado que es haram (prohibido por la religión) usar amuletos si contienen palabras que no pertenezcan al Corán, pero tienen distintas opiniones cuando se trata de aquellos que sí tienen palabras del Corán. Algunos dicen que es muy probable que estén permitidos y otros que no lo están. Es más probable que la opinión de que no están permitidos sea la correcta, debido al significado general del hadiz, y para evitar los medios que llevan al shirk (idolatría).*[9]

Sin embargo, los amuletos se han usado durante muchos siglos. En al-Andalus, por ejemplo, se llamaban *hirz* (refugio, asilo):

> *Solía fabricarse con un trozo de papel o pergamino virgen de cualquier animal en el que se escribía alguna fórmula religiosa, o alguno de los nombres de Dios, se doblada, se metía en una bolsa de tela de colores y se cosía a la ropa. Otras veces se guardaba en un tubo de metal, de cuero o de caña y la persona que quería preservarse de algún mal se lo colgaba de la ropa o lo guardaba*

[7] ELGOOD, C., "Tibb-ul-Nabi or Medicine of the Prophet", en *Osiris*, nº 14, 1962, p. 157.

[8] "Dictamen jurisprudencia; respuesta dada a una cuestión jurídica por un especialista en *Fiqh* (Derecho islámico)*"*, en MAÍLLO SALGADO, F., *Diccionario de derecho islámico.* Gijón,Trea, 2005, pp. 79-80.

[9] FETUA AL-LAJNA AL-DAIMA, 1/212.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

> *en ella, de modo que siempre lo llevara consigo quien deseara protección contra cualquier daño.*[10]

Como puede observarse, en determinadas ocasiones no queda clara la aceptación o condena de una acción. En este caso concreto, la tradición popular tiene más aceptación que las prescripciones religiosas, ya que el uso de amuletos y talismanes sigue siendo una práctica muy común en la actualidad. De hecho, en el caso de que la enfermedad se produzca por encantamiento o mal de ojo, causas que continúan teniendo vigencia en nuestros días, el musulmán puede recurrir a la magia blanca para recuperar la salud[11]. Esta práctica, de origen pre-islámico, fue usada por el propio Profeta cuando sufrió un encantamiento, lo que licita su utilización:

> *Se cuenta que el Mensajero de Dios –Dios lo bendiga y lo salve- se estaba quejando. Acudieron sus compañeros a auxiliarle y él les dijo: "Gabriel ha venido y me ha hecho un encantamiento. Yo espero que Dios me cure". Preguntaron: "¿Y cuál ha sido, Mensajero de Dios?". Él dijo: "En el nombre de Dios te conjuro de toda cosa mala, te ayude contra todo envidioso y contra el mal de ojo. Y Dios te sirva de remedio".*[12]

Entre las enfermedades y sus distintas sintomatologías que pueden ser curadas mediante este método se incluirían la lepra, la locura, la elefantiasis y las enfermedades del vientre, así como las fiebres, las hemorragias, la tos, los ataques epilépticos, las llagas, las heridas y los dolores de diversa índole. Así, por ejemplo, "El remedio contra la hemorragia nasal era frotar la nariz con el dedo y luego decir: '¡Tierra, engulle tu agua! ¡Cielo, detente!' Y se curará, con el permiso de Dios"[13]. Estos tratamientos pueden ser aplicados por el propio enfermo, por sanadores o por personas que, según la creencia popular, gozan de baraka, es decir, están bendecidos por Dios.

En cuanto a la enfermedad natural, es aquella de tipo orgánico que se combate mediante medicamentos de origen vegetal, animal o mineral. Los encargados de tratarla son los médicos, formados en la medicina científica y utilizan, además de la cirugía en caso de que fuera necesaria, tratamientos convencionales como píldoras, cataplasmas, ungüentos, emplastes, etc. En el caso de la extracción de sangre o *ḥiŷama*, se practicaba como método de precaución y como cura de diversas enfermedades. Para ello se utilizan vasos o tazas que, al calentarlas

[10] ÁLVAREZ DE MORALES, C., "Du IXe au XVIe siècle. Survivance de certains aspects théoriques et pratiques de la médecine chez les musulmans espagnols", en DOUDOU, D. (dir.), *Les routes d'al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*. Paris, 2001, pp. 39-46.

[11] ÁLVAREZ DE MORALES, C., "Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí", en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº XVI, 2006, pp. 23-46.

[12] IBN ḤABĪB, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, p. 118.

[13] IBN ḤABĪB, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, p. 120.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

y posarlas sobre ciertos puntos del cuerpo, producen un efecto ventosa sobre la piel para lograr la congestión. Después, se hace una incisión y se extrae la sangre acumulada en la congestión. La relativa cotidianeidad de esta práctica se deduce de la existencia de textos en los que se recomienda su realización en determinados días del mes. Así, "Quien realice la ḥiŷama el día 17, 19 o 21, entonces será una cura para toda enfermedad"[14].

Al igual que ocurre con el resto de tradiciones proféticas, la conducta y el modo de vida del Profeta es un ejemplo a seguir por todos los musulmanes, ya que sólo a través de ellas se puede alcanzar un estado de equilibrio y felicidad. De forma que incluso la forma de comer y los alimentos que el Profeta prefería, así como la forma en la que le agradaban, son recogidas en estas obras.

> *Dios dijo:"...comed y bebed, pero no cometáis excesos, que Él no ama a los inmoderados". Así que Él les instruyó para que dieran a sus cuerpos la comida y bebida que necesitaran para su sustento, en lugar de comer y beber en exceso... La calidad y cantidad de los mismos debería ser suficiente para beneficiar al cuerpo, por lo que la preservación de la salud se consagra en estas dos palabras (es decir, cantidad y calidad). Y porque la salud y el bienestar son las mayores bendiciones –de hecho, el bienestar general es, sin duda, la mayor de las bendiciones-. Conviene por tanto preservarlo.*[15]

Entre los alimentos recomendados a los musulmanes para mantener la salud, uno de los más destacados es el dátil, como se desprende de los siguientes ejemplos: "El Profeta, Dios lo bendiga y salve, dijo: 'no pasará hambre la gente de la casa en la que haya dátiles'"[16]. "Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve: ʿĀ'iša, pasará hambre la gente en cuya casa no haya dátiles, y lo repitió dos o tres veces'"[17].

También el aceite de oliva ocupa un lugar muy importante. El olivo[18] es considerado un árbol bendito, dadas sus propiedades alimenticias y los diversos usos de su aceite, citado en varias ocasiones en el Corán: "Dijo el Profeta, Dios lo bendiga y salve, comed aceite y ungíos con él, pues proviene de un árbol bendito"[19]. "'ʿĀ'iša. esposa del Profeta —Dios lo bendiga y salve—, dijo una vez muerto éste: nunca se sació de pan y aceite dos veces en un mismo día"[20].

[14] *Sunan* de ABĪ DĀWUD (3861).

[15] IBN QAYYIM AL-JAUZIYAH, *Provisions for the Hereafter - Mukhtasar Zad Al-Maad*. S.l., 2003, p. 476.

[16] *Ṣaḥīḥ* de MUSLIM (2046).

[17] *Ṣaḥīḥ* de MUSLIM (2046).

[18] CARABAZA BRAVO, J. Mª, "Algunas especies arbóreas y arbustivas presentes en el Corán", en *Philologia Hispalensis*, nº 14/2, 2000, pp. 147-155.

[19] *Sunan* de AL-TIRMIḎĪ, nº 1774.

[20] *Sunan* de AL-TIRMIḎĪ, nº 5283.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

Asimismo, se sancionan aquellos alimentos o bebidas que el hombre no debe tomar. Uno de ellos es el bien conocido caso de las bebidas alcohólicas:

> *Muslim narra que Tariq ben Suwayd al-Hadhrami dijo: "Dije, '¡Oh Mensajero de Dios! Hay algunas vides en nuestra tierra que se exprimen (para obtener alcohol) y de las que bebemos!' Él dijo: 'No lo hagáis'. Y cuando me volví para decirle: 'lo hacemos con fines médicos'. Él dijo: 'No es una cura. Todo lo contrario, es una enfermedad'".*[21]

La conservación de la salud es uno de los motivos recurrentes de esta medicina, y una de los medios para conseguirlo es a través de la higiene. Son numerosas las recomendaciones que hacen tanto el Corán como la *Sunna*, muchas de ellas relacionadas con la oración:

> *¡Creyentes! Cuando os dispongáis a hacer la oración, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo. Si estáis en estado de impureza legal, purificaos. Y si estáis enfermos o de viaje, o alguno de vosotros viene de hacer sus necesidades, o habéis tenido relaciones con vuestras mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y las manos. Dios no quiere imponeros ninguna carga, sino purificaros y completar Su gracia en vosotros. Para que seáis agradecidos.*[22]

En cuanto al aseo personal, se dan algunas disposiciones para impedir la aparición de suciedad y gérmenes: "Existen cinco actos que son innatos en la naturaleza del hombre que Dios ha creado: la circuncisión, rasurar el vello púbico, depilar el vello de las axilas, recortar el bigote, y recortar las uñas"[23]. "El Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) dijo: 'El siwak[24] higieniza la boca y complace al Señor'"[25].

Estas normas se siguen usando en la actualidad por gran parte de los musulmanes, incluso en el caso del *siwak* o *miswak*, marcas comerciales de dentífricos han creado productos con el sabor de esta planta para el mercado musulmán.

Ahora bien, ¿cuál debe ser la labor fundamental del médico y qué características debe reunir para que sea considerado bueno en su labor según la Medicina del Profeta?

[21] IBN QAY'EM EL-JOZEYAH, *The Prophetic Medicine*. Al-Mansoura, 2003, p. 187.

[22] EL CORÁN (5:6).

[23] *Ṣaḥīḥ* de AL-BUJĀRĪ (5439) y *Ṣaḥīḥ* de MUSLIM (377).

[24] Es una rama que se usa para la limpieza buco-dental. Dicha rama puede proceder de varias plantas, aunque la tradición profética recomienda la rama de Salvadora pérsica.

[25] *Musnad* de AL-NASAĪ (5).

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

Se cuenta que Abraham, sobre él sea la paz, dijo: "¡Oh. Señor!, ¿a quién pertenece la enfermedad?"
Contestó [Dios]: "A mí".
Dijo Abraham: "¿A quién pertenece el remedio?".
Repuso [el Señor]: "A mí".
Dijo Abraham: "¿Y cuál es el papel del médico?".
Contestó [el Señor]: "Es quien aplica el remedio".[26]

Tomando esta máxima como punto de partida, para ser considerado un buen médico éste tenía que reunir las siguientes condiciones[27]: poseer pleno conocimiento de todas las categorías del tratamiento, es decir, de las curas, que pueden ser de origen natural, espiritual y aquellas ayudadas por la imaginación. Las primeras son aquellas que se encuentran en la naturaleza, mientras que las curas espirituales son las dadas por Dios a los profetas (la oración, la fe en Dios y la limosna). En cuanto a las ayudadas por la imaginación, parecen hacer referencia a las curas psicológicas. Algunos autores señalan que la imaginación, en ocasiones, tiene mejor resultado que los medicamentos. En consecuencia, cabría plantearse si pueden estar refiriéndose a lo que se conoce como el efecto placebo, si bien no existen más datos al respecto que puedan confirmar esta suposición.

Además de conocer los posibles remedios, un buen médico debe ser de dulce habla, moderado en su vida, ayudar a los pobres, y estar cerca de Dios. No debe practicar abortos, ni administrar drogas mortales. No se debe limitar a la cura del cuerpo, pues la salud del alma es prioritaria, como ya se ha señalado. Por último, también se consideran buenos médicos a aquellos que no siendo creyentes gocen de una gran autoridad. Una consideración que lleva a relacionar estas condiciones con las referidas en la medicina hipocrática, ya que comparten muchas de ellas.

Con el tiempo, esta medicina irá evolucionando al verse influida por los distintos saberes y corrientes con las que entrará en contacto la cultura árabe e islámica. Sin embargo, sus prácticas han pervivido hasta nuestros días, tal y como se muestra en las siguientes líneas.

[26] IBN ḤABĪB, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, p. 44

[27] PERHO, I., "The Use of the Koran and the Sunna in the Medicine of the Prophet", en *Studia Orientalia*, nº 64, 1988, pp. 131-143.

4.- La Medicina del Profeta en la actualidad

Pese al gran avance de la medicina, las creencias y religiones de las personas juegan un papel fundamental en la aceptación o rechazo de muchos tratamientos. En el caso del Islam, la mayoría de los textos que tratan sobre estos avances se encuentran en el *Fiqh* o Jurisprudencia islámica. Ésta no es incompatible con la ciencia médica, pues a lo largo de la historia musulmana hay una clara interacción entre ambas disciplinas. De hecho, un importante número de médicos musulmanes eran también conocidos por dominar la jurisprudencia islámica. Un ejemplo de sobra conocido es el caso de Averroes. Y es que los juristas hacen uso de las fuentes islámicas (Corán y Sunna) para elaborar soluciones prácticas concretas por las que deben regirse los musulmanes. Por este motivo, su trabajo resulta indispensable para comprender las conductas de los musulmanes en su vida diaria.

A lo largo de las últimas décadas se han abierto varios debates referentes al carácter divino de la Medicina del Profeta[28]. ¿Realmente fue revelada o simplemente pertenece a la experiencia humana? Y si verdaderamente formara parte de la Revelación, ¿tendría dicha revelación carácter religioso-legal? Algunos expertos opinan que las prescripciones médicas atribuidas al Profeta para ciertas enfermedades forman parte de su experiencia personal, pudiendo ser acertadas o erróneas, pero no infalibles, cualidad obligatoria de la *Sharía*[29]. En consecuencia, dar carácter divino a esta experiencia y, por tanto, hacerla de obligado cumplimiento, crearía grandes complicaciones, ya que supondría frenar el avance de la Medicina. A diferencia de la *Sharía*, cuya inmutabilidad fue y sigue siendo defendida entre algunos sectores de la comunidad musulmana como principal elemento consustancial de la tradición islámica, la Medicina es una ciencia en constante desarrollo. El contenido médico de estas enseñanzas están dirigidos a un tiempo, lugar y contexto determinado, la Península arábiga del siglo VII. Por tanto, entienden que la obligatoriedad de la Medicina del Profeta, sólo abarcará aquellas enseñanzas que provengan del Corán, o aquellas que el propio Profeta señale como parte de la Revelación.

Muchos estudiosos son conscientes de que la aplicación actual de esta medicina sin tener en cuenta los cambios que se han producido a lo largo del tiempo puede llegar a perjudicar seriamente la salud. Un claro ejemplo puede observarse en la nomenclatura de las especies botánicas usadas para la creación de fármacos. Muchas de ellas, al ser recogidas en los textos con sus nombre vulgares, hacen muy difícil su identificación actual, pudiendo encontrarse hoy día especies totalmente diferentes con el mismo nombre o la misma especie con diferentes nombres.

[28] GHALY, "Prophetic Medicine", pp.502-506.

[29] "La sagrada ley del Islam. La senda a seguir" en MAÍLLO SALGADO, F., *Diccionario de derecho islámico*, pp. 348-351.

En consecuencia, la única parte que consideran de inspiración divina es aquella relacionada con la ética médica. Y más ampliamente, todo lo que tenga relación con la bioética, como se observa más abajo. Tanto la profesión médica como la relación médico-paciente deben observase según la tradición y la ley islámica. Sin embargo, no todos los expertos opinan igual. Para muchos, la Medicina del Profeta en su totalidad se basa en la Revelación, y rechazan cualquier duda sobre los contenidos médicos de esta tradición. Pero también señalan que esta medicina no debe ser vista como una alternativa a la medicina practicada por los médicos actuales.

Este tipo de debates se están generando porque muchos religiosos académicos están preocupados por la tendencia actual que trata de santificar los contenidos de esta medicina, especialmente sus aspectos curativos. Tratan así de acentuar que la medicina profética no debe, en ningún caso, reemplazar a la medicina como disciplina académica y como una profesión altamente desarrollada. De hecho, los juristas y especialistas en tradición islámica se dan cuenta de que solos no son capaces de hacer frente a los nuevos avances científicos y sociales que están sacudiendo el mundo, ya que les falta formación académica especializada o desconocen las lenguas en los que estos avances se publican, por lo que deciden apoyarse en los académicos y científicos.

Con esta finalidad, se han creado una serie de organizaciones internacionales cuyo fin es poder adaptarse a los nuevos cambios desde una perspectiva islámica global. Ya que el Islam se está insertando cada vez más en otras culturas, sobre todo en Occidente, y va teniendo que afrontar nuevos retos que la tradición no contempla directamente, se está tratando de fomentar este proceso mediante la potenciación de dos de los mecanismos contemplados en el *fiqh*, como son el *iŷtihād*[30] y el *ta'wīl*[31]. Entre ellas, interesa destacarla Islamic Organization of Medical Science (IOMS). Fundada en Kuwait en 1984, esta organización se encarga de aquellos asuntos relacionados con la bioética tratándolos desde una perspectiva islámica. Para ello, se coordina con otras dos importantes instituciones religiosas: la Islamic Fiqh Academy (Academia de Derecho Islámico- IFA), y la International Islamic Fiqh Academy (IIFA), ambas con sede en Arabia Saudí. Estas instituciones no pertenecen a ningún país concreto, ni representan a ninguna corriente concreta del Islam, sino que están formadas por expertos de diversas zonas de influencia islámica y tendencias. Por tanto, sus fetuas suelen disfrutar de una amplia aceptación entre los musulmanes[32].

[30] "El ejercicio de la razón humana para determinar una norma propia de la Šarīʿa, ley divina o canónica", en MAÍLLO SALGADO, F., en MAÍLLO SALGADO, F., *Diccionario de derecho islámico*,pp. 149-151.

[31] "Interpretación, exégesis, comentario", en CORRIENTE, F. y FERRANDO, I., *Diccionario Avanzado Árabe*, Barcelona, Herder, vol. I (2005), p. 39.

[32] GHALY, M., "Human cloning through the eyes of muslim scholars: the new phenomenon of the islamic international religio-scientific institutions", en *Zygon*, nº 45/1, 2010, pp. 7-35.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

Por supuesto, no se trata de un "tribunal de última instancia", se deja espacio para discusiones y comentarios críticos.

Estas instituciones suelen organizar con cierta regularidad conferencias internacionales en las que eruditos religiosos y científicos debaten sobre temas bioéticos específicos. Para la preparación de dichas reuniones, los científicos redactan de antemano informes sobre el tema a tratar, generalmente en árabe y sin emplear una jerga científica, de forma que sean fácilmente comprensibles por los especialistas en tradición islámica. Una vez leídos y estudiados estos documentos, los especialistas recurren a la tradición islámica para buscar la base ético-legal más conveniente para cada caso. Esta colaboración forma parte de un fenómeno moderno llamado "*iŷtihād* colectivo", en el que el punto de vista islámico sobre un tema concreto no depende de la simple prerrogativa de los expertos religiosos.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que buena parte de la información que los científicos proporcionan a los especialistas en tradición islámica proviene de estudios científicos y bioéticos occidentales. Por lo que estos últimos acaban jugando un papel importante en las decisiones de los eruditos musulmanes sobre estos temas.

Los puntos de vista que toman estas instituciones tienen gran influencia entre los musulmanes, tanto los que viven en países islámicos como las minorías que habitan en Occidente. Incluso han llamado la atención de algunos académicos occidentales. Según Ghaly[33], este tipo de colaboración entre científicos y eruditos en la tradición no debe verse como una fragmentación de la autoridad religiosa en el Islam, sino como una unificación de diferentes facultades. La importancia de estos organismos en la regulación de las prácticas médicas de la comunidad musulmana se pone de manifiesto en los dos casos que se presentan a continuación.

4.1.- Donación de órganos[34]

El European Council for Fetua and Research (ECFR) es una institución especializada en los temas que afectan específicamente a los musulmanes que viven como minoría religiosa en Occidente. Creada en 1997 en Dublín, su labor es complementar aquellas opiniones y decisiones que adopta la IFA y IIFA. En el año 2000, la ECFR emitió un fetua sobre la donación de órganos.

El texto constaba de dos partes. En la primera se recogían las opiniones y las fetuas emitidas por la IFA y la IIFA al respecto y basadas fundamentalmente en la tradición. Su principal propósito era remarcar la diferencia entre el autotrasplante (trasplante de células, tejidos u órganos de una parte a otra del

[33] GHALY, "Human cloning…", p. 10.

[34] GHALY, M., "Religio-ethical discussions on organ donation among Muslims in Europe: an example of transnational Islamic bioethics", en *Medicine, Health, Care and Philosophy*, nº 15, 2012, pp. 207–220.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

mismo cuerpo) y el alotrasplante (trasplante de células, tejidos u órganos de una persona a otra). También prestaba atención a los órganos o tejidos cuyo trasplante requiriese determinadas consideraciones religiosas o éticas. Así, por ejemplo, está prohibido trasplantar los órganos del aparato reproductor, ya que éstos pueden transmitir las características genéticas del donante, y el Islam se muestra explícito en conservar la línea genealógica, así como las células del cerebro o el sistema nervioso, aunque existen algunas excepciones[35].

> *Abu Huraira dijo: "Cuando se reveló la aleya de la mula'ana el Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) dijo: 'Cualquier mujer que introduce en la genealogía de una familia a alguien que no es de ellos no merece la misericordia de Dios y Él no la hará entrar en el Paraíso. Y cualquier hombre que niegue a su hijo frente a él no verá a Dios y Él lo humillará ante sus antepasados y sus descendientes'".*[36]

Los juristas entienden que no sólo se prohíbe la donación de órganos del aparato reproductor, sino también la donación de esperma y de óvulos. La fecundación in vitro está permitida siempre que el esperma y el óvulo pertenezcan a cada uno de los cónyuges. En cuanto a la maternidad subrogada, está prohibida si la "madre sustituta" es ajena a la pareja y el óvulo no proviene de la mujer casada.

La fetua declaraba que el autotrasplante era permisible en el Islam cuando se dieran los siguientes casos: que los beneficios de dicha operación fueran mayores que los daños que pudiera causar o que el propósito de la operación fuera legítimo: la sustitución de un órgano perdido, la restauración de su funcionalidad, la reparación de un defecto, o la eliminación de una deformidad o fealdad que produzca daños psíquicos o físicos, entre otros casos.

En cuanto al alotransplante, la fetua declaraba que era permisible, siempre que el órgano pertenezca a una persona viva y que esté legalmente capacitada para donar. Para el Islam los cadáveres son inviolables: "Ahmad citó a 'Amru ibn Ḥazm al-Anṣārī diciendo: 'El Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) me vio apoyado sobre la tumba y me dijo: <<No molestes a la gente de la tumba>>'"[37].

No obstante, el trasplante de cadáver está permitido siempre y cuando la vida del receptor dependa de ello, ya que si una persona, pudiendo salvarse, se deja morir, se entiende que se está suicidando. Dios permite que en caso de necesidad, el hombre contravenga las normas.

[35] GHALY, "Religio-ethical discussions, pp. 209-210.
[36] *Sunnan* de ABĪ DĀWUD (1931).
[37] *Musnad* de AḤMAD IBN ḤANBAL (24256).

> *Dios dijo: "Os ha prohibido sólo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y la de todo animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios. Pero si alguien se ve compelido por la necesidad - no por deseo ni por afán de contravenir - no peca. Dios es indulgente, misericordioso".*[38]

Para poder realizarlo, el donante debería haber dado su consentimiento antes de fallecer. Si no es así, sus herederos pueden darlo una vez éste haya fallecido. En el caso de que el difunto no tuviera herederos, se necesitaría el permiso del Walī amr al-Muslimīn (Guardián de los musulmanes)[39].

Por otra parte, cualquier órgano a trasplantar debe poder regenerarse automáticamente, como es el caso de la sangre o la piel. Sin embargo, está prohibido trasplantar órganos de los que dependa la supervivencia del donante, como el corazón, pues se entendería este acto como un suicidio. Tampoco aquel cuya eliminación interrumpa una función fundamental en su vida, como el trasplante de las córneas de ambos ojos. "El Imam Muslim relató que Ṯābit bin Ḍaḥḥāk dijo: 'el Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) dijo: <<.... y quien se suicida con algún instrumento, Dios lo castigará con lo mismo en el infierno>>'"[40].

La segunda parte de la fetua contenía tres observaciones complementarias añadidas por considerarse de interés para los musulmanes que viven en Occidente. La primera era que si el donante o sus herederos hubieran designado a una persona determinada para que se beneficiara de esa donación, o si hubieran permitido a la autoridad competente determinar quién iba a ser el receptor, la decisión debe ser respetada tanto como sea posible. Si estas especificaciones no se pueden cumplir debido a incapacidad mental o a razones médicas, deben ser consultados los herederos del donante o la autoridad competente para los intereses de los musulmanes en los países no-islámicos.

En segundo lugar, se establecía que si una persona hubiera redactado un testamento vital, éste debe cumplirse y nadie, ni siquiera sus herederos, pueden cambiarlo. Y finalmente, que si existiera una ley de consentimiento presunto póstumo (para ser donante eventual), la ausencia de una clara negativa equivale a un consentimiento implícito. Como puede comprobarse, la concreción de la fetua y su alusión a situaciones de la realidad social contemporánea, muestran la vigencia de la tradición y su influencia en la normalización de la comunidad musulmana actual.

[38] El Corán (2:173).

[39] Este término se utiliza generalmente en la doctrina islámica para aludir a la autoridad gubernamental en un estado islámico.

[40] *Ṣaḥīḥ* de AL-BUJĀRĪ (5700) y Ṣaḥīḥ de MUSLIM (110).

ISBN 978-84-608-2282-0

4.2.- Tratamientos médicos[41]

> *Abū Dāwud e Ibn Māŷa citan a Usāma bin Šarik diciendo: "Estaba con el Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) cuando llegaron unos beduinos y le preguntaron '¡Mensajero de Dios! ¿Podemos curar nuestras enfermedades?' El Mensajero de Dios les respondió: 'Claro que sí siervos de Dios ¡Curáos! Porque Dios no ha puesto mal alguno sin haber puesto una cura'".*[42]

En efecto, como se menciona en la cita, la búsqueda de curación para las enfermedades es una constante en la llamada Medicina del Profeta. Para los especialistas musulmanes existen dos tipos de enfermedades, la física y la espiritual. Ya se ha visto en qué constan cada una de ellas y cuáles son sus tratamientos en la Medicina del Profeta. Sin embargo, en cuanto a las fuentes modernas, es difícil encontrar los tratamientos específicos para algunas enfermedades, sobre todo para aquellas que durante siglos han planteado muchas dudas, como son las discapacidades físicas y psíquicas. La rápida evolución de la medicina y de la farmacología hace difícil que los juristas lleguen a un consenso. Si estas discapacidades son una enfermedad, ¿deben curarse? ¿Hasta qué punto es obligatorio para un musulmán someterse a tratamiento?

Para algunos estudiosos, el uso de tratamiento es obligatorio cuando su efectividad es segura y su elusión puede poner en peligro la integridad física del paciente. Otros adoptan una posición neutral, señalando que la religión permite tratarse. Pero la mayoría se divide en dos grupos, el que recomienda el uso de la medicina, y el que no está en contra de su uso, aunque defiende que encomendarse a Dios y confiar en Él como "el Sanador" es superior a cualquier tratamiento al que el paciente pueda someterse.

> *Al-Bujārī cita a Ibn'Abbās diciendo: "Una mujer negra vino al Mensajero de Dios (Dios lo bendiga y lo salve) y le dijo: 'Me azotan convulsiones, pierdo el control y mi cuerpo llega a descubrirse. Pide a Dios por mí'. Él le dijo: 'Si deseas ten paciencia y tendrás el Paraíso. Y si deseas rogaré a Dios que te cure'. Ella dijo: 'Tendré paciencia... pero mi cuerpo se descubre. Pídele, pues, a Dios que mi cuerpo no se descubra'. Y así lo hizo'".*[43]

A tenor de este hadiz, se concluye que el uso de los tratamientos médicos no es obligatorio, aunque sí recomendable. En la actualidad, los juristas han desarrollado una mayor confianza en la ciencia médica en sus distintos ámbitos y tratamientos.

[41] GHALY, M., "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists", en *Journal of Religion, Disability & Health*, nº 12/2, 2008, pp. 105-143.

[42] *Sunan* de AL-TIRMIḌĪ (1961).

[43] *Ṣaḥīḥ* deAL-BUJĀRĪ (5328).

Si nos centramos en el caso de los discapacitados, las recomendaciones de tratamientos físicos para prevenir este tipo de enfermedades han aumentado en las últimas décadas. Uno de los pasos que algunos juristas han llevado a cabo es desalentar a los musulmanes a que celebren matrimonios consanguíneos. Sin embargo, otros rechazan esta medida, pues no ven ningún peligro en este tipo de enlaces. En la misma línea, continúan coexistiendo los argumentos en contra de la vacunación frente a la fuerte tendencia a promoverla como medida preventiva contra la discapacidad. En cuanto al aborto de un feto con posible discapacidad, es prácticamente unánime su rechazo, sobre todo si se ha superado el primer trimestre de gestación.

En el caso de que ya exista una discapacidad, los especialistas han tratado extensamente acerca de las resoluciones concernientes a las diferentes medidas terapéuticas. A excepción de un pequeño número de juristas, la reimplantación o trasplante de órganos amputados está en principio aceptada como método de tratamiento. Sin embargo, esta aceptación dependerá de que dicho tratamiento no viole ninguna de las resoluciones legales o valores éticos del Islam[44].

En cuanto al tratamiento espiritual de este tipo de enfermedades, los juristas no llegan a un acuerdo. Mientras que unos rechazan el uso terapéutico de ensalmos, buenas acciones y caridad, otros consideran que este tipo de tratamiento es propio de la religión musulmana.

5.- Conclusión

Pese a todos estos avances médicos y jurídicos, en la actualidad la Medicina del Profeta sigue gozando de gran popularidad, no únicamente entre las capas bajas de la sociedad. Uno de los motivos que podrían explicar esta pervivencia es el económico debido a los elevados costes que supone la medicina moderna, hasta el punto de que resultan inalcanzables para un gran sector de la población.

Aparte de su asequibilidad, muchos musulmanes ven en esta medicina una forma de ensalzar el pasado arabo-islámico frente a las corrientes occidentales. Es decir, es contemplada como algo propio, tradicional y religioso frente a una medicina extranjera, moderna y científica. Asimismo, el auge de la ecología y la medicina natural hacen que sectores pertenecientes a clases medias y elevadas gusten de la práctica de esta medicina. Esto ha llevado a la protección y conservación de la biodiversidad en muchas zonas rurales con el fin de promover el uso terapéutico de las especies vegetales y animales basadas en la tradición. Para ello, no se duda en usar como base esta medicina que sigue gozando de gran prestigio entre la gente.

Igualmente, son numerosas las personas que acuden a esta medicina en aquellos casos en los que la medicina científica ha fracasado. Son abundantes las historias de aquellos que han acudido a herboristas o al *Fiqh* para superar

[44] GHALY, "Physical and Spiritual Treatment...", p.135.

enfermedades como el cáncer. Estos pacientes sujetos a enfermedades crónicas o graves vuelcan todas sus esperanzas en esta medicina, con una fe a la medida de sus sufrimientos.

A pesar de lo dicho, buena parte de estas personas siguen manteniendo el contacto con el sector "moderno" de la sanidad. Por ello, y para mantener siempre un equilibrio, los juristas tratan de adaptarse a los nuevos tiempos manteniendo siempre un punto de apoyo en la tradición.

ISBN 978-84-608-2282-0 213-228

LOS CADÍES DE BILĀD ŠINQĪṬ: EL CADIAZGO EN UNA SOCIEDAD NÓMADA Y SU RELACIÓN CON EL PODER DEL EMIR

Ahmed Salem Ould Mohamed Baba
Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción

Dada la escasez de trabajos que hay sobre este tema, empezaremos con algunas aclaraciones con el objetivo de contextualizarlo geográfica e históricamente, siendo la terminología geográfica la más necesaria de esclarecer. El país al que actualmente conocemos con el nombre de Mauritania tuvo a lo largo de la historia varios nombres (entre ellos *Bilād al mulaṯṯamīn* "país de los embozados", *Bilād Lamtūna*; *Bilād Takrūr, Bilād Ṣanhāŷa*; *Bilād Šinqīṭ, Arḍ al-Biẓān*, etc.). De todos estos nombres, el más famoso, especialmente en el mundo árabe, fue *Bilād Šinqīṭ*. Esta denominación proviene del nombre de una ciudad situada en el Noreste del país llamada *Šinqīṭ*[1] en la que anualmente se reunían los peregrinos para emprender el viaje hacia La Meca[2]. Del nombre de esta ciudad, se acuñó el gentilicio *Šinqīṭī* (pl. *Šanāqiṭa*) sinónimo de mauritano. El término Mauritania aplicado a este territorio, no se conocía hasta que fue acuñado por el gobernador francés Coppolani en 1905, propuesta que aparecía por primera vez en documentos oficiales coloniales franceses de finales del siglo XIX. Hay que subrayar que el territorio de *Bilād Šinqīṭ*, o *Arḍ al-Biẓān* abarcaba parte del territorio del actual Malí, en concreto la provincia llamada Aẓawād cuya ciudad más importante es Tumbuctú, de manera que este territorio constituye la prolongación cultural y geográfica de *Bilād Šinqīṭ*. Esta aclaración es necesaria ya que *Bilād Šinqīṭ* no se suele identificar con Mauritania debido al desconocimiento de este hecho.

[1] Se han dado varias etimología a este topónimo, entre ellas las más aceptada es aquella que considera esta voz como palabra del Āzēr (Lengua franca empleada en las ciudades caravaneras medievales de Bilād Šinqīṭ (Šinqīṭ, Wadān, Walāta) formada por la lengua ṣanhāŷa mezclada con hablas africanas, hoy extinguida) y significa "ojos de caballos", v. AL-NAḤWĪ, AL-XALĪL, *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-l-ribāṭ*. Túnez, 1987, p. 75.

[2] Cuando llegaban a Oriente, se identificaban con su gentilicio al-Šinqīṭī y así eran conocidos en todo al-Mašriq.

ISBN 978-84-608-2282-0

En relación a la historia de Bilād Šinqīṭ[3] diremos que se divide en seis etapas:

1. Historia antigua: En los principios de la era cristiana, el país estaba habitado por unas poblaciones llamadas Bafur y unas poblaciones bereberes nómadas.
2. Siglo VII: Presencia de las tribus bereberes Lamtūna (fracción de los Ṣanhāŷa) islamizados y arabizados en los siglos VII y VIII.
3. Periodo Ṣanhāŷī: desde el S.VII hasta la caída de Tumbuctú en 1591. Este periodo se divide en dos partes:
   3.1. La primera empieza con la conquista islámica en el s. VII hasta la fundación del Estado almorávide en el siglo XI. Durante este periodo los Ṣanhāŷa, o *Mulaṯṯamūn*, fundaron un Estado que tenía como capital la ciudad de Āwdagust.
   3.2. La segunda: se inicia con los almorávides y termina en 1591 (caída de Tumbuctú).
4. Periodo ḥassāní: Marcado por el dominio de las tribus árabes ḥassāníes (que llegaron en varias oleadas al territorio desde el siglo XII). Se inicia en 1591 y termina con el asedio de lə-Ḥnaykāt en 1778. Esta fecha pone fin a las largas guerras entre las tribus Ṣanhāŷa y los Banū Ḥassān. Como consecuencia de la composición de la sociedad Šinqīṭí se configuró tal y como se organizó en los últimos siglos: Los Banū Ḥassān ocupan la cima de la escala social y se apropiaron del poder político y militar; en segundo lugar se situaron las tribus llamadas *Zwāya*[4] a las que se asignaron las tareas del estudio y de los temas religiosos incluida la institución del cadiazgo y en tercer lugar la clase llamada *Laḥma* que pagaban tributos a los Banū Ḥassān.
5. Periodo moderno: Se inicia con el asedio de lə-Ḥnaykāt en 1778 y termina con la ocupación del territorio por Francia en 1903.
6. Periodo contemporáneo: Se inicia con la creación del Estado moderno Mauritano después de la independencia en 1960.

2. La organización política de Bilād Šinqīṭ: de un Estado Teocrático de los *Zwāya* a los Emiratos de los Banū Ḥassān

Bilād Šinqīṭ conoció a lo largo de su historia varias formas de gobierno en gran medida basadas en el sistema tribal. Fueron las grandes confederaciones tribales las que suplieron la inexistencia de un poder central unificador.

[3] Esta cronología está basada en la que aparece en la obra de WULD AL-SĀLIM, ḤAMĀHU ALLĀH, *Tārīj Bilād Šinqīṭ "Mūrītānyā" mina al-ʿuṣūr al-qadīma ilà ḥarb šarrbubba al-kubrà baynaAwlād an-Nāṣir wa-dawlat Abdūkal al-lamtūniyya*, Bayrūt, 2010, pp. 11-13.

[4] *Zwāya* designa a las tribus que, tras la derrota en la guerra de Šarrbubba, se dedicaron al estudio, a los temas religiosos y las actividades intelectuales.

ISBN 978-84-608-2282-0 229-240

2.1. Estado Teocrático, o *Imamato* de los *Zwāya*

Antes de que los Banū Ḥassān se hicieran con el poder en este territorio, hubo una proclamación de un Estado Teocrático (*Imamato*) dirigido por la confederación tribal llamada Awlād Daymān bajo la dirección del Imām Nāṣir al-Dīn (m. 1084h. /1673 d.C.)[5], pero no duró mucho ya que desapareció como consecuencia de la victoria de los Banū Ḥassān, o ʿRab[6], en la Guerra de Šarrbubba[7].

Lo más destacable de este periodo de *Imamato* fue que tanto el cadiazgo como la función de juez tenían mucha importancia a pesar del corto periodo de gobierno de El Imam Nāṣir al-Dīn, el cual nombró al Consejo de Jueces formado por Muḥammad b. Ḥabīballāh al-Alfaġī, al-Fāḍil b. Abī al-Fāḍil al-Ḥasanī (apodado *Šayj al-šuyūj*), al-Fāḍil b. Baraka Allāhu Fīhi al-Daymānī, al-Ḥabīb b. al-Ḥusayn al-Dinyaʿqūbī. De los miembros de este Consejo, Muḥammad b. Ḥabīballāh al-Alfaġī fue nombrado *Qāḍī al-quḍāt*. Eran tan numerosos los cadíes en aquella época que una de las batallas de Šarrbubba se llamó "el cementerio de los jueces" porque murieron en ella muchos cadíes[8].

2.2. Los Emiratos de los Banū Ḥassān

Los Banū Ḥassān tras su victoria en la Guerra de Šarrbubba impusieron una nueva estructura social en Bilād Šinqīṭ, o Mauritana. Ellos se apropiaron del poder político-militar y fundaron los siguientes Emiratos[9]:

-El Emirato de Brākna: Fundado por Banū Barkanni b. Haddāŷ b. ʿUmrān b. ʿUṯmān b. Maġvar en las regiones de Gorgol y Brākna (Sur de Mauritania).

[5] Nāṣir al-Dīn fue el líder político y religioso que dirigió la guerra de Šarrbubba por parte de las tribus Zwāza: Recibió el título de *ʾimām* porque fundó un Estado islámico o imamato en el Emirato de Trārza. Se llamaba Awbak (Abūbakr) b. Abham b. Igdāmban Yaʿqūb b. Abhanḍ b. Mahanḍ Amgar (m. en 1087h./1674 d.C.) era el antepasado de los Awlād Daymān, según consta en la obra de WULD AL-SAʿD, MUḤAMMAD AL-MUJTĀR, *Ḥarbu šarrbubbaʾaw ʾazmatu alqarn alsābiʿʿašar fi-l-ŷanūb algarbī almūrītānī*, Nwākṣūṭ,1993, p. 89; WULD GĀGGĪH, AL-MUJTĀR, *Muŷmal tārīj al-mūrītāniyyīn naḥwa kitābati siyāq tārījī maqbūl*. Nouakchott, 2010, p. 55.

[6] Los ʿRab son las tribus de origen árabe Banū Ḥassān que llegaron a este territorio, en varias oleadas, entre los siglos XII y XIV.

[7] Šarrbubba es una guerra que tuvo lugar en al-Gibla (zona suroccidental de Mauritania que abarcaba el Emirato de Awlād Aḥmad b. Dāmān, también conocido como emirato de Trārza), aproximadamente de 1644 a 1674 entre los *Zwāya* y los *ʿRab*. Acerca de esta guerra, se han escrito varias obras, entre las que citamos la de WULD AL-SAʿD, MUḤAMMAD AL-MUJTĀR, *Ḥarbu šurrbubba ʾaw ʾazmatu alqarn alsābiʿʿašar fi-l ŷanūb algarbī almūrītānī*, Nwākṣūṭ, 1993. El término Šurrbubba procede de las palabras *šarr* `guerra´y *Bubba* (nombre propio de un personaje). Aquel hombre llamado Bubba se negó a pagar la *zakāt* lo que desencadenó esta guerra, v. WULD GĀGGĪH, AL-MUJTĀR, *Muŷmal tārīj al-mūrītāniyyīn naḥwa kitābati siyāq tārījī maqbūl*. Nouakchott, 2010, p. 55.

[8] WULD AL-SAʿD, MUḤAMMAD AL -MUJTĀR, *ʾImārat al-trārza wa-ʿalāqātuhā al-tiŷāriyya wa-l-siyāsiyya maʿa l-faransiyyīn min 1703 ʾilā 1860*. Rabat, 2002, p. 322.

[9] WULD ḤAMIDUN, AL-MUJTAR. *Ḥayāt mūrītānyā al-tārīj al-siyāsī*. Beyrut, 2000, p. 95.

El primer Emir de este Emirato fue Mḥammad Wuld ʿAbdalla que vivió a principios del s. XVII[10].

-El Emirato de Trārza: Fundado por Banū Tarrūz b. Haddāŷ, en la región de Trārza (Suroeste de Mauritania). El primer Emir de dinastía fue Aḥmad b. Damān (m. 1045h / 1630dC). Este emirato duró hasta la aparición de la potencia colonial francesa, pero realmente fue abolido con la creación del nuevo Estado mauritano en 1960.

-El Emirato de Ādrār: Fundado por Awlād Yaḥyà b. ʿUṯmān b. Maġvar, dirigido por Awlād ʿAmṃanni b. Āgšār b. Masʿūd b. Ġaylān b. Yaḥyà a principios del s. XVIII, en el Norte de Mauritania.

-El Emirato de Idawʿīš: Dividido en dos, Emirato de Šrātīt y Emirato de Abakāk en la región de Tagānət (Este de Mauritania). Se consolidó a partir de la segunda mitad del s. XVIII.

3. Características de la institución del cadiazgo en Bilād Šinqīṭ

La creación de los emiratos no cambió el modo de vida nómada de la sociedad tradicional de Bilād Šinqīṭ y ésta perduró durante toda la historia del país. Este hecho supuso un reto añadido para los alfaquíes y para los cadíes ya que tenían que buscar en el *fiqh* (Derecho islámico) soluciones adaptadas a su realidad tan alejada de los grandes centros culturales islámicos. Por esta razón, al-Šayj Muḥammad al-Māmī (1206 - 1282 h. / 1791 - 1865 d.C.)[11] escribió su libro *Kitāb al-bādiyya*[12] (*Libro de la vida nómada*) en el que concluye que a la sociedad tradicional de Bilād Šinqīṭ, o mauritana, por su carácter beduino, no se le pueden aplicar las mismas normas de *fiqh* que imperan en el resto del mundo musulmán urbanizado. El reformador al-Šayj Muḥammad al-Māmī fue partidario de la idea de renovar el *fiqh* en la sociedad nómada empleando para ello *al-iŷtihād* "deducción". Todas estas cuestiones específicas de los beduinos generaron durante varios siglos un gran debate entre los alfaquíes que dio como resultado las *Nawāzil* (*fatwà*s sobre los asuntos novedosos que no habían sido tratados con anterioridad y sobre los cuales no existían textos). Son numerosas las obras en las que se recopilan esta clase de *fatwà*-s imprescindibles para los cadíes que, además de la *šarīʿa* (ley islámica), aplicaban *al-ʿurf* (costumbre).

Otra consecuencia del nomadismo de la sociedad tradicional de Bilād Šinqīṭ fue el continuo desplazamiento de los campamentos de beduinos en busca de pastos para el ganado. Pero, por muy raro que pueda parecer, los Šinqīṭíes

[10] OULD CHEIKH, ABDEL WEDOUD. *Élements d´histoires de la Mauritanie*. Nouakchott, 1988, p. 93.

[11] AL-NAḤWI, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ…*, *op. cit.* p.518; *Muʿŷam al-muʾallifīn fī-l-quṭr al-šinqīṭī*, *op. cit.*, p. 67; OULD BAH, MUḤAMMAD AL-MUJTAR. *La littérature juridique et l´évolution du Malikisme en Mauritanie*. Túnez, 1981, pp. 82-96.

[12] BAN AL-BUJĀRĪ, AL-ŠAYJ MUḤAMMAD AL-MĀMI. *Kitāb al-bādiyya*. Nouadhibou, 2007.

ISBN 978-84-608-2282-0 229-240

consiguieron compaginar las actividades cotidianas del nomadismo con el estudio y las actividades intelectuales. Como ejemplo de esto, tenemos un relato de las actividades diarias del cadí Maḥanḍ Bāba b. ʿBayd[13] (1185- 1277 h. / / 1771 - 1860 d.C.). Según la tradición oral:

> *Se despertaba de madrugada para el rezo del alba, a continuación encendía fuego y repasaba con sus estudiantes lo estudiado el día anterior. Más tarde ayudaba a sacar el ganado del aprisco y lo acompañaba hasta los pastizales. Si el día era lectivo, impartía sus clases. Finalizada la docencia, dedicaba una hora diaria a escribir parte de sus obras. Después atendía, como cadí, a los litigantes. Al mediodía, después del almuerzo descansaba. Por la tarde, ayudaba en las tareas del cuidado del ganado. El día en el que el campamento se desplazaba ayudaba a la recogida de los enseres, especialmente con los baúles de libros y a continuación atendía y contestaba a las preguntas de sus estudiantes durante el desplazamiento del campamento.*

En estas condiciones, podemos decir que la labor llevada a cabo por los cadíes y alfaquíes de esta sociedad era merecedora de elogio.

Otras características son las siguientes[14]:

- Los jueces son elegidos entre los miembros de las tribus llamadas Zwāya. Estas tribus se caracterizaban por su piedad, hospitalidad, lealtad y equidad. Nunca daban falsos testimonios ni se apropiaban de bienes ajenos.
- Por regla general, el cadí es aquel cuya buena reputación de hombre versado en las ciencias jurídicas le hace merecedor del cargo. En algunas ocasiones, el cadí es nombrado por un Emir, pero sólo se le consulta en casos muy graves, como por ejemplo en caso de asesinato. En la práctica, la sentencia en estos casos no es ejecutada inmediatamente ya que el precio de la sangre no se exige de inmediato y la ejecución tarda mucho tiempo. A veces, la parte condenada, insatisfecha con la sentencia, busca a otro cadí que le sea favorable, pero que la parte querellante no acepta.
- No se cobra ningún canon por los juicios.
- Los cadíes no son remunerados.
- Un cadí escrupuloso no aceptará recibir a un demandante o hablar con él del litigio sin la presencia de la parte demandada. Esto es lo que ocurre en la mayoría de los casos, pero a veces hay excepciones.

[13] Maḥanḍ Bāba b. ʿBayd b. Aḥmad b. Būya b. al-Mujtār Būya b. Baraka Allāhu Fīhi b. Yaʿqūb b. Yiddaymān b. Yaʿqūb b. Alfaġa Mūsà b. Maḥanḍ Amgar (1185 h./ 1771 – 1277 h./ 1860 d.C.), v. su biografía en WULD BAZAYD, SIDI MUḤAMMAD, *Muʾŷam al-muʾallifīn fī-l quṭr al-šinqīṭī*. Sūsa,1996, p. 152.

[14] AL-ŠINQIṬI, AḤMAD AL-AMIN, *al-Wasīṭ fī tarāŷim ʾudabāʾ šinqīṭ*. El Cairo, 1989, 4ª ed. (1ª ed. 1911), p. 531.

ISBN 978-84-608-2282-0 229-240

- El procedimiento más común en los juicios consiste en que si dos partes no están de acuerdo, eligen un alfaquí al que le exponen sus argumentos. Se pide al demandante que traiga los testigos[15]. Sólo se acepta el testimonio de un testigo honrado a ojos del cadí, o a aquellos que hayan sido declarados honrados por hombres conocidos a su vez por su piedad y por su equidad. Ninguna prueba se aceptará con posterioridad a este testimonio.

- Existían tres categorías de cadíes[16]: *Qāḍī al-ŷamāʿa*, *Qāḍī al-qabīla*, y al-*Qāḍī al-muḥakkam*.

Estas dos primeras categorías pertenecían a la estructura del cadiazgo emiral. El *qāḍī al-ŷamāʿa*[17] representaba la máxima autoridad jurídica en el Emirato y por esta razón se le conocía con la denominación de *Qāḍī al-Imāra*. Estos cadíes son propuestos por *ŷamāʿat al-ḥall wa-l-ʿaqd*[18] en el Emirato y nombrados por el Emir.

En la tercera categoría estaban los *al-qāḍī al-muḥakkam* que eran elegidos por los litigantes para resolver sulitigio. Las condiciones para ser *qāḍi muḥakkam* son la equidad, el dominio de la materia jurídica y la imparcialidad en el litigio que debe resolver. El *qāḍī muḥakkam* no tardaba tanto —como ocurría con *qāḍī al- ŷamāʿa*— porque se solía limitar a los asuntos monetarios y a las lesiones leves, pues no estaba permitido para esta categoría de cadíes juzgar asuntos que requieran la intervención de la fuerza para que la ejecución de las sentencias.

4. Los emiratos y la institución del cadiazgo: Qāḍíes nombrados por Emires

Cada Emir de los diferentes emiratos nombraba sus cadíes que solían ser de las dos primeras categorías mencionadas, *Qāḍī al-ŷamāʿa*, *Qāḍī al-qabīla*, con el fin de, en primer lugar, justificar y legitimar su poder y garantizar la paz social en su territorio y, en segundo lugar, hacer partícipes a las tribus Zwāya que gozaban del respeto de la población y tenían en su seno a los alfaquíes, los cadíes, los sabios, los poetas, etc. En muchas ocasiones, estos jueces se convirtieron en consejeros del emir. Algunos de ellos llegaron a escribir *fatwà*s favorables a la política emiral. Además, como último recurso, se solían llevar ante el emir litigios largos e incluso los asuntos sin resolver de tribus que estaban en guerra.

[15] Conforme a un principio jurídico establecido en el *ḥadīṯ* del profeta:

البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر

"la prueba incumbe al demandante y el juramento (si no se aporta la prueba) se le requiere al demandado". Si el demandante aporta las pruebas evidentes, no se pide al demandado que pruebe lo contrario. Pero si el demandante no aporta ninguna prueba, el demandado debe prestar juramento para apoyar su argumento.

[16] WULD AL-SAʿD, MUḤAMMAD AL-MUJTĀR,ʾ*Imārat altrārza wa-ʿalāqātuhā al-tiŷāriyya wa-l-siyāsiyya maʿa l-faransiyyīn min 1703 ʾilā 1860*, vol. 1, p. 320.

[17] Es el equivalente a *Qāḍī al-quḍāt* en el Oriente Islámico.

[18] El Consejo formado por los notables de cada tribu.

ISBN 978-84-608-2282-0 229-240

Todas estas consideraciones llevaron a los emires a rodearse de cadíes para atender a las necesidades de sus súbditos.

Hay que tener en cuenta que la figura del cadí, debido al carácter nómada de la población de Bilād Šinqīṭ, no necesitaba de la autorización del Emir sino que cualquier alfaquí que conocía el Derecho islámico y que demostraba ser justo, podía ser considerado juez, conforme al criterio de *ʿurf* (costumbre), o por designación de *ŷamāʿat al-ḥall wa-l-ʿaqd* . La gran superficie del país y las largas distancias que había entre los campamentos obligaron a que hubiese un cadí en cada uno de ellos para resolver los litigios que pudieran surgir.

Los siguientes jueces fueron cadíes de los Emiratos de Trārza y Brākna.

-El Emir Haddi b. Aḥmad b. Damān[19] (m. 1095 h/1684 d.C.) nombró como cadí a al-Ḥāŷ ʿAbd Allāh b. Bū al-Mujtār al-Ḥasanī (s. XVII)[20]. Este cadí fue el que escribió una *fatwà* que autorizaba al Emir Haddi b. Aḥmad b. Damān a combatir con los *Zwāya*[21].

-El Emir ʿLi Šanẓūra[22] (1703-1727) nombró como juez a al-Mujtār b. Alfaġa Mūsà al-Yaʿqūbī, en acuerdo con la *Ŷamāʿat al-Ḥall wa-l-ʿaqd* de Tašumša[23], y cuyos hijos y nietos fueron jueces del Emirato de Trārza. Su nieto Muḥamaḏin Fāl b. al-Amīn firmaba sus juicios y *fatwà*s con la expresión "escrito por el cadí Muḥamaḏin Fāl, hijo del cadí al-Amīn, hijo del cadí al-Mujtār".

-El Emir ʿLi Šanẓūra nombró también a Sīdi ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Qāḍī b. ʿAbd Allāh b. Rāzga al-ʿAlawī (1060 -1144 h. /1650 -1731 d.C.)[24] como cadí, muftí y consejero emiral. Dejó varias obras manuscritas, entre las cuales citamos: *Nuzhat al-maʿānī fī-l-bayān wa-l-maʿānī*; *Qaṣīdat al-alġāz wa-ŷawābuhā* (*fiqh*); *Fatāwà mutanawwiʿa*.

-El Emir Aʿmar b. al-Mujtār[25] (1800 – 1830) nombró como cadí a Aḥmad b. al-ʿĀqil[26] b. Maḥanḍ b. al-Māḥ al-Daymī (1154 -1244 h./1741- 1828 d.C.)

[19] BAN MAḤANḌ, AL-ḤASSAN. *Tārīŷ Mūrītānyā al-ḥadīṯ min dawlat al-ʾimām Nāṣir Al-dīn ʾilā maqdam al-ʾistiʿmār* (*1055/1322 h. – 1645/1905 d.C.)*. Nwākšūṭ, 2010, vol. 1, p. 58 y OULD CHEIKH, ABDEL WEDOUD. *Eléments d'histoire de la Mauritanie*, p. 77.

[20] Contemporáneo de Muḥammad b. al-Mujtār b. al-Aʿmaš al-ʿAlawī (1037- 1107 h. / 1625 - 1695) según AL-KUTTANI, MUḤAMMAD IBRAHIM & ḤAYYI, MUḤAMMAD. 2007. *Fatḥ al-šakūr fī maʿrifat ʿulamāʾ al-Takrūr*, Rabat, 2007, p. 160, biografía nº 157.

[21] AL-NAḤWĪ, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-l-ribāṭ…*, *op. cit.,* p. 510.

[22] ʿLiŠanẓūra b. Haddi b. Aḥmad b. Dāmān (1703-1727), murió en 1139 h./ 1727 d.C. , v. WULD AL-SAʿD, Muḥammad al-mujtār. *ʾImārat al-trārzawa-ʿalāqātuhā al-tiŷāriyya wa-l-siyāsiyya maʿa l-faransiyyīn min 1703 ʾilā 1860*. Rabat, 2002, vol. 1 p. 344.

[23] Confederación tribal formada por cinco tribus Zwāya de la región de Trārza entre las que eran elegidos los cadíes.

[24] AL-ŠINQIṬI, AḤMAD AL-AMIN, *al-Wasīṭ fī tarāŷim ʾudabāʾ šinqīṭ*. El Cairo, 1989, 4ª ed. (1ª ed. 1911) da una larga biografía y ofrece numerosas poesías (pp. 1-24); AL-NAḤWI, AL-JALIL, *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ…*, *op. cit.*, p. 502; WULD BAZAYD, SIDI MUḤAMMAD, *Muʿŷam al-muʾallifīn fī-l quṭr al-šinqīṭī*. Sūsa, 1996, p. 37.

[25] Aʿmar b. al-Mujtār b. Al-šargi b. ʿLi b. Šanẓūra murió en 12 45 h./1830 d.C.

[26] Sīd Aḥmad b. Maʿlūm b. Aḥmad Zaṛrūq, *ʿIqd al-ğumān fī tarāğim ʿulamāʾ mūrītān* , p. 10.

ISBN 978-84-608-2282-0 229-240

famoso por ser equitativo. Al-Šayj Sīdiyā al-Kabīr[27] dijo de él: "Es el alfaquí, el justo, acerca de cuya grandeza y excelencia como juez había unanimidad". Fue autor, entre otros, de muchas *fatwà*s y de unas ochenta sentencias judiciales.

-Muḥammad Liḥbīb b. Aʿmar b. al-Mujtār b. al-Šargi (m. 1277 h./1860 d.C.)[28] nombró como cadí del Emirato (= *Qāḍī al-quḍāt*) a Maḥanḍ Bāba b. ʿBayd b. Aḥmad b. Būya b. al-Mujtār Būya b. Baraka Allāhu Fīhi b. Yaʿqūb b. Yiddaymān b. Yaʿqūbb. Alfaġa Mūsà b. Maḥanḍ Amgar al-Daymānī (1185 – 1277 h. / 1771 – 1860 d.C.)[29].

Este cadí fue nombrado para el territorio de al-Gibla (Emirato de Trārza). Muchas de sus sentencias sientan jurisprudencia hasta hoy en día. Fue Maestro de un importante número de discípulos y dejó varias obras manuscritas, entre ellas: *Nawāzil Maḥanḍ Bāba*; *Sullam al-wuṣūlilà ʿilm al-uṣūl*. Esta obra es una *urŷūza* (composición en metro *raŷaz*) que se compone de 753 versos con un estilo ameno y un lenguaje sencillo. En el primer capítulo, los primeros 70 versos, define *uṣūl al-fiqh*. En los siguientes cinco capítulos trata la *sunna*, *al-iŷmāʿ*, *al-qiyās*, *al-istidlāl*, *al-taʿādul wa-l-tarāŷīḥ*, *al-iŷtihād*, respectivamente y finaliza con un colofón datando la obra en 1223 h[30].

Tiene otras muchas obras, entre las que citamos las siguientes: *al-Muyassar*, explicación de *Mujtaṣar Jalīl*; *al-Muyassir al-ŷalīl ʿalà mujtaṣar Jalīl*; *Sullam al-wuṣūl ilà nayl al-uṣūl*; *al-Fatāwà al-kubrà wa-l-wusṭàwa-l-ṣuġrà; Naẓm fī uṣūl al-fiqh*; *Naẓm fī iʿrāb al-ŷumal*; *Naẓm fī al-bayān*; *Naẓm fī qawāʿid al-fiqh*; *Naẓm al-muġnī li-bnihišām*; *Naẓm al-maḥfūẓāt al-ŷumūʿ*; *al-Aŷwiba al-kubrà ʿalà asʾilat al-ʿAtīq al-Ŷakanī* (*sittīna masʾala*); *Mufawwitāt al-bayʿ al-fāsid*; *Tasdīd al-naẓar šarḥ mujtaṣar al-Sanūsī*; *Ṭurrat al-ŷawāhir li-bni al-Ṭayyib fī-l-manṭiq*; *Ṭurra ʿalà alfiyyat Ibn Mālik*.

-Muḥammad Maḥmūd b. Ḥabīb Allāh b. al-Qāḍī al-Iŷaŷbī (m. 1277 h. = 1861 d.C.)[31]. Fue *qāḍī* en el emirato de Brākna (suroeste de Mauritania).

[27] Al-šayj Sīdiyya b. al-Mujtār b. Hayba b. Aḥmad Dawla b. Abābak (1190 h./1776 - 1284 h./1869 d.C.) uno de los más sabios y eruditos mauritanos. Escribió numerosas obras conservadas, algunas editadas y otras manuscritas de *fiqh,* v. BAN ISMĀʿĪL B. AL-ŠAYJ SĪDIYYĀ, IBRĀHĪM y BAN AḤMAD B. AḤMAD SĀLIM, Sīdi. *Tarāŷim al-ʾaʿlām al-mūrītāniyyīn al-ŷuzʾ al-ʾawwal*, Nwākšūṭ, 1997, pp. 6-25.

[28] BAN MAḤANḌ, AL-ḤASSAN. *Tārīj Mūrītānyā al-ḥadīṯ min dawlat al-ʾimām Nāṣir aldīn ʾilā maqdam al-ʾistiʿmār ...,op. cit.,* p. 112.

[29] AL-NAḤWĪ, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ…*, *op. cit.,* p. 530; AL-ŠINQIṬI, AḤMAD AL-AMIN. *al-Wasiṭ…*, *op. cit.*, págs., 236-238; WULD ḤAMIDUN, MUJTAR, *Ḥayāt mūrītānyā al ŷuzʾ al-ṯānī al-ḥayāt al-ṯaqāfiyya*, Túnez, 1990. p. 332; IBN BAZAYD, SIDI MUḤAMMAD. *Maŷmaʿalmuʾallifīn fī l-quṭraš šinqīṭi*. Sūsa, 1996, p. 152; en WULD BAH, MUḤAMMAD AL-MUJTAR. *La littérature juridique, op. cit.*, pp. 47-57; OULD MOHAMED BABA, AHMED SALEM "Un manuscrito inédito acerca de los emires de Trārza. Edición, traducción y notas, en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos,* nº 63, 2014, p. 180.

[30] BAN AḤMAD, MUḤAMMAD MAḤFŪẒ. *Makānat uṣūl al-fiqh fī l-ṯaqāfa l-maḥḍariyya l-mūrītāniyya*, Nuakchot, 1996, p. 171: عام ثلاث بعد عشرين تلتلمائتين بعد ألف ينجلي

[31] AL-NAḤWĪ, AL-JALĪL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ…*, *op. cit.* p. 527; WULD BĀH, MUḤAMMAD AL-MUJTĀR. *La littérature juridique ...., op. cit.,* p. 164.

Entre sus obras manuscritas encontramos: *Muʿīn Jalīl* (*fiqh*); *daʿwat al-falāḥ fī masāʾil al-nikāḥ*; *Šarḥ mufīd ibn al-Jarrāšī*; *Aŷwiba fiqhiyya*, *Miftāḥ al-murtaŷ min alfāẓ al-manhaŷ*, etc. El autor escribió este último libro *Miftāḥ al-murtaŷ min alfāẓ al-manhaŷ* (la clave de los problemas planteados por el lenguaje de *al-Manhaŷ*) para explicar *al-Manhaŷ* de al-Zaqqāq. Obra considerada como un manual de *Qawāʿid.*

4.1. A grandes litigios, grandes jueces. Algunos casos especiales

Cuando un litigio tomaba grandes dimensiones y podía afectar a la convivencia entre las tribus y, por consiguiente, a la paz del país, los Emires, ayudados por sus consejeros y sus cadíes, nombraban un cadí para resolver el litigio. Éste era nombrado por el Emir en calidad de *qāḍī muḥakkam*.

A continuación, dos ejemplos de jueces nombrados por el Emir y cuya actuación evitó que los conflictos dieran lugar a guerras tribales:

a) El Emir Sīdi b. Muḥamd Liḥbīb[32] (m. 1288h. /1871 d.C.) nombró *qāḍī muḥakkam* a Aḥmad b. Badda al-ʿAlawī para resolver un litigio entre los dos hermanos aš-Šayj Saʿdbūh (m. 1335 h. / 1917 d.C.) y Muḥammad al-Māmūn (el primero es uno de los líderes más importantes del sufismo en Mauritania durante el s. XIX) y unos alfaquíes que les difamaron y les atribuyeron prácticas de brujería y de herejía a su llegada al Emirato de Trārza. Este cadí, después de analizar los argumentos de las dos partes, sentenció a favor de ambos Šayj negando que estuvieran cometiendo brujería o herejía[33].

b) El Emir Aʿmar b. al-Mujtār (1800 – 1830) nombró como *qāḍī muḥakkam* a al-Nābiġa al-Ġallāwī (m. 1245h. /1829 d.C.) para resolver un litigio entre la tribu Ahl Bārikalla y la tribu Tandġa (Ahl Buḥubbayni). En un proceso larguísimo tuvo que decidir cuál de las dos tribus tenía derecho sobre el monopolio del comercio en el puerto de Portandik[34] en la costa Atlántica mauritana. Para ello, ambas partes tuvieron que demostrar que tenían conocimiento de la toponimia y de los nombres de las clases de plantas y conchas[35] del terreno objeto del litigio.

La tribu de Ahl Buḥubbayni ganó el caso debido a que pudieron probar su conocimiento del terreno.

[32] Sīdi b. Muḥamd Liḥbīb que fue asesinado en 1288 h./1871 d.C. V. BAN MAḤANḌ, AL-ḤASSAN, *Tārīj Mūrītānyā al-ḥadīṯ min dawlat al-ʾimām Nāṣir aldīnʾilā maqdam al-ʾistiʿmār ...*, *op. cit.,* p. 114.

[33] WULD AL-SAʿD, MUḤAMMAD AL-MUJTAR, *ʾImārat altrārzawa-ʿalāqātuhā altiŷāriyya wa-l-siyāsiyya maʿa l-faransiyyīn min 1703 ʾilā 1860*, Rabat, 2002, p. 327.

[34] Acerca de esta escala marítima en la costa Mauritana, v. OULD CHEIKH, ABDEL WEDOUD. *Élements d´histoires de la Mauritanie*. Nouakchott, 1988, p. 76.

[35] En esta zona de la costa existe una gran variedad de conchas que sólo los verdaderos habitantes de esta región identifican y conocen a la perfección dando a cada clase un nombre, mientras que las personas que no viven en la región no conocen estos detalles. Esto mismo ocurre con la gran variedad de plantas costeras.

ISBN 978-84-608-2282-0

4.2. Biografías de algunos cadíes y sus obras

En este apartado, se citan los nombres de algunos de los jueces más conocidos de Bilād Šinqīṭ, a la vez que se mencionan algunas de sus obras que han marcado la historia del cadiazgo en este país a lo largo de los últimos siglos.

-Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī al-Qayrawanī[36] (conocido como al-Imām al-Ḥaḍramī) (m. 489 h. = 1095-6). Fue el primer cadí de Bilād Šinqīṭ cuya biografía y obra ha llegado hasta nosotros. Oriundo de Qayrawān, vivió en al-Andalus donde fue discípulo de al-Qāḍī ʿIyāḍ. Apodado el Cadí del Sahara, fue traído por el Emir almorávide Abū Bakr b. ʿĀmir a su vuelta de Marruecos para que enseñara en Āzūgi, la capital de los almorávides[37]. Está enterrado en dicha ciudad situada a 8 kilómetros al norte de Atār, capital actual de la Wilāya de Ādrār. Fue el autor de una obra perteneciente al género Espejos de príncipes titulada *Kitāb al-išāra ilā adab al-imāra* (*Tratado de buena conducta de príncipes*)[38]. Entre sus obras, se pueden citar *Uržūza kubrà fi-l-iʿtiqād*; *uržūza ṣuġrà fi-l-iʿtiqād*; *Kitāb at-taḥbīr fi-l-uṣūl*.

-Muḥammad b. al-Mujtār b. al-Aʿmaš al-ʿAlawī (1037- 1107 h. / 1625 – 1695 d.C.)[39]. Nació en la región de Ādrār (norte de Mauritania). Fue la autoridad jurídica más importante en su tiempo habiendo sido muftí y cadí de la ciudad de Šinqīṭ. Es autor de varias obras manuscritas, entre las cuales destaca: *Nawāzil fiqhiyya*. Sus *Nawāzil* reflejan su interés por dar una respuesta a las cuestiones jurídicas que surgen en su medio. Ha procurado reconciliar las normas de *fiqh* con las necesidades de su época y el medio en el que vivía, marcado por su carácter nómada. Entre los temas tratados en estas *Nawāzil*, se pueden mencionar la *zakāt*, el matrimonio, las ventas, la caza, etc.[40]. Fue también el autor de *Šarḥ iḍāʾat al-duŷna* (*Explicación de iḍāʾat al-duŷna)*[41].

-Sīdi ʿAbd Allāh b. al-Ḥāŷŷ Ibrāhīm b. ʿAbd al-Raḥmān al-ʿAlawī (m. 1152 h. = 1739 d.C.)[42]. Fue cadí y legó unas obras. Entre ellas, *Marāqī al-suʿūd* (obra de *uṣūl al-fiqh*) que fue publicada en Marruecos junto con su explicación que se titula *Našr al-bunūd*. También se publicó en Túnez su obra *Yusr al-nāẓirīn ʿalà rawḍat al-nisrīn*[43].

[36] AL-NAḤWI, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ*…, *op. cit.,* p. 512.

[37] OULD CHEIKH, ABDEL WEDOUD y SAISON, BERNARD "Vie(s) et mort(s) de l´Imām Al-Ḥaḍrami. Autour de la postérité saharienne du mouvement almoravide (11e -17e s.)", *Arabica,* nº 34, 1987, pp. 48-79.

[38] AL-SAYYID, RUḌWĀN (ed.). *Kitābal-išāra ilā adab al-imāra*. Bayrūt, 1981.

[39] WULD BAZAYD, SIDI MUḤAMMAD, *Muʿŷam al-muʾallifīn fī-lquṭr al-šinqīṭī*, *op. cit*., p. 139.

[40] WULD BAH, MUḤAMMAD AL-MUJTĀR. *La littérature juridique et l´évolution du Malikisme en Mauritanie*, Túnez, 1981, pp. 119-132.

[41] La obra *ʾIḍāʾat al-duŷna fī iʿtiqādiʾ ahl al-sunna* fue escrita por Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Maqarrī al-Tilimsānī (m. 1040 h. = 1631).

[42] AL-NAḤWI, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ*…, *op. cit.,* p. 513.

[43] Según AL-NAḤWI, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ*…, *op. cit.,* p. 513.

-Muḥammad Maḥmūd b. Muḥammad al-Šarrāḥ al-Abyayrī[44] (1901 – 1979). Recorrió muchos países árabes para estudiar *al-fiqh* (Egipto, Sudán, Arabia Saudita, entre otros). Se instaló en Níger donde fue nombrado cadí. Sentenció en contra de la opinión de otros cadíes y éstos pidieron a la potencia colonial francesa que interviniera para determinar quién tenía razón. La autoridad judicial francesa pidió dictámenes a varios cadíes y éstos dieron la razón a b. Muḥammad al-Šarrāḥ por unanimidad. Entre sus obras, hay 6000 *fatwà* acerca del cadiazgo y las *Masāʾil šarʿiyya* (*Cuestiones jurídicas*).

-Sīdi Muḥammad Wuld Dāddāh al-Abyayarī (1265 - 1360h. / 1848-1941 d.C.)[45]. Fue nombrado cadí por las autoridades coloniales francesas en 1911 en la ciudad de Butilimīt. Dimitió de sus funciones de cadí en 1929.

-Māʾ al-ʿAynayn b. Muḥamad Fāḍil b. Māmīn al-Qalqamī (1246 - 1328h. / 1831 - 1910 d.C.)[46]. Cadí, ulema y alfaquí. Vivió en el Sáhara Occidental. Fue *qāḍī* de Ṭantān. Entre sus obras manuscritas un *Naẓm fī fiqh al-muʿāmlāt*.

-Ismāʿīl b. al-Šayj Sīdiyyā Bāba b. al-Šayj Sīdiyyā al-Abyayrī (1337 - 1409 h./1900 -1986)[47]. Ulema y cadí; fue nombrado cadí en 1351 h. / 1933d.C. por la fuerza colonial francesa. Autor de 152 obras, la mayoría de *fiqh.*

5. Conclusiones

Bilād Šinqīṭ conoció la fundación de varias instituciones, entre ellas, la del emirato y la del cadiazgo. Esta última ha sido fomentada por los emires, entre otras razones, para legitimar su poder y para garantizar un grado de paz social en una sociedad donde las guerras tribales y los litigios eran frecuentes. Las tribus Zwāya, desarmadas militarmente después de su derrota en Šarbubba, descubrieron el valor del saber como arma mediante la cual impusieron su estatus como clase influyente en la sociedad. Por otra parte, y a pesar del nomadismo,contribuyeron a través de los Consejos de Notables a consolidar la figura del cadí al que se le exigía una sólida formación jurídica y un gran sentido de la equidad sin que por ello se le asignara ninguna retribución. Este delicado equilibrio entre las dos instituciones permaneció hasta la abolición de los emiratos, con la creación del Estado moderno mauritano.

[44] B. AḤMAD ZAṚRUQ, SID AḤMAD. *ʿIqd al-ǧumān fī tarāǧim ʿulamāʾ mūrītān*, Nouakchott, 2005, p. 162.

[45] B. AḤMAD ZAṚRUQ, SID AḤMAD. *ʿIqd al-ǧumān fī tarāǧim ʿulamāʾ mūrītān*, pp. 65-66.

[46] AL-NAḤWI, AL-JALIL. *Bilād Šinqīṭ al-manārawa-l-ribāṭ…*, *op. cit.,* p. 517.

[47] B. AḤMAD ZAṚRUQ, SID AḤMAD. *ʿIqd al-ǧumān fī tarāǧim ʿulamāʾ mūrītān*, p. 21.

ISBN 978-84-608-2282-0

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL IDEARIO NACIONALISTA MARROQUÍ

Rocío Velasco de Castro
Universidad de Extremadura[1]

1. Reformismo político (*hafidiya*)[2] y religioso (*salafiya*) en el Marruecos pre-colonial

Los pilares ideológicos del nacionalismo gestado en época colonial han alcanzado continuidad en no pocos elementos constitutivos del Marruecos independiente. Por ello resulta especialmente relevante abordar la génesis y evolución del ideario nacionalista a través de la articulación de sus principios fundacionales en un programa político de reivindicaciones. Con este objetivo, el texto se centra en analizar el movimiento liderado por Abdessalam Bennuna en Tetuán, la capital del protectorado español, y su posterior transformación en el Partido Reformista Nacional fundado por Abdeljalaq Torres. Para ello se parte de la hipótesis de que desde sus primeros pasos, el nacionalismo de la llamada Zona Norte combinó tradición y reformismo como base de su acción política y social. En dicha línea de actuación, el Islam como seña de identidad religiosa y cultural estaría muy presente, al igual que la herencia recibida desde mediados del siglo XIX.

Desde el inicio de la penetración extranjera en el territorio, algunas capas de la sociedad del antiguo imperio cherifiano prestaron su colaboración con la empresa colonial. Esta actitud, unida a la intensificación del imperialismo europeo en el territorio a partir de 1880, dio lugar al uso y abuso de disposiciones e instituciones legales como la del "protegido"[3], cuyos efectos contribuyeron a

[1] rvelde@unex.es.

[2] Dado que el texto está dirigido a un lector no versado en lengua árabe, se ha evitado el uso de la transcripción para los términos y nombres propios árabes mencionados en el texto, manteniéndose únicamente en las referencias bibliográficas.

[3] Sobre las características de esta figura y sus consecuencias políticas y económicas, véanse CASTIÉN, I., "El Marruecos contemporáneo. El peso de la herencia colonial y precolonial", en *Sociedad y política en el mundo mediterráneo actual*. Madrid, 2007, pp. 70-71; KALARJI, A., "The Moroccan Question As Seen From Morocco", en *North American Review*, nº 183/8, 1906, pp. 1041-1046; KENBIB, M., "Protection, Protectorat et Nationalisme (1904-1938)", en *Hespéris-Tamuda*, nº XVIII, 1978-79, pp. 173-198 y *Les protégés. Contribution a l´Histoire*

ISBN 978-84-608-2282-0

acelerar el proceso de socavación de la autoridad y de endeudamiento endémico del Estado marroquí hasta el punto de desembocar en la imposición del régimen colonial.

Las secuelas de esta situación, que se extendieron a los primeros años que siguieron a la independencia[4], se dejaron sentir en amplios sectores de la población ya que, además de permanecer ajenos a los privilegios que implicaba pertenecer a este estatus, vieron perjudicados sus intereses más directos. Así, el poder de determinados caídes se acrecentaba a expensas de los campesinos; la impunidad de la que gozaban los "protegidos" provocaba la animadversión de muchos de sus conciudadanos; los privilegios de los extranjeros y la competencia que éstos representaban para el artesanado y el comercio local hacían imposible la supervivencia de estos últimos, etc.

En cierta medida, el descontento acabó transformándose en creciente hostilidad hacia los extranjeros, a los que se les contemplaba en términos de otredad en correspondencia con la imagen que los europeos proyectaban de los marroquíes[5]. Dicha oposición, expresada en términos religiosos, se veía apoyada por el tradicional enfrentamiento existente entre ambas orillas del Estrecho desde el siglo XV, habiéndose consolidado con el espíritu de cruzada que adquirieron las campañas hispano-portuguesas emprendidas en las costas norteafricanas[6]. De forma que, al igual que había sucedido en otros momentos de la Historia, la pertenencia a la cultura y religión islámicas desempeñó un papel clave como instrumento de cohesión grupal y de diferenciación frente al extranjero.

Por más lejano que todo esto pudiera resultar muchas veces, especialmente en el norte del país, los sentimientos de identidad común que por encima de todos los fraccionalismos existentes parecía suscitar el hecho de compartir una religión y unos mismos referentes culturales, de ser súbditos de un mismo Sultán y de vivir sometidos a una misma ley conformarían, según algunos historiadores, la base del proto-nacionalismo marroquí[7].

La preeminencia del factor religioso como elemento identitario de la sociedad marroquí se había consolidado entre los siglos XV y XVIII. Posteriormente, las corrientes reformistas llegadas de Oriente, en virtud de las cuales el origen

économique du Maroc. Rabat, 1996; MIÈGE, J.L., *Le Maroc et l´Europe (1830-1894)*. París, vol. III, 1962, pp. 449-458.

[4] MORALES LEZCANO, V., *España y el Norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid, 1986, p. 265.

[5] Véase MARTÍN CORRALES, E., *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona, 2002.

[6] IBN ʿAZZŪZ ḤAKĪM, M., *Al-Magrib fī Muwāŷiha al-Ḥamallāt al-Ṣalībīya (658-948 / 1260-1541)*.Tetuán, 2003.

[7] AYACHE, G., "Le sentiment national dans le Maroc du XIXe siècle", en *Revue Historique*, nº 240, 1968, pp. 393-410 y LAROUI, A., *Marruecos: Islam y Nacionalismo*. Madrid, 1994 y *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*. Madrid, 1997.

de la crisis en la que se encontraba inmerso el mundo árabe era debido a una adulteración en la interpretación y ejecución de los principios islámicos, calaron entre la elite hasta el punto de impulsar un movimiento de reforma interna con el que se pretendía retornar al islam primigenio (*salaf*) y al Corán, recuperando así la más estricta ortodoxia islámica con la que se paliaría la situación de inferioridad ante los occidentales.

De forma que, desde mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, encontramos en Marruecos diversas manifestaciones de este reformismo religioso salafí, del que parte el movimiento wahhabí, que alcanzaría gran influencia en el país[8]. Dicha ideología, como define al-Yabiri[9], se desarrollaba en una doble faceta: en el ámbito religioso, propugnaba una ortodoxia rigorista contraria a cualquier innovación, al sufismo y a cualquier manifestación popular del Islam, incluyendo los morabitos; y en el político, se oponía abiertamente al califato otomano. Ya en época de Muley Abdallah (1757-1790)[10] se realizaron algunas actuaciones en este sentido, motivo por el que algunos nacionalistas salafíes de los años treinta reivindicaron su labor como precursor del movimiento en Marruecos[11]. Una distinción compartida con Muley Sulayman (1792-1823), quien acometió una dura campaña represiva contra las cofradías sufíes y convirtió la *salafiya* en la ideología oficial del Estado[12].

De modo que, si las campañas napoleónicas (1798-1801) habían suscitado en Egipto el rechazo a la invasión extranjera, el imperialismo europeo y su reparto de las costas norteafricanas generaron en territorio marroquí una creciente oposición a la penetración de tropas en el territorio. Según algunos historiadores, la derrota de las tropas majzenianas en la batalla de Isly, en 1844, habría constituido el detonante de esta nueva conciencia[13].

[8] Sobre los orígenes y el desarrollo del salafismo en Marruecos, véanse ABU-N-NASR, "The Salafiyya Movement", pp. 90-105; CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid, vol. III, 1996, pp. 759-776; LAROUI, *Orígenes sociales y culturales*, pp. 331-364; al-ŶĀBRĪ, "Al-Ḥaraka al-Salafiyya", pp. 187-235.

[9] Al-ŶĀBRĪ, M., ʿĀ., "Al-Ḥaraka al-Salafiyya wa-l-ŷamaʿāt al-dīniyya al-muʿāṣira fī-l-Magrib", en *Ḥarakāt al-islāmiyya al-muʿāṣira fī-l-waṭan al-ʿarabī*. Beirut, 1986, p. 187.

[10] CAGNE, J., *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*. Rabat, 1988, pp. 339-341.

[11] FERNÁNDEZ PARRILLA, G., *La literatura marroquí contemporánea: la novela y la crítica literaria*. Cuenca, 2006, p. 30, n. 3.

[12] Una de sus *jutbas* fue publicada en 1935 por los ulemas de la Qarawiyín de Fez, como mencionan ABU-N-NASR, J., "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious Basis of the Moroccan Nationalist Movement", en *Middle Eastern Affairs*, nº 3, 1963, pp. 93-94 y CAGNE, *Nation et nationalisme*, pp. 341-346.

[13] FERNÁNDEZ PARRILLA, *La literatura marroquí*, p. 31.

La *salafiya wahhabiya*[14] o salafismo wahhabí, considerada por nacionalistas como Allal al-Fassi como la raíz del reformismo marroquí[15], evolucionó a finales del siglo XIX gracias a la labor del dirigente pan-islámico Yamal al-Din al-Afgani (1838/39-1897) y de su discípulo, el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), quienes dieron lugar a la llamada *salafiya al-yadida* o neo-salafismo[16]. Esta última tendrá cierta influencia en la revuelta *hafidiya* de principios de siglo[17], además de ejercer una profunda impronta en la formación de los nacionalistas marroquíes durante los años veinte y en su posterior articulación en torno a asociaciones políticas, una década después[18].

Uno de los acontecimientos clave para el estudio de la resistencia anti-colonial y su carácter reformador –los dos ejes que, según Fassi vertebraban el nacionalismo marroquí–, fue el estallido de la *hafidiya* (agosto de 1907-enero de 1908), revuelta encaminada a que Muley Abdelhafid sustituyera en el Trono a su hermano, Muley Abdelaziz. La adhesión a este movimiento de reforma interna por parte de personajes como el cherife Raisuni[19] y otros notables del país evidenciaba una continuidad respecto a la lucha anti-colonial emprendida en Argelia por el emir Abdelqader, con la que se demostró que los levantamientos de los morabitos a finales del período turco habían tenido un carácter reformista y patriótico a la vez[20].

Marruecos no sufrió la dominación turca, pero sí el imperialismo europeo. En este contexto, la *hafidiya* nacía como respuesta a la necesidad de acometer una serie de reformas tras constatar la superioridad técnica europea. En consecuencia, podría considerarse como un signo inequívoco de proto-nacionalismo o, si se prefiere, de la existencia de una voluntad de mantener una entidad política y territorial basada en unos principios culturales y religiosos autóctonos. La creciente presencia de las tropas hispano-francesas hacía necesario contar con un Estado fuerte, cimentado en la ortodoxia religiosa y en unos principios tradicionales adaptados a los tiempos, que pudiera presentar resistencia a la penetración europea en el territorio.

La voluntad modernizadora de Muley Abdelaziz desembocó en la instauración, en 1905, de un Consejo de Notables con el que pretendía modernizar las estructuras majzenianas y acabar con algunos de los privilegios

[14] CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento*, vol. III, pp. 762-764.

[15] FĀSSĪ, A., *Ḥadīṯ al-Magrib fī-l-Mašriq*. El Cairo, 1956, p. 34.

[16] MACÍAS, J.A., "Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muhammad 'Abid al-Yabri", en *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos*, nº 55, 2006, p. 227.

[17] AŠQAR, ʼU., "Al-waṭanīya wa-l-salafīya bi-l-šamāl: qirāʾa fī kitāb Al-bāqa wa-l-nafra lil-šayj al-Tuhāmī al-Wazzānī", en *Tiṭwān fī 'ahd al-Ḥimāya (1912-1956)*. Tetuán, 1992, pp. 103-108.

[18] Como afirmaba en su particular visión de la *salafiya*, MALDONADO, E., "Cofradías religiosas musulmanas", en *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso de 1949-50*. Tetuán, 1950, p. 31.

[19] TESSAINER, C. F., *El Raisuni. Aliado y enemigo de España*. Málaga, 1998, pp. 80-82.

[20] LAROUI, *Marruecos: Islam y Nacionalismo*, p. 287.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

que ostentaban los notables[21]. El Sultán fracasó no sólo frente al colonialismo, sino ante buena parte de la elite que reclamaba una reforma de corte religioso y tradicionalista. Pero la iniciativa nos lleva a cuestionar algunos de los análisis que se han realizado sobre su labor, a menudo planteada de manera superficial y en términos contrapuestos a la *hafidiya*[22]. De hecho, una de las propuestas más importantes que intentaron acometerse bajo el gobierno de Muley Abdelhafid (1908-1912), la constitucionalista de 1908, tampoco pudo llevarse a efecto debido a las mismas causas: la preeminencia del salafismo wahhabí con el que buena parte de la elite veía reforzada su posición al consolidarse el peso de la tradición y la ortodoxia.

Dicho proyecto, que contó con la colaboración de cristianos sirio-libaneses establecidos en Tánger[23], cristalizó en las páginas de *Lisan al Magrib* (La Voz de Marruecos) donde, entre octubre y noviembre de 1908, se publicó el texto del primer proyecto de Constitución concebido en Marruecos[24]. Su contenido tenía un carácter inequívocamente reformador al incluir la limitación de poderes e instituciones representativas[25], y se encontraba estrechamente vinculado con las propuestas llevadas a cabo en el imperio turco-otomano. Las *tanzīmāt* de 1839, consideradas como la primera carta constitucional turca, se habían completado en 1856 con el reconocimiento de una serie de derechos (libertad individual, igualdad ante la ley sin distinción de raza o religión, etc.) y sobre todo, en 1908 con la emergencia de los Jóvenes Turcos.

[21] AUBIN, É., *Le Maroc d´aujourd'hui*. París, 1913, pp. 210-211 y 253-256; CAGNE, *Nation et nationalisme*, pp. 398-408.

[22] Véase como ejemplo PERRAULT, G., *Notre ami le roi*. París, 1990, p.14.

[23] KENBIB, M., "Histoire du Protectorat. Observations générales", en *Hespéris-Tamuda*, nº XXXIX/1, 2001, p. 97.

[24] La datación de este proyecto difiere según los autores. MESSARI, L., "Reflexiones desde el sur de Tarifa: Algeciras, un hito en la historia de Marruecos", en *La Conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*. Barcelona, 2007, p. 161, lo sitúa en 1908, fecha de su publicación en el semanario tangerino *Lisan al Magrib*. IBN AZZUZ HAKIM, M., *El socialismo español y el nacionalismo marroquí de 1900 a 1939*. Tetuán, 1979, p. 20, fecha el texto en 1910 y lo atribuye a un grupo de nacionalistas, sin más aclaración. Por su parte, FERNÁNDEZ PARRILLA, *La literatura marroquí contemporánea*, p. 39, n. 31, secunda a Messari, al detallar que la publicación del texto tuvo lugar entre el 11 de octubre y el 1 de noviembre de 1908 en las páginas del citado semanario. En la misma línea, LÓPEZ GARCÍA, B. y FERNÁNDEZ SUZOR, C., *Introducción a los regímenes constitucionales árabes*. Madrid, 1985, pp. 229-232, mencionan el fallido proyecto, al igual que GALLĀB, 'A., *al-Taṭawwur al-dustūrī wa-l-niyābī fī-l-Magrib, 1908-1988*. Casablanca, 1988. Finalmente, CAGNE, *Nation et nationalisme*, pp. 484 y 536-543, incluye copia de las ediciones originales del periódico, correspondientes a los días 11, 18 y 25 de octubre y 1 de noviembre de 1908.

[25] El texto comprendería cuatro partes: la dedicada al estatuto fundamental de la nación, la que regula la organización interna de lo que definen como "*Muntada el Chura*" (Consejo consultivo), la que rige el sistema de elecciones generales y la que conforma el Código penal marroquí. Para más detalles, véase CAGNE, *Nation et nationalisme*, pp. 410-456 y 536-543, y compárese con los fragmentos que recoge al-FASI, A., *Los movimientos de independencia en el Mogreb Árabe*. El Cairo, 1948, pp. 117-121.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

El movimiento reformista constitucionalista de estos últimos, creado en secreto en 1865, era citado por el semanario marroquí como modelo a seguir[26], ya que promulgaban la institución de un régimen constitucional y parlamentario en el que el poder legislativo estuviera en manos de una asamblea consultiva. Seguían así el modelo europeo, del que tomaron varios elementos: el sistema parlamentario británico, los principios ideológicos liberales de la revolución francesa y la organización de las sociedades patrióticas, como la italiana. También alcanzaron gran eco en Túnez, donde los reformistas contaban, desde 1861, con la primera constitución en la historia del mundo árabe. Esta última iniciativa, unida a la fuerza de los Jóvenes Turcos, animó en Marruecos a continuar con las reivindicaciones, con un resultado infructuoso.

Como señala Laroui a propósito del proyecto de Constitución, en el aspecto formal se podía apreciar la inspiración del reformismo de Oriente Próximo, mientras que en su contenido continuaba reflejando la oposición de los ulemas y hombres de religión marroquíes[27], al restablecer la más pura y antigua tradición de gobierno: la *shura*, asamblea o consejo representativo de la comunidad, cuyo consenso habilitaba la toma de decisiones. Es decir, que se evidenciaba la conjunción de factores externos e internos, de elementos religiosos y seculares, en la formulación del proyecto constitucionalista marroquí.

El hecho de que se solicitara la adopción de una Constitución, aunque finalmente no prosperara, representa para algunos historiadores "uno de los indicios más claros del despertar del nacionalismo"[28]. Incluso hay quien llega a definirlo como "el noble antecedente de nuestro movimiento de independencia."[29]. De hecho, serían los nacionalistas de la zona española los primeros en recuperar, en la década de los treinta, la necesidad de contar con una Constitución[30].

Por lo que respecta a las causas que pueden aducirse para explicar el fracaso de la revuelta, podemos esbozar la falta de preparación y de medios internos y la imposibilidad de hacer frente a los designios impuestos por el reparto colonial. En el ámbito interno, no dejaba de suponer un intento de ruptura con un sistema tradicional hegemónico, anárquico y falto de cohesión. En este sentido, el proyecto constitucionalista resulta interesante al plantear, por primera vez, la necesidad de controlar los actos del gobernante y de establecer una previsibilidad en la conducta de las autoridades, así como unas instituciones representativas. No obstante, el componente religioso, y más concretamente, la preeminencia de la ideología religiosa más tradicional y ortodoxa a través de

26 LÓPEZ GARCÍA y FERNÁNDEZ SUZOR, *Introducción a los regímenes*, p. 230.
27 LAROUI, *Orígenes sociales y culturales*, p. 412.
28 FERNÁNDEZ PARRILLA, *La literatura marroquí*, p. 39.
29 Al-FASSI, *Los movimientos de independencia*, p. 115.
30 CAGNE, *Nation et nationalisme*, p. 485.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

la adopción del salafismo como ideología oficial, obstaculizó el camino de una reforma laicizante y mucho más profunda.

2. De la instauración del protectorado a los partidos nacionalistas

La instauración del protectorado hispano-marroquí se encontró con un gran obstáculo: la resistencia armada. Ésta dio origen a la mal llamada campaña de "pacificación" emprendida por las autoridades coloniales para dominar militarmente el territorio, lo que no se consiguió hasta 1927 en la zona norte del protectorado, y hasta 1934 en la sur. En cierto sentido, esta resistencia armada suponía una continuidad de la *hafidiya*, pues mostraba una clara oposición no sólo a la injerencia extranjera, sino también a la anuencia del Sultán a los designios europeos. Una vez más, personajes como Ahmed el-Hiba o Abdelkrim, se rebelaban contra el poder central, al que consideraban cómplice del colonialismo.

Al mismo tiempo, la supuesta fragmentariedad tradicionalmente atribuida a esta sociedad (*bled majzén* / *bled siba*) y secundada por algunos autores marroquíes[31], fue utilizada para presentar la intervención europea como medio indispensable para modernizar Marruecos. A ello se unía la existencia de una elite majzeniana que prorrogaba y ampliaba las alianzas forjadas durante el período pre-colonial. Notables como Tuhami el Glaui o Tayeb el Gundafi incluso combatieron junto a las fuerzas coloniales los focos de resistencia. Con ello, fue perfilándose una coalición conservadora entre el poder colonial y estos grandes notables rurales que habría de tener un enorme peso en el devenir histórico del país magrebí. Por su parte, las autoridades coloniales aprovecharon estas complicidades locales para contener a los opositores a la gestión colonial, incluyendo a los partidos nacionalistas. Ejemplos como la creación del Partido de la Unidad Marroquí (PUM), de Mekki Nassiri, o El Marruecos Libre, el partido rifeño del cheij Hammu Zaryuh, corroborarían esta línea de actuación.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, el nacionalismo marroquí ha de inscribirse dentro de los movimientos de oposición al colonialismo surgidos en los pueblos colonizados durante los siglos XIX y XX. Dicho nacionalismo se fue configurando desde mediados del siglo XIX "al reencontrarse en la ideología colectiva social elementos étnicos: el pueblo árabe, y religioso: el Islam, con una cultura y expresión común."[32] Dentro de esta generalidad, el reformismo islámico, que dio lugar a la formulación de un nacionalismo árabe, adoptó tintes pan-islámicos y vocación pan-arabista, confiriéndole cierta singularidad y un claro protagonismo en el ámbito cultural. En este sentido, es importante subrayar por una parte, la complementariedad

[31] BENJELLOUN, A., *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l´ex Maroc khalifien*. Rabat, 1988, pp. 85-86.

[32] MARTÍNEZ CARRERAS, J. U., *Historia del colonialismo y la descolonización: siglos XV-XX*. Madrid, 1992, p. 112.

del movimiento nacionalista marroquí y el pan-arabismo y, por otra, el de la cultura marroquí con el de la cultura árabe[33].

Acorde con las circunstancias históricas, la evolución del movimiento se desarrolló en torno a dos tendencias, ambas reformistas: una más religiosa y tradicional en torno al salafismo egipcio, y otra más laica y liberal preconizada por los Jóvenes Turcos. Las dos confluirán, en la década de los treinta, para dar lugar al nacimiento de los partidos políticos. Como se ha mencionado, el reformismo salafí propugnaba un retorno a los orígenes del Islam, cuya desviación había sido la causante de la debacle del mundo musulmán, mientras que el salafismo wahhabí se caracterizó por su rechazo a la innovación religiosa y por su combate contra las desviaciones de la ortodoxia de las cofradías sufíes. Finalmente, el neo-salafismo incorporó la lucha contra la invasión colonial[34]. Esta última era compartida con el Movimiento de los Jóvenes Turcos que, sin embargo, abogaba por un modelo laico.

A la difusión de esta oposición contribuyeron enormemente los estrechos contactos mantenidos entre la elite urbana marroquí y la intelectualidad egipcia, a través de la prensa[35] y de las misiones estudiantiles[36]. Desde 1905, la conexión entre el reformismo egipcio y el nacionalismo marroquí se intensificó, como muestra el incremento del número de estudiantes[37]. De forma que, a partir de los años veinte, impregnará profundamente la formación recibida en la Universidad al-Azhar por los estudiantes marroquíes. Entre ellos, Abdeljalaq Torres y los hermanos Mehdi y Tayyeb Bennuna, quienes se convertirían en los líderes del movimiento nacionalista marroquí de la zona de protectorado español.

En este sentido, conviene subrayar el papel desempeñado por las misiones estudiantiles a Oriente (Naplusa y El Cairo) y las peregrinaciones a La Meca, dos vehículos de transmisión fundamentales antes y durante el Protectorado, con finalidades opuestas. Por un lado, actuaron como medio de difusión de las corrientes reformistas que sirvieron de base al nacionalismo político de los años treinta[38]. Por otro, fueron empleadas como elemento propagandístico para

[33] KHATIB, T., *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*. Tetuán, 1996, p. 10.

[34] Al-ŶĀBIRĪ, M., ʿĀ., "al-Ḥaraka al-Salafiyya wa-l-ŷamaʿāt al-dīniyya al-muʿāṣira fī-l-Magrib", en *Ḥarakāt al-islāmiyya al-muʿāṣira fī-l-waṭan al-ʿarabī*. Beirut, 1986, p. 202.

[35] Como señala CAGNE, *Nation et nationalisme*, p. 373, además de la difusión de la revista *al ʿUrwa al uṯqā* (El nudo indisoluble) creada en 1884 en París por al Afgani y Abduh, los ecos reformistas también llegaban a través de *al Manār* (El Faro), creada en 1897 en El Cairo por Rachid Rida, en la que colaboró activamente Chakib Arslán. El interés por la situación marroquí, incluso tras el triunfo de la *hafidiyya*, fue una constante en las páginas de uno de los periódicos más emblemáticos de la *salafiyya al ŷadīda*, lo que demuestra la vinculación con el país norteafricano y la preocupación por las limitaciones que impedían la aplicación de las reformas.

[36] KHATIB, *Culture et politique*, pp. 13-20.

[37] CAGNE, *Nation et nationalisme*, p. 366.

[38] CAÑETE, M. D., "Repercusiones de las orientaciones panislamistas y panarabistas en el nacimiento del nacionalismo político del Norte de Marruecos (1930-1936)", en *Hespéris-Tamuda*,

promocionar una imagen amable del colonizador español al mundo árabe e islámico durante la segunda posguerra mundial[39].

Por lo que respecta al territorio marroquí, la transmisión de las premisas salafíes se produjo como consecuencia del contacto de la elite con los centros reformistas egipcios, y también por la labor desarrollada en la Universidad al-Qarawiyín de Fez. La impronta religiosa de esta última, semejante a la cairota de al-Azhar, propició que los estudiantes y ulemas del centro, entre ellos Allal al-Fassi, líder del nacionalismo de la zona de protectorado francés, se formaran en estos principios[40].

La difusión del salafismo egipcio en Marruecos tuvo su génesis en la labor desarrollada por varios notables y hombres de religión, entre los que destacamos al cheij al-Sanussi (1841-1931), el cheij Duqqali (1878-1937) y el ulema al Alawi (1880-1963), del que Fassi sería discípulo[41]. En el primer caso, propugnó desde Tánger los principios salafíes durante los reinados de Hassan I y Muley Abdelaziz, por lo que puede considerarse un precursor de los principios propugnados durante la *hafidiya*, ya que trató de adaptar estos presupuestos ideológicos a un sistema político moderno y formalmente de corte occidental[42].

En cuanto a Duqqali, emprendió el mismo periplo que el realizado por al-Sanussi en Oriente, coincidiendo en la Universidad de al-Azhar con Abduh cuando éste trataba de aplicar las reformas propuestas. A su regreso a Marruecos, ejercerá como consejero de Muley Abdelhafid para cuestiones culturales y religiosas, llevando a cabo en la Qarawiyín de Fez un plan similar al de Abduh y Rachid Rida en al-Azhar[43]. Su actuación en este ámbito le llevó a formar a una nueva generación de ulemas, entre los que destacó Alawi.

Este último, está considerado por algunos nacionalistas marroquíes como el iniciador del nacionalismo contemporáneo a través de una interpretación de los principios salafíes más abierta a la modernidad. Constituye para algunos un puente entre el salafismo wahhabí y el neo-salafismo en Marruecos[44] y el primer formulador del salafismo nacionalista. Entre sus numerosos ocupaciones, ostentó el cargo de *cheij al-Islam*, el segundo más importante después del de *amīr al-mu'minīn* (comendador de los creyentes, encarnado

nº XXXVI, pp. 111-132.

39 VELASCO DE CASTRO, R., "La internacionalización del protectorado de España en Marruecos: reivindicaciones nacionalistas y aspiraciones españolas en el marco de la posguerra mundial", en *Norba. Revista de Historia*, nº 20, 2007, pp. 161-172.

40 LÓPEZ GARCÍA, B., *El mundo árabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid, 2000, p. 166. Para más información sobre la trayectoria de al-Fassi, véase GALLĀB, ʿA., *Malāmiḥ min šajṣīyat ʾAllāl al-Fāsī*. Rabat, 1974.

41 LUGAN, B., *Histoire du Maroc. Des origines à nos jours*. París, 2000, p. 270.

42 Al-FASI, *Los movimientos*, p. 82.

43 Para más detalles sobre esta actuación, véase CAGNE, *Nation et nationalisme*, pp. 357-358.

44 ABU-N-NASR, "The Salafiyya Movement", p. 99.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

por el Sultán) en el ámbito religioso, además de cultivar el estrecho vínculo que mantenía con el reformismo egipcio y con sus discípulos de la Qarawiyín de Fez.

Así, durante el período de entreguerras surgió una elite joven urbana formada en instituciones educativas francesas y en las tradicionales marroquíes, cuyos miembros mantendrán un estrecho contacto con las corrientes de pensamiento reformistas y nacionalistas de Oriente[45]. Entre los que se vieron influenciados por estos planteamientos, cabe mencionar a los *Jeunes Marocains*, un grupo de estudiantes marroquíes formados en Francia, incluido Ahmed Balafrech.

En cuanto a la Zona Norte, la inspiración e influencia del nacionalismo árabe adquirió un protagonismo destacado en la figura del emir libanés Chakib Arslán. Compañero de Rachid Rida en su formación salafí y en su participación en los órganos de prensa reformistas, representaba la confluencia de los principios religiosos y culturales salafíes (de fuerte impronta pan-arábica y pan-islámica) con las aspiraciones políticas de los pueblos colonizados. Constituía, por tanto, un destacado representante del salafismo nacionalista y una nueva muestra de la interrelación entre el nacionalismo marroquí y Oriente. En consecuencia, los contactos del líder druso con los círculos religiosos e intelectuales del país, entre ellos la Qarawiyín y la elite tetuaní, estimularon de forma decisiva al incipiente nacionalismo político.

En todo este proceso, la efervescencia política del momento resultó clave para la creación de una conciencia nacional frente a la invasión europea. De forma que, tras la derrota sufrida por Abdelkrim a finales de los años veinte, algunos activistas como Abdessalam Bennuna y Abdeljalaq Torres en la Zona Norte, y Allal al-Fassi y Ahmed Balafrech en la Zona Sur, organizaron sociedades secretas y colaboraron en ciertas publicaciones, gracias a las cuales se fue desarrollando un movimiento[46] que estrechó la comunicación entre los marroquíes de ambas zonas[47], salvando así las barreras impuestas por las distintas administraciones coloniales.

El apoyo y adhesión al nacionalismo comenzó a extenderse en el ámbito urbano cuando la ciudadanía tomó conciencia del fracaso de la lucha armada y de las graves consecuencias que actuaciones como la promulgación del dahír beréber en la zona francesa (1930)[48], podían suponer para Marruecos. La unánime protesta contra el decreto que atentaba contra la unidad del imperio

[45] JULIEN, C. A., Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956). París, 1978, pp. 157-158 y MORALES LEZCANO, V., "Orígenes contemporáneos del nacionalismo marroquí", en *Awrāq*, nº 2, 1979, pp. 127 y 133.

[46] JULIEN, *Le Maroc face aux impérialismes*, p. 158.

[47] Véanse los contactos de Balafrech con los nacionalistas de la Zona Norte en BENJELLOUN, A., *Le patriotisme marocain face au Protectorat espagnol*. Rabat, 1993, pp. 102-156.

[48] El dahír puede consultarse en AGERON, C. R., "La politique berèber du protectorat marocain du 1913 à 1934", en *Revue d´Histoire Moderne et Contemporaine*, nº 18, 1971, pp. 50-90.

cherifiano y socavaba la autoridad política y religiosa del Sultán, contraviniendo así lo rubricado en el Tratado de Fez (1912), resultó reveladora de los futuros acontecimientos.

Frente a un país dividido en tres administraciones: la francesa, la española y la internacional, el motor articulador del nacionalismo se situó desde este momento en el monarca como símbolo de la unidad e identidad marroquí. En tanto que autoridad política y religiosa (Comendador de los Creyentes), Muhammad V fue erigido por el nacionalismo en el elemento vertebrador de la unidad del Marruecos colonial en tanto que representante del Islam y del Majzen, dos elementos identitarios que reivindicarán en la lucha por la independencia.

Con mayor libertad de movimientos que en el protectorado francés, el nacionalismo de la zona de protectorado español, articulado en torno al Partido Reformista Nacional, desempeñó un papel fundamental en la consolidación del nacionalismo político al actuar como interlocutor entre las bases sociales y las autoridades coloniales, estar en constante contacto con los organismos internacionales y las organizaciones pan-arabistas[49], y mantener unido el movimiento acogiendo incluso a los huidos de zona francesa[50].

3. El nacionalismo político (1930-1956): El Partido Reformista Nacional

El nacionalismo de la Zona Norte, cuya génesis hemos de situar en el binomio Arslán-Bennuna y su continuidad en el tándem Bennuna-Torres, se había gestado a través de una serie de asociaciones, comités y organizaciones de muy diversa índole[51]. A partir de 1930, estas últimas mostraban ya una base ideológica bastante definida y una capacidad organizativa especialmente significativa en las ciudades de la región[52]. Durante todo este proceso formativo, la contribución de Chakib Arslán, el Sultán como símbolo identitario y de unidad de la nación, y la importancia de contar con una Educación y un Islam modernizados y acorde a los tiempos, conformarían los rasgos distintivos del movimiento.

Así, la activa participación de los miembros y simpatizantes nacionalistas en el ámbito de la enseñanza denotaban la influencia del salafismo reformista egipcio y del pan-arabismo en un ideario puesto de manifiesto en las actas fundaciones de la Agrupación Nacionalista (5 de septiembre de 1930) y la Asociación del Estudiante Marroquí (23 de marzo de 1932). Por otra parte, el hecho de que en 1932 la sede central de Tetuán contara con cuatro filiales:

[49] BARBOUR, N., *A survey of North West Africa: the Maghrib*. Oxford, 1962, p. 159.

[50] BORDEN BLAIR, L., *Western window in the Arab world*. Texas, 1970, p. 28, menciona la colaboración prestada por Torres y su partido a los miembros de la agrupación sureña.

[51] Véase una cronología en "Fases del movimiento nacionalista del Norte de Marruecos", en *al-Ḥayāt*, nº 81, 27 de mayo de 1994, p. 4.

[52] ṢAFFĀR, Ḥ., "Ḥizb al Iṣlāḥ al Waṭanī (1936-1956)". Tesis doctoral. Universidad Muhammad V, Rabat, 1988, pp. 76-78.

Alcazarkibir, Chefchauen, Arcila y Larache, denotaba que el movimiento hundía sus raíces en la década de los veinte, cristalizando ahora en las principales ciudades de la Zona.

Llegamos así a una fase decisiva, iniciada con la creación del Comité de Acción Nacionalista (20 de noviembre de 1933), que tres años después se convertiría en Partido Reformista Nacional (PRN). No obstante, conviene subrayar que desde 1933, el PRN contaba ya con unos estatutos consensuados y con una línea de actuación definida bajo el Comité. Asimismo, las filiales del Comité y de la Asociación del Estudiante Marroquí vislumbraban que el primero funcionaba prácticamente como comité ejecutivo del PRN. Tras la negativa de las autoridades republicanas a legalizar la agrupación, el 28 de noviembre de 1936, el coronel Beigbeder, Alto Comisario *de facto* tras el golpe de Estado, autorizaba a Torres a "dedicarse a sus actividades como si de hecho estuviesen autorizados oficialmente."[53] A pesar de ello, el presidente del partido, Abdeljalaq Torres, esperó al reconocimiento oficial para publicar el primer manifiesto rubricado por el partido.

La legalización del PRN, el 18 de diciembre de 1936, revelaba la estrategia de los militares golpistas. La necesidad de controlar el protectorado, convertido en retaguardia de los nacionales, llevó a Beigbeder a autorizarlo, si bien meses después hizo lo propio con el Partido de la Unidad Marroquí de Mekki Nassiri, un partido títere con el que se pudiera contrarrestar el empuje del nacionalismo. De igual modo, las reformas educativas se consideraron "un mal menor" si con ello se apaciguaban las aspiraciones de obtener mayores concesiones políticas. En este contexto, la labor educativa desarrollada por el nacionalismo se vio favorecida por la estrategia de los responsables coloniales españoles y su continuidad posterior con la llamada "política árabe del franquismo"[54].

En cualquier caso, el PRN (18 de diciembre de 1936 – 17 de marzo de 1956), se convirtió en el primer partido político marroquí y en la primera organización política reconocida por las autoridades coloniales durante el protectorado franco-español. Esta circunstancia, unida a las particularidades de la política colonial española, motivó que fuera pionera en cuanto a la actuación de sus miembros y simpatizantes dentro y fuera del país[55]. De hecho, tendríamos que esperar al 22 de julio de 1937 para que en la zona francesa se configurara el primer partido político: el Partido Nacional, origen del futuro Istiqlal.

[53] IBN AZZUZ HAKIM, M., *La actitud de los moros ante el alzamiento*. Málaga, 1997, p. 220.

[54] VELASCO DE CASTRO, R., "Los primeros años de aislacionismo internacional al régimen franquista y su reflejo en la política colonial española", en *Cincuenta años del Reino de Marruecos: análisis sobre el Marruecos actual*. Sevilla, 2006, pp. 34-55.

[55] IBN ʿAZZŪZ ḤAKĪM, M., "Tārīj Ḥizb al-Iṣlāḥ al-Waṭanī (awwal ḥizb siyāsī bi-l-Magrib)", en *Watā'iq al-Waṭanīya*, nº 1, 1988, pp. 80-97 y nº 2, 1988, pp. 67-80.

Por lo que respecta a la influencia del reformismo egipcio en el PRN, el salafismo y el pan-arabismo conformaron los principios ideológicos sobre los que se articuló una formación política cuya constitución, programa y actividades, adoptaron esquemas occidentales al estilo de cualquier partido político europeo. Dentro de dichas actividades, el terreno educativo y el periodístico constituyeron objetivos prioritarios de la formación. Estos últimos se vieron beneficiados por la política colonial española, tendente a concentrar las reivindicaciones nacionalistas en el ámbito cultural.

Las bases de este reformismo anti-colonial sobre las que se sustentaba el programa político y cultural del Partido Reformista Nacional (*Hizb al-Islah al-Watani*), están presentes de manera intencionada en la denominación de la agrupación. El primer término, *hizb*, hace referencia a su constitución como partido político, lo que implica la adopción en las formas de unas líneas de actuación de tipo occidental. La inclusión del término *islah*, sinónimo de *salafiya*, sienta las bases del modelo educativo y cultural-religioso que propugnarán sus miembros (algunos de los cuales participaron en el gobierno del majzén jalifiano). Y, finalmente, la noción de patria, expresada en términos de nación (*watan*), define claramente sus aspiraciones políticas, fundamentadas en los dos principios anteriores, pero también en la idiosincrasia marroquí.

Por otra parte, la confluencia de los intereses coloniales y nacionalistas hizo posible que uno de los ámbitos más necesitados de modernización y consustanciales al reformismo salafí, la enseñanza, pudiera desarrollarse con especial profusión en la Zona. Y con ello, el uso de la lengua árabe, un elemento siempre presente en el ideario reformista y en las reivindicaciones de los nacionalistas norteños. Como decía Amin al-Rihani: "La lengua no basta para constituir un nacionalismo, pero no se puede prescindir de ella para formarlo"[56]. Si además esta lengua es la lengua del Corán, base de la religión, la importancia en el uso del árabe se refuerza en el ideario nacionalista norteño. La vinculación entre la enseñanza árabe moderna y la concienciación política de los marroquíes en torno a presupuestos nacionalistas queda refrendada en la trayectoria personal del mismo líder del partido, Abdeljalaq Torres, así como en la de buena parte de las biografías de los miembros del comité ejecutivo[57].

Como comentábamos en líneas anteriores, el presidente del partido esperó a que se produjera la legalización de la formación para hacer públicos sus estatutos, que reproducimos por primera vez en castellano[58]:

[56] RUIZ BRAVO-VILLASANTE, C., *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales: Oriente, 1918-1952*. Madrid, 1976, p. 191.

[57] Al-HABṬĪ, M. Y., *al-Ḥaraka al-Waṭanīya bi-Šifšāwin min 1930 ilà 1956*. Tetuán, 2002, p. 28.

[58] IBN ʿAZZŪZ ḤAKĪM, M., *Watā'iq tašhad*. Rabat, 1981, pp. 63-64.

Art. 1º: El partido se denomina Partido Reformista Nacional.

Art. 2º: Su sede se establece en la capital, Tetuán.

Art. 3º: Principales objetivos del partido:

a) Obtener todas las libertades y la completa independencia territorial de la nación marroquí.

b) Conseguir su unidad política y lingüística.

c) Recuperar los derechos perdidos.

d) Conducir a la nación marroquí a un estado de modernidad y de fortaleza.

Art. 4º: Medios para lograr los objetivos fundamentales:

a) Cooperación legítima con el Gobierno para la consecución de las reformas y las actuaciones que sean conformes a los objetivos del Partido.

b) Utilización de los recursos naturales, tanto los materiales del país como los intelectuales del pueblo.

c) Liberación del pensamiento marroquí del espíritu reaccionario siguiendo los principios de la religión islámica.

d) Mejora de la conducta moral de la población.

e) Formación del ciudadano marroquí para que conozca sus derechos y obligaciones.

f) Lucha contra el analfabetismo a través del establecimiento de un sistema de enseñanza en sus diferentes niveles.

Art. 5º: La línea seguida por el partido en todas sus actuaciones no excluye la empleada por otros partidos políticos por medios pacíficos, que son:

1. Publicación de propaganda con todos los medios disponibles.
2. Reunión de los partidarios y organizarlos de manera seria.
3. Publicación de vez en cuando de programas en los que se explique nuestro punto de vista sobre las cuestiones más relevantes.
4. Organización de congresos y reuniones de carácter general.

Art. 6º: El PRN cuenta con un comité ejecutivo compuesto por un presidente, un delegado, un secretario, un gerente, un secretario general y su representante, un inspector externo y otro interno y cuatro miembros, todos ellos con competencia en la organización interna del partido.

Art. 7º: Todos los ciudadanos tienen derecho a adherirse al partido, salvo que el comité ejecutivo opine lo contrario, comprometiéndose éstos a defender los principios de la formación, a seguir las directrices adoptadas por el comité ejecutivo y a secundar sus decisiones.

Art. 8º: El partido tiene unos subcomités repartidos por el país cuya función es realizar labores administrativas.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

Art. 9º: La financiación del partido se nutre de donativos, suscripciones e ingresos legales con los que se ha procedido a su fundación. El presupuesto es decidido por el comité ejecutivo.

Art. 10º: El partido cuenta con un reglamento interno impuesto por el comité ejecutivo que establece los derechos y deberes de sus miembros, así como las relaciones del comité con las filiales y distintivos del partido, las consignas y vestimenta de sus juventudes, etc.

Cabrían colegirse variadas reflexiones de muy diversa índole, pero ciñéndonos al tema que nos ocupa, la lectura del artículo 4, en su apartado refleja claramente el papel que el Islam debe desempeñar en la nueva sociedad propugnada por el PRN. Se trata de Islam que sólo se menciona en una ocasión a lo largo de los diez artículos, y que se considera contrario a presupuestos reaccionarios. Este Islam modernizado a partir de la vuelta a sus orígenes, además de constituir junto con la lengua árabe dos señas de identidad frente al colonizador europeo, establecen una clara vinculación en clave pan-arabista y pan-islamista con el resto de países árabes, algunos de los cuales estaban culminando su proceso de independencia. Se observa, por tanto, la confluencia de modernidad y tradición en un modelo propio que combina las dos tendencias ideológicas ya mencionadas en las páginas anteriores.

Por lo que respecta a su decálogo, ofrecemos un resumen del mismo, también inédito en castellano[59]:

1. Tu religión es el Islam.
2. Las fronteras naturales de Marruecos deben ser recuperadas y preservadas de divisiones externas.
3. Tu lengua es la del Corán, la del Islam y tu esfuerzo irá encaminado a publicar y difundir nuestra causa en nuestra lengua.
4. Tienes una voz en el PRN, partido que defiende los principios patrióticos y representa de forma eficiente al nacionalismo marroquí.
5. La bandera roja es la bandera de tu patria y la bandera blanca y negra es la de tu patriotismo. Ambas son sagradas y debes hacer el saludo formal ante ellas.
6. La familia que se crea en el PRN es para apoyar a la Patria.
7. Tu patria es respetada con tu lucha.
8. Tu lucha está encaminada a la defensa de los derechos humanos.
9. La patria es de sus ciudadanos, por lo que los ciudadanos deben actuar con la fuerza de un solo cuerpo.
10. "Allahu Akbar" es tu expresión fundamental (…) La pronunciamos como expresión de sumisión a Dios, para poner en práctica lo que

[59] ṢAFFĀR, Ḥ., "Ḥizb al Iṣlāḥ al Waṭanī", pp. 34-35.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

representa y al elevar alegremente una mano al cielo como saludo a tu patria.

Frente al fragmento anterior, se observa una presencia mucho más acusada del elemento religioso, si bien en clave continuista en cuanto a su significación. Se trata de un elemento distintivo frente al extranjero que es compartido con la *Umma* (países de mayoría musulmana) y con el mundo árabe a través de la lengua del Corán. Es, por lo tanto, un rasgo identitario clave no sólo para articular la lucha anti-colonial, sino para el establecimiento de un modelo político propio. En todo caso, podría establecerse una cierta diferenciación entre ambos textos dentro de su complementariedad. De forma que, si en el primer caso se enarbola un Islam sinónimo de modernidad, reforma y progreso, en el segundo adquiere un matiz más tradicional al enlazar con los rasgos identitarios de la sociedad marroquí que se habrían mantenido durante siglos.

Por lo que respecta al ideario del PRN en torno a cuestiones como el comunismo, la noción de patria, la posición de la mujer en la sociedad marroquí moderna, etc., son cuestiones todas ellas que exceden la extensión de este apartado, dedicado a la presencia, alcance y significación del elemento religioso en los estatutos y el decálogo de la formación. Tanto los pliegos de reivindicaciones señalados como los posteriores, así como los editoriales de la prensa nacionalista en torno a los más variados temas de la vida cotidiana del marroquí, emanan de estas bases ideológicas y su análisis constituiría, *per se*, un estudio monográfico.

A pesar de no haber sido mencionado de manera explícita, la autoridad política y religiosa del Sultán es otro elemento vertebrador del nacionalismo marroquí y una de sus principales señas distintivas respecto a otros movimientos anti-coloniales surgidos en el mundo árabe. Esta inclusión del soberano, motivada como hemos visto por el carácter unificador que ejercía en un Marruecos dividido, adquiere también un significado religioso que enlazaría, además con el tradicional funcionamiento del majzen del imperio cherifiano.

La conjunción de poder terrenal (califato) y poder espiritual (imamato) puesta en peligro con el dahír beréber (1930) y con el destronamiento de Muhammad V durante la llamada "crisis del Trono" (1953-1955), provocó que el nacionalismo político defendiera ambas atribuciones del monarca durante la lucha por la independencia como algo consustancial a la nación marroquí. Una de las consecuencias de esta situación es que, a partir de 1956, el nuevo Marruecos se cimentó siguiendo estas mismas bases del nacionalismo político[60], incluyendo la figura del Sultán, que fue transformada en 1957 en Rey.

[60] Para más información, VELASCO DE CASTRO, R., "La construcción de la identidad nacional marroquí en época colonial: el ideario nacionalista y su vigencia actual", en *Claves del mundo contemporáneo, debate e investigación: Actas del XI Congreso de la Asociación de la Historia Contemporánea*. Granada, 2013. Sesión 10, texto 3, pp. 1-13.

ISBN 978-84-608-2282-0 241-257

Esta última conversión, lejos de traducirse en la pérdida de algunas de las atribuciones conferidas, reforzó aún más la posición del monarca en la vida política del Marruecos independiente hasta el punto de capitalizar, hasta la fecha, todas las decisiones adoptadas por los sucesivos gobiernos del Reino alauí. Un simple análisis del primer texto constitucional (1962) y del último, adoptado tras las reivindicaciones del 20-F (2011), arrojaría conclusiones similares en cuanto a la posición del soberano en el sistema político marroquí y a la consideración del Islam como religión oficial. Toda una paradoja, pues el PRN había apoyado desde los años treinta la redacción de una constitución que siguiera la estela del proyecto de 1908, es decir, en la línea de los Jóvenes Turcos.

La prematura disolución del partido en marzo de 1956 en circunstancias aún no lo suficientemente esclarecidas y la preeminencia de la tradición salafí más conservadora en personajes tan influyentes en el nuevo Marruecos, no sólo explicarían esta involución en el terreno constitucional, también en la condición de la mujer estipulada en la *Mudawwana* o Código de Familia de 1958, en la que Allal al-Fassi, representante del salafismo más tradicional, tuvo una activa participación[61].

En cuanto al monarca, en su doble condición de líder político y religioso aúna, como lo hizo en época colonial, cuestiones tan relevantes como la unidad territorial de la que es garante, y el liderazgo de la *Umma* marroquí en torno a un Islam contrario a la violencia y a radicalismos. De ello se traduce que la pervivencia de los contenciosos territoriales y el auge del terrorismo yihadí sean considerados temas especialmente sensibles en cuanto atañen a las atribuciones del monarca. Asimismo, pese a las reformas introducidas en 2011 estableciendo la co-oficialidad del *tamazight*, lo cierto es que la implementación de esta medida resulta manifiestamente mejorable cinco años después de su implantación. Por lo tanto, y retomando las palabras con las que comenzábamos, cabría concluir que el ideario nacionalista de época colonial sigue estando muy presente en el Marruecos actual.

[61] Sobre la significación de este texto en el que se trasluce la impronta religiosa, véase GÓMEZ CAMARERO, C., "Algunas cuestiones en torno a la reforma de la Mudawwana", en *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos (MEAH). Sección Islam*, nº 45, 1996, pp. 52-53 y 57-58 y RUIZ DE ALMODÓVAR, C., "El código marroquí de estatuto personal", en *El Magreb: coordenadas socio-culturales*. Granada, 1995, pp. 413-485.

EL PODER EJECUTIVO Y LA TRADICIÓN DEL EMIRATO AL-MU´MININ EN EL REINO DE MARRUECOS

Abdessamad Halmi Berrabah[1]
Universidad Autónoma de Barcelona

I. Planteamiento general

La reciente Constitución marroquí de julio de 2011 (en adelante, CM) atribuye al Monarca unas facultades que superan las de los Jefes de Estado de las monarquías parlamentarias europeas. No nos referimos únicamente a sus competencias religiosas todavía ligadas al Jefe de Estado de Marruecos; también las facultades políticas del Rey exceden los poderes simbólicos de los monarcas parlamentarios. Ello es debido a la doble influencia sobre el constitucionalismo marroquí, incluso antes de la actual Constitución de 2011. Por un lado, incide sobre el Alto Texto la institución del Califato como comandante de los creyentes; por otro lado, más recientemente, influye también el constitucionalismo occidental, sobre todo francés, de manera notable, paradójicamente, durante los primeros años de la independencia[2].

El resultado, como hemos dicho, consiste en unos poderes políticos residuales, aunque no absolutos. Además, estas facultades deben coexistir con un hecho igualmente notable: el Jefe de Gobierno, por primera vez, dispone de auténticas competencias propias en la dirección del Poder Ejecutivo[3]. En efecto, la Constitución actual dedica un título entero al Jefe de Gobierno y al Gobierno, sin ninguna referencia al Rey.

La actual Magna Carta de 2011 fue el resultado de unos importantes cambios en la sociedad, en los medios de comunicación y en las redes sociales[4]. Precisamente, una de las reformas más esperadas era la distribución

[1] Investigador en derecho público y ciencias políticas, especialista en derecho constitucional y transformaciones del Estado de derecho (Universidad Autónoma de Barcelona).

[2] JALLAL NOUREDDINE, "Héritage politique et phénomène Constitutionnel dans le système politique Marocain: L´impossible institutionnalisation", *Constitution et Constitutionnalisme au Maroc, 1908-2008*, *Bulletin économique et social du Maroc,* nº 167, junio 2010, p. 11.

[3] Título V de la CM: "El Poder Ejecutivo", artículos 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93 y 94 CM.

[4] El movimiento de protestas de 20 de febrero y las revoluciones de la primavera árabe.

ISBN 978-84-608-2282-0

de competencias entre el Jefe del Estado, también llamado en Marruecos Amir Al-Mu´minin o Príncipe/Comandante de los creyentes, y el Jefe de Gobierno. Es importante recordar el marco histórico-institucional previo a la actual Constitución de 2011. La institución Real, en las cinco Constituciones anteriores, es decir en los textos de 1962, 1970, 1972, 1992 y 1996, había ejercido el Poder Ejecutivo y el Primer Ministro no era más que un funcionario de la Casa Real.

La distribución de competencias ejecutivas entre el Jefe del Estado y el Jefe de Gobierno se ha valorado de forma distinta siguiendo dos interpretaciones opuestas. Un sector doctrinal considera que la nueva Constitución, cuando menciona al Poder Ejecutivo, se refiere únicamente al Gobierno y al Jefe de Gobierno. Esta postura más rupturista la defienden, entre otros, el Profesor Abdelali Hami Dine, diputado y miembro en la junta directiva del PJD islamista moderado que preside actualmente un Gobierno de coalición[5]. Su punto de apoyo principal consiste en la literalidad de la nueva Constitución: cuando se regula el Poder Ejecutivo se hace mención expresa al Gobierno y al Jefe de Gobierno, como en una monarquía parlamentaria al uso. Así, el artículo 89 reza como sigue: "el Gobierno ejerce el Poder ejecutivo. Bajo la presidencia del Jefe de Gobierno, el Gobierno pone en práctica su programa político, garantiza la aplicación de las leyes, dirige la administración y supervisa las actividades de las empresas e instituciones públicas". Ello lleva a Hami Dine a concluir que el Jefe de Gobierno, según la misma Constitución, se ha convertido en el verdadero Jefe del Poder Ejecutivo[6].

En cambio, otros autores adoptan una posición diametralmente opuesta. Por ejemplo, la profesora Rkia Al-Mossadiq considera que la referencia al "Poder Ejecutivo" es un error que podría haberse evitado con la inclusión del Rey, o conservando la tradicional mención a la "Institución Real, el Gobierno y el Parlamento"[7]. Prosigue esta autora afirmando que el esfuerzo que se ha realizado para ocultar el dominio de la Institución Real en las tareas ejecutivas no es más que una simulación o un engaño. La realidad, en su opinión, es que la Constitución de 2011 prevé un Poder Ejecutivo compartido entre el Rey y el Gobierno. Así, esta autora admite que el Gobierno dispone puntualmente también de parte del Poder ejecutivo[8].

Dejando a un lado estas divergencias, los autores coinciden en valorar el progreso institucional del Jefe de Gobierno en la Constitución de 2011, pues se partía de una presencia menor. Actualmente, éste se ha convertido en el Poder

[5] HAMIDINEABDELALI, "Desde el dominio de la institución Real hacía una necesaria convivencia con el Jefe de Gobierno"*, en Akhbar-alyawm*, nº.480, 25-26/06/2011, p.18.

[6] *Id., Ibídem.*

[7] AL-MOSSADEQRKIA, *El Derecho Constitucional y las Instituciones Políticas, el sistema político Marroquí y otros sistemas contemporáneos*, segunda parte, editorial Dar Toubkal, Casa Blanca, 2012, pp..72-73.

[8] *Id. Ibidem*.

ISBN 978-84-608-2282-0 259-275

ejecutivo sobre algunas materias, como es propio de un modelo parlamentario semi-presidencial. En primer lugar, describiremos la relación del Rey con el Poder Legislativo. Luego, valoraremos las facultades ejecutivas reales como son la presidencia del Consejo de Ministros y su capacidad reguladora mediante el "Dahir", el decreto real. Finalmente, abordaremos los efectos de la dirección de los asuntos religiosos sobre los poderes políticos reales.

II. Las atribuciones políticas del Rey

1. El Rey y el poder legislativo

El Rey preside la primera sesión parlamentaria (art. 65,1 CM[9]) que se inicia con un discurso real en el cual lee unos versículos Coránicos, según es costumbre. Con ello, el Monarca refuerza su "legitimidad tradicional", como representante de los creyentes o amir al-mu´minin. De esta manera, el acto de la baiaao lealtad religiosa se mezcla con la legitimidad representativa de los diputados y de los demás representantes de la nación. El Rey además promulga y ejecuta las leyes aprobadas. Asimismo, el Monarca puede solicitar una nueva lectura a un texto legislativo, sea éste un proyecto de ley o una propuesta de ley (art 95 CM). También puede el Rey crear comisiones de investigación parlamentaria. Finalmente, después de una consulta con el Presidente del Tribunal Constitucional y con el Jefe de Gobierno, el Rey puede igualmente disolver una o las dos Cámaras Parlamentarias, después de dirigir un mensaje a la nación (art. 96 CM).

2. La presidencia del Consejo de Ministros

El Gobierno reunido en Consejo de Ministros presidido por el Monarca es el encargado de proponer los proyectos de las reformas Constitucionales y las leyes orgánicas, y de dirigir la política económica, financiera, cultural y social del Estado con la deliberación de las orientaciones generales del proyecto de ley de presupuestos y finanzas (art.49 CM). También adopta este órgano los proyectos de ley marco del art.71,2 CM, los proyectos de ley de amnistía, los proyectos relativos al ámbito militar, el Estado de sitio y la declaración de guerra, así como el proyecto de decreto ex art. 104 CM para la disolución del Consejo de Diputados y el proyecto de ley orgánica que precisa la lista de las instituciones y empresas estratégicas. Pues bien, según Madani, la nueva Constitución no exige ninguna regla especial para la convocatoria del Consejo de Ministros, siendo competencia real discrecional. La frase "o a la demanda del Jefe de Gobierno" no vincula al Monarca, pues el Rey puede rechazar la petición de su convocatoria. El Rey puede ciertamente delegar al Jefe de Gobierno la

[9] Art. 65,1 CM: "El Parlamento se reúne durante dos sesiones al año. El Rey preside la apertura de la primera sesión que comienza el segundo viernes de octubre".

presidencia de una reunión de un Consejo de Ministros, pero siempre sobre la base de un orden del día específico[10]. A pesar de todas éstas condiciones, hasta el día de hoy, aún no se ha convocado ningún Consejo de Ministros presidido por el Jefe de Gobierno.

En cambio, el Jefe de Gobierno preside el Consejo de Gobierno, cuyas atribuciones tambiénson las que corresponderían aun auténtico Ejecutivo[11]: proclama, analiza y toma las decisiones en la política pública, en las políticas sectoriales e interviene en el nombramiento de los secretarios generales y los directores de las administraciones centrales, presidentes y rectores de las universidades, entre otras. Los nombramientos deberán ser ratificados por el Jefe de Gobierno y a iniciativa del Ministro competente en las siguientes funciones: Gobernador del Banco al-Maghrib (Banco Central), embajadores, gobernadores y delegados, responsables de la seguridad nacional y de las instituciones y empresas públicas estratégicas[12]. La separación de competencias entre Consejo de Ministros y Consejo de Gobierno parece ser la regla. Ahora bien, algunos autores interpretan la distribución competencial en clave jerárquica. Así, sostiene el Profesor Mohamed Madani que el Consejo de Ministros está situado por encima del Consejo de Gobierno, porque ha conservado poderes estratégicos, como lo demostraría el mensaje Real de 17 de junio de 2011[13].

[10] MADANI MOHAMED, La nueva Constitución y la fantasía del cambio", *Dafatir Wijhat Nadar*, núm. 24, Casa Blanca, primera edición 2011, págs. 102-104.

[11] Art. 92 CM: presidido por el Jefe de Gobierno, el Consejo de Gobierno delibera sobre:

- la política del Estado antes de su presentación al Consejo de Ministros
- políticas públicas
- políticas sectoriales,
- el compromiso de la responsabilidad del gobierno en la Cámara de Representantes
- temas de actualidad relacionados con los derechos humanos y orden público
- proyectos de ley, incluido la ley de presupuestos, antes de su presentación en la Cámara de Diputados, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 49 de esta Constitución
- decretos-leyes
- los proyectos de decretos reglamentarios
- los proyectos de decretos referidos en los artículos 65 (segundo párrafo), 66 y 70 (párrafo tercero) de esta Constitución
- acuerdos internacionales antes de su presentación al Consejo de Ministros, el nombramiento de los secretarios permanentes y directores de la administración central, los presidentes de las universidades, decanos y directores de escuelas y colegios.

[12] HAMIDINE ABDELALI, "Desde el dominio de la institución Real...", *op.cit.*, pág.18.

[13] «…Una disposición que estipule la inviolabilidad de la persona del Rey y el respeto que le es debido como Rey, Príncipe de los Creyentes y Jefe del Estado ... El Rey, a propuesta del Jefe de Gobierno y por iniciativa de los Ministros, ejerce la facultad de nombramiento en el Consejo de Ministros, en ciertos altos cargos públicos, como los de wali, gobernador, embajador y funcionarios gubernamentales de Seguridad Nacional y de las instituciones nacionales estratégicas, a condición de que el nombramiento a puestos militares siguen siendo la competencia exclusiva del Rey, Jefe Supremo, Jefe del Estado Mayor General de las Fuerzas Armadas Reales». http://www.marocwebo.com/texte-integral-discours-royal-17-juin.html.

3. La facultad reguladora del Rey

Después de haber estudiado la presidencia del Monarca de la institución de Consejo de Ministros abordamos otra facultad igualmente relevante, la adopción del "Dahir"[14]. Se trata de un acto jurídico equivalente a una orden real, mediante el cual el Rey o Amir al-Mu´minin ejerce la mayoría de sus funciones constitucionales[15]. Literalmente significa "el apoyo y el respaldo", y se menciona en varios párrafos del Corán[16]. Su régimen jurídico es distinto al de las resoluciones administrativas, según afirma de forma continuada la jurisprudencia[17]. El Rey ejerce sus funciones relacionadas con la dirección del Poder Ejecutivo con Dahires refrendados por el Jefe de Gobierno, salvo excepción constitucional expresa[18]. Entonces, ¿estaría el Jefe de Gobierno obligado a refrendar los Dahires Reales?

3. 1. El refrendo de los actos del Reales en Marruecos

En el art. 42 CM puede leerse que "(…) el Rey ejerce sus atribuciones mediante Dahires dentro del poder que le reconoce la presente Constitución. Los Dahires, excepto los indicados en los artículos 41 CM, 44,2 CM, 47,1-6 CM, 51 CM, 57 CM, 59 CM, 130,1-4 CM y 174 CM, son refrendados por el Jefe de Gobierno". Se desprende de la literalidad del art. 42 CM que hay Dahires previstos en la Constitución que no necesitan ser refrendados por el Jefe de Gobierno, y otros que sí lo necesitan. Entre los Dahires que no necesitan ser refrendados, encontramos los que son necesarios para el ejercicio de las funciones encomendadas a los poderes y a las Instituciones Constitucionales[19] y otros que

[14] Dahir como expresión usada en la vida política en Marruecos significa un mecanismo supremo de mandato Real.

[15] El Dahir es una norma jurídica, con un rango superior al reglamento, aunque emana del Jefe de Estado.

[16] Por ejemplo: en el art. 88 del capítulo Esra del Corán: "Di, si los hombres y los genios se unieran para producir un Corán como éste, no podrían conseguirlo, aunque se ayudaran mutuamente".

[17] El 18 de junio 1960 la Sala Administrativa del Consejo Superior de justicia en el caso de "Alrouanda Abdelhamid", declinó su competencia para resolver cuestiones relacionadas con los Dahires Reales porque —según él— no tienen la condición de normas dictadas por una autoridad administrativa. Diez años después decidió la misma sala en la disposición sobre la empresa campesina granja Abdelaziz el 20 de marzo de 1970, que las decisiones reales no pueden ser impugnadas mientras la Constitución no confíe a un organismo determinado el conocimiento de los recursos interpuestos contra estas decisiones, debido a que "el Rey ejerce sus funciones constitucionales como Comandante o Príncipe de los Creyentes, de acuerdo con el artículo 19 de la Constitución".

[18] OUCHEN MOHAMED, *La institución del Primer Ministro en el sistema Constitucional Marroquí*, Tesina en derecho público, facultad de ciencias jurídicas, económicas y sociales, Oujda, curso académico 1999-2000, p. 72.

[19] Dahires relacionados con la función de las instituciones Constitucionales:

-Nombrar las diez personas en el Consejo de Regencia (art.44).

están relacionados con la función arbitral del Rey[20]. Todo Dahir cuyo contenido no sea el referido en el art. 42 CM debería, *contrario sensu*, ser refrendado por el Jefe de Gobierno. El Dahir de nombramiento de los Consejeros Reales no está incluido en el listado del art. 42 CM y por tanto lo razonable sería respetar el espíritu de esta nueva Constitución con el fin de reforzar al Jefe de Gobierno. Si el Jefe de Gobierno refrenda el Dahir de nombramiento de los Ministros que tienen funciones Constitucionales claras e importantes, lo lógico sería que el Jefe de Gobierno refrendase también los Dahires de nombramiento de los Consejeros de la Casa real.

Los Dahires que sí necesitan ser refrendados por el Jefe de Gobierno vendrían a ser entonces:

- El nombramiento de los miembros del nuevo Gobierno, y el que pone fin a sus funciones (art. 47 CM, segundo, tercero y cuarto párrafo)[21].
- Dahires de publicación de la ley con orden de ejecutarla (art. 50)[22].

- Nombrar al Jefe de Gobierno, y poner fin a la función del Gobierno en su conjunto en caso de una dimisión presentada por el Jefe de Gobierno (art.47).
- Aprobar la nominación de los magistrados presentada por el Consejo Superior del Poder Judicial (art.57).
- Nombrar seis miembros del Tribunal Constitucional, que está formado por un total de 12 miembros, y nombrar a uno de ellos como Presidente (art.130). Es importante señalar; que en el texto original del proyecto de la Constitución publicado el 17 de junio de 2011 en el "Journal Officiel" (BO) número 5952 Bis, después de una polémica entre los expertos y los políticos, ha sido rectificada (reformada) solo un día antes del día del referéndum que coincide con el 1 de julio, y se ha publicado en el BO número 5956 día 30 de junio de 2011 "como rectificación de un error material, ha sucedido en el Boletín Oficial número 5952 Bis, día 17 de junio de 2011. Después de esta corrección el Dahir que nombra al Presidente del Tribunal Constitucional no requiere ningún refrendo".

[20] Dahires relacionados con la función arbitral del Rey:
- Las prerrogativas religiosas (inherentes) a la Institución de Imarat al Mu´minin (emirato de los creyentes) (art.41 CM).
- La disolución del Parlamento o una de sus Cámaras (art.51 CM).
- Proclamar el estado de excepción (art.59 CM).
- Proyectos y proposiciones para la revisión de la Constitución (art.174 CM).
- Los mensajes Reales dirigidos a la Nación o al Parlamento (art.52 CM).
- La demanda para una nueva lectura de cualquier proyecto o proposición de ley (art.95).

[21] Art. 47 CM. Segundo, tercero y cuarto párrafos: "...Con propuesta del Jefe de Gobierno, el Rey nombra a los miembros del Gobierno, el Rey puede por iniciativa propia, y después de consultarlo con el Jefe de Gobierno, poner fin a la función de uno o varios miembros del Gobierno. El Jefe de Gobierno puede pedir al Rey poner fin a la función de uno o más miembros del Gobierno. El Jefe de Gobierno puede pedir al Rey poner fin a la función de uno o más miembros del Gobierno a causa de su dimisión individual o colectiva".

[22] Art. 50 CM.: "El Rey promulgará la ley dentro de los treinta días siguientes a su transmisión al Gobierno después de su aprobación, la ley promulgada por lo tanto debe ser publicada en el Boletín Oficial del Reino en un plazo no superior a un mes, desde la fecha de promulgación del Dahir Real".

- Dahires para la validación de los tratados internacionales (art. 55, 2)[23].
- Dahires de gracia (art. 58 CM)[24].
- Dahir de declaración del estado de bloqueo (art. 74 CM)[25].
- Dahires de nombramientos de altos cargos (art. 92 CM)[26].
- Dahires relacionados con la función de la defensa nacional (art. 53 CM)[27].
- Dahir de declaración de guerra (art. 99 CM)[28].

En resumen, los Dahires que no necesitan ser refrendados son diez, mientras que los que necesitan serlo son ocho. Ello muestra, como avanzábamos, que el Ejecutivo se encuentra dividido entre el Jefe de Gobierno y el Rey[29]. Los Dahires refrendados por el Jefe de Gobierno son los más utilizados, como por ejemplo el Dahir con orden de ejecutar la ley. En cambio, los Dahires exentos de refrendo son poco frecuentes y en su mayoría tienen uncarácter político o religioso.

[23] Art. 55, 2 CM.: "(...) El Rey firma y ratifica los tratados. Sin embargo, los tratados de paz o de la unión relacionados con la delimitación de las fronteras, los tratados de comercio o los que involucran a las finanzas del Estado, o cuya aplicación requiere procesos de la legislación, y los tratados de derechos y libertades individuales o colectivas de los ciudadanos, no podrá ser ratificada hasta que sea aprobada por la ley...".

[24] Art. 58 CM.: "El Rey ejerce el derecho de gracia".

[25] Art.74 CM.: "El Estado de Bloqueo puede ser declarado por Dahir refrendado por el Jefe de Gobierno, en un período de treinta días, este plazo solo se puede prorrogar con ley".

[26] Art. 92 CM.: "Bajo presidencia del Jefe de Gobierno, el Consejo de Gobierno delibera: (...) el nombramiento de los secretarios generales y directores de la administración pública, rectores de universidades, decanos y directores de escuelas, colegios e instituciones superiores. La ley orgánica en virtud del artículo 49 de la presente Constitución puede completar la lista de las funciones en que se nombra en un Consejo de Gobierno, y determinar los principios y criterios para el ejercicio de estos cargos, sobre todo, con igualdad en las oportunidades, mérito, competencia y transparencia".

[27] Art. 53 CM.: "El Rey es el Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas Reales. Él nombra en las funciones militares, y puede delegar este derecho".

[28] Art. 99 CM.: "La declaración de guerra, se decide dentro del Consejo de Ministros, de conformidad con el artículo 49 de esta Constitución, y después de comunicarlo por el Rey en el Parlamento".

[29] ASSAIDAMIN, *El Jefe de Gobierno en el documento Constitucional de 29 de julio de 2011*, Tesina en derecho público en árabe, Agdal-Rabat, curso académico 2011-2012, p. 128.

3. 2. El refrendo de los actos Reales en España (para comparar)

En el derecho comparado el poder de refrendo de los Decretos es sencillo y caracteriza a los sistemas parlamentarios[30]. En el sistema constitucional español por ejemplo; es una de las funciones más importantes del Presidente del Gobierno en relación con la Corona, y se encuentra recogida en los artículos 56.3CE[31], 64 CE[32] y 2.2.h) LG[33]. La regla general es que los actos regios deben ser refrendados por el Presidente del Gobierno, siempre que no los deban refrendar los Ministros en la materia propia de su competencia (art. 64 CE y art. 4.1d) LG[34]), o por el Presidente del Congreso en el caso de la propuesta y nombramiento del Presidente del Gobierno y la disolución prevista en el art.99 CE, siendo el refrendo del Presidente necesario en aquellos actos que puedan afectar a los intereses generales de la política del Gabinete[35]. A estos efectos, la Ley del Gobierno dispone que corresponda al Presidente del Gobierno "refrendar, en su caso, los actos del Rey y someterle, para su sanción, las leyes y demás normas con rango de ley, de acuerdo con lo establecido en los artículos 64 y 91 de la Constitución"[36].

3. 3. El refrendo de los actos Presidenciales en Francia

Las tres Constituciones Francesas de 1875, 1946 y 1958[37], comparten la opción por la irresponsabilidad política del Jefe del Estado. Éste último conserva ciertamente importantes funciones, algunas de las cuales necesitan

[30] RIALS STÉPHANE, *Le premier Ministre, Que sais-je?*. Primera edición, P.U.F, París, 1981, p.70.

[31] Art. 56. 3 CE: "La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad. Sus actos estarán siempre refrendados en la forma establecida en el artículo 64, careciendo de validez sin dicho refrendo, salvo lo dispuesto en el artículo 65.2". Sobre el refrendo vid. La Sentencia del Tribunal Constitucional 5/1987, de 27 de enero (BOE núm. 35, de 10 de febrero de 1987).

[32] Art. 64. 1 y 2 CE: 1 "los actos del Rey serán refrendados por el Presidente del Gobierno, y en su caso, por los Ministros competentes. La propuesta y el nombramiento del Presidente del Gobierno, y la disolución prevista en el artículo 99, serán refrendados por el Presidente del Congreso". 2 "De los actos del Rey serán responsables las personas que los refrenden".

[33] Art. 2. 2. h) de la Ley del Gobierno 50/1997, de 27 de noviembre: "Refrendar en su caso, los actos del Rey y someterle, para su sanción, las leyes y demás normas con rango de ley, de acuerdo con lo establecido en los artículos 64 y 91 de la Constitución". https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1997-25336.

[34] Art.4. 1. d) de la Ley del Gobierno 50/1997, de 27 de noviembre (los Ministros): "Refrendar, en su caso, los actos del Rey en materia de su competencia". https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1997-25336.

[35] GARCÍA CANALES, M.,"El refrendo de las monarquías", en *Revista de estudios políticos*, nº. 212, 1977, p. 250.

[36] Vid. STC 5/1987, de 27 de enero, y STC 8/1987, de 29 de enero.

[37] La Constitución Francesa del 25 de febrero de 1875; la Constitución Francesa del 27 de octubre de 1946 y la Constitución Francesa del 14 de octubre de 1958.

ser refrendadas por el Primer Ministro y el resto de los Ministros[38]. No solo la irresponsabilidad del Jefe del Estado explica aquí el refrendo, también la necesidad de colaboración institucional, incluso en épocas de "cohabitación"[39]. Puede leerse en el art. 19 CF que "los actos del Presidente de la República, distintos de los previstos en los artículos 8,1 CF[40]; 11,1 CF[41]; 12 CF[42]; 16 CF[43]; 18 CF[44]; 54 CF[45] y 61 CF[46] serán refrendados por el Primer Ministro, y si es necesario por los Ministros responsables". En conclusión, las funciones del Jefe de Estado que no necesitan ser refrendadas son importantes, pero en su mayoría son de carácter político.

[38] LAMSSAAD ABDELKARIM, *Las autoridades públicas en los sistemas constitucionales franceses, en la constitución de la tercera, cuarta y quinta república,* Tesina en Derecho Público, facultad de ciencias jurídicas, económicas y sociales, Agdal – Rabat, curso académico 2000 – 2001, p.150.

[39] *Ibidem.*

[40] Artículo 8: "El Presidente de la República nombrará al Primer Ministro y le cesará al presentar éste último la dimisión del Gobierno".

[41] Artículo 11: "El Presidente de la República, a propuesta del Gobierno y mientras dure el período de sesiones, o a propuesta conjunta de las dos asambleas, publicadas en el JournalOfficiel (Boletín Oficial), podrá someter a referéndum cualquier proyecto de ley que verse sobre la organización de los poderes públicos, sobre reformas relativas a la política económica y social de la Nación y a los servicios públicos que concurren en ella, o que proponga la ratificación de un tratado que, sin ser contrario a la Constitución, pudiera tener incidencias en el funcionamiento de las instituciones".

[42] Artículo 12 CF: "El Presidente de la República podrá, después de previa consulta con el Primer Ministro y con los Presidentes de las asambleas, acordar la disolución de la Asamblea Nacional".

[43] Artículo 16 CF: "Cuando las instituciones de la República, la independencia de la Nación, la integridad de su territorio o el cumplimiento de sus compromisos internacionales estén amenazados de manera grave o inmediata y el funcionamiento regular de los poderes públicos constitucionales esté interrumpido, el Presidente de la República tomará las medidas exigidas por tales circunstancias, previa consulta oficial con el Primer Ministro, los Presidentes de las asambleas y el Consejo Constitucional.

Informará de ello a la Nación por medio de un mensaje…".

[44] Artículo 18 CF: "El Presidente de la República se comunicará con las dos asambleas del Parlamento por medio de mensajes que mandará leer y que no darán lugar a ningún debate...".

[45] Artículo 54 CF: "Si el Consejo Constitucional, requerido por el Presidente de la República, por el Primer Ministro, por el Presidente de cualquiera de las dos asambleas o por sesenta diputados o por sesenta senadores, declara que un compromiso internacional contiene una cláusula contraria a la Constitución, la autorización para ratificar o aprobar el referido compromiso internacional sólo podrá otorgarse previa revisión de la Constitución".

[46] Artículo 61 CF: "Las leyes orgánicas, antes de su promulgación, y los reglamentos de las asambleas parlamentarias, antes de su aplicación, deberán ser sometidos al Consejo Constitucional, el cual se pronunciará sobre su conformidad con la Constitución.

Con el mismo fin, podrán presentarse las leyes al Consejo Constitucional antes de su promulgación por el Presidente de la República, el Primer Ministro, el Presidente de la Asamblea Nacional, el Presidente del Senado, sesenta diputados o sesenta senadores…".

4. El nombramiento de los altos cargos del Estado

4. 1. La superposición jurídica de las competencias

Otra competencia ejecutiva del Monarca donde se mezclan sus funciones como Jefe del Estado con las de Amir al-Mu´minin,es el nombramiento de los altos cargos del Estado.El marco jurídico que prevé esta competencia viene determinado por los artículos 49 y 92 CM, desarrollados por la Ley Orgánica 2-2012. El texto constitucional prevé la participación de las dos instituciones estatales, es decir el Consejo de Ministros y el Consejo de Gobierno. Para ello separa los supuestos en los que cada uno es competente. La Ley Orgánica concreta esta delimitación competencial distinguiendo entre dos ámbitos:en primer lugar, las instituciones estratégicas del Estado, cuyos titulares serán designados en el Consejo de Ministros —en teoría— a propuesta del Jefe de Gobierno e iniciativa del ministro competente; en segundo lugar, los demás altos cargos, serán nombrados en un Consejo de Gobierno, según los requisitos de la Ley Orgánica 02-12, y de acuerdo con el contenido de la Constitución. El art.92 CM, en su referencia a la Ley Orgánica ha proclamado los "principios y criterios para la designación de estos cargos, y en especial los principios de igualdad de oportunidades y mérito, eficiencia y transparencia". El interés poratribuir esta función al Jefe de Gobierno se debe al papel fundamental desempeñado por estos órganos en la estructura y en la gestión de los asuntos públicos en su dimensión política, económica y social.

El 17 de julio de 2012 se publicó el Dahir 1-12-20, de desarrollode la Ley orgánica 02-12. Como hemos dicho, se distingue entre los responsables de instituciones y empresas públicas estratégicas previstas en el último párrafo del art. 49 CM, por un lado, y por el otro lado aquellos otros altos cargos en las Administraciones públicas y en las empresas públicas. En el Anexo nº 1 de la Ley Orgánica hay un total de 39 instituciones estratégicas y con gran importancia económica, social y cultural en el ámbito financiero, energía y minerales. En el anexo nº 2 de la misma Ley Orgánica encontramos un listado de instituciones públicas de segunda categoría, o empresas públicas en las cuales el Estado participa en el capital de forma directa. También se incluyen otras funciones superiores como inspectores generales, administradores generales, médicos y veterinarios generales, comandantes generales de centros penitenciarios y arquitectos generales.

ISBN 978-84-608-2282-0 259-275

Ceremonia de nombramiento de altos cargos y juramento de lealtad[47]

4. 2. Críticas al mecanismo de nombramientos (Dahir) utilizado en el Consejo de Ministros

El art. 49 CM utiliza la expresión "deliberación" en un Consejo de Ministros sobre "el nombramiento, a propuesta del Jefe de Gobierno, y a iniciativa del Ministro compatible, de los cargos civiles del Wali Bank Al Maghrib (banco central de Marruecos), de los embajadores, los Walis y Gobernadores, de los responsables de las administraciones encargadas de la seguridad interna del Reino, así como de los responsables de instituciones y empresas públicas estratégicas". Por tanto, no se menciona ningún procedimiento en estos nombramientos. Es más, la Constitución (no) sitúa fuera del dominio del Jefe de Gobierno, ni de los Ministros. Según el mismo artículo, es el Jefe de Gobierno quien nombra a estos cargos, eso sí a iniciativa del Ministro competente. Por consiguiente el Consejo de Ministros solo se reúne para deliberar sobre las personas, antes de que sean nombradas por el Jefe de Gobierno por Decreto y no por Dahir, después de su aprobación en un Consejo de Ministros[48].

[47] Imagen publicada en la página web oficial del Estado: www.maroc.ma, visto el 15/07/2015.

[48] En nuestra opinión, como sabemos que el Jefe de Gobierno puede disolver la Cámara de Representantes con Decreto emitido dentro de un Consejo de Ministros, y no con Dahir, según menciona el art. 104 CM; nos demuestra que tal como es lugar para emitir Dahires (el clásico mecanismo del Rey), de igual es lugar para deliberar sobre cuestiones y decidir con Decretos.

ISBN 978-84-608-2282-0 259-275

El nombramiento en las instituciones públicas se reservaría así al Poder Ejecutivo, lo cual supondría un claro avance frente al antiguo mecanismo de nombramiento por "Dahir" que excluía todo tipo de responsabilidad ante el Gobierno y los Ministros competentes. Ello tenía lugar en los nombramientos de los Secretarios Generales, los Directores de las Administraciones centrales y los responsables de las instituciones y empresas públicas aunque estuviesen supervisadas por sectores ministeriales del Gobierno[49]. Pretender todavía nombrar por "Dahir" a los altos cargos no hace más que mantener la confusión asociada con el fuerte respaldo político y moral del Dahir, haciendo que unos cuantos funcionarios se queden fuera de la autoridad del Gobierno y de los Ministros, o de cualquier tipo de control, mientras que el capítulo 89 CM. estipula que el Gobierno "ejerce un control y custodia sobre las instituciones y las empresas públicas"[50]. Ello parece contradecir la opción general por una Monarquía Parlamentaria, contenida en el primer párrafo del primer artículo de la nueva Constitución[51]. Hay que entender, en cambio, que las funciones del Rey están determinadas de forma expresa y clara por la Constitución, de acuerdo al art. 42 CM[52]. Por ello, parece razonable sostener que los poderes no conferidos expresamente al Rey por la Constitución deben pasar al Poder Ejecutivo presidido por el Jefe de Gobierno[53].

5. El Rey en su relación con el Poder Judicial y Corrector del Estado

El Rey en Marruecos continúasiendo el tutor supremo del Poder judicial. Así, el Monarca preside el Consejo Superior del Poder Judicial (art. 115 CM). Igualmente, garantiza la autonomía de este poder frente a los demás poderes del Estado. Para ello,admite y autoriza los nombramientos de los magistrados propuestos por el Consejo de Justicia. Además el Monarca puede pedirle a este Consejo un informe sobre cualquier asunto judicial de forma directa y sin justificación ninguna. Finalmente, todas las decisiones judiciales se emiten y se

[49] De hecho, el propio Primer Ministro no tenía el control sobre las personas designadas y nombradas por Dahir, recordamos como el Primer Ministro el Sr. Abderrahman El Youssefi, fue incapaz de reunirse con los Walis y los Gobernadores de las wilayat y provincias, salvo una vez, y fue con la autorización del Rey Hassan II.

[50] INFI MOHAMED, Una lectura crítica del proyecto Ley Orgánica de nombramiento en los altos cargos", *Al Itihad Al Ichtiraki*, 7/04/2012. Puede encontrarse en http://www.ailmaroc.net/def.asp?codelangue=29&date_ar=2010-01-01&id_info=146939.

[51] Art. 1, 1 CM.: "Marruecos es una monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social. El sistema constitucional del Reino se basa en la separación, equilibrio y colaboración entre los poderes, así como sobre la democracia y la participación ciudadana, y sobre principios de una buena gobernanza y de relación entre la responsabilidad y la rendición de cuentas".

[52] Art. 42, 3 CM: "El Rey ejerce estas tareas, por Dahir, según las funciones que tiene expresamente conferidas por la presente Constitución".

[53] INFI MOHAMED,"Una lectura crítica del proyecto Ley Orgánica sobre el nombramiento de los altos cargos", *Al Itihad Al Ichtiraki*, 7/04/2012.

ejecutan en nombre del Rey y Amir Mu´minin de la nación (art. 124 CM). Esta impronta del Jefe de Estado sobre el Poder Judicial casa difícilmente con la pretendida neutralidad de éste último, y ello a pesar de todas las transformaciones y del desarrollo político del Estado.

Por otro lado, el Monarca nombra también a seis Magistrados del Tribunal Constitucional, lo que representa la mitad de los miembros que forman esta institución, incluyendo a su presidente (art. 130 CM). Ello supone otra considerable diferencia con la mayoría de los sistemas parlamentarios europeos.Finalmente, el Rey es el jefe de las fuerzas armadas y preside tradicionalmente como amir Mu´minin y como Jefe del Estado el Consejo Superior de Seguridad, en el cual el Jefe de Gobierno solamente tiene una presencia formal y asesora.

III. El Rey y la dirección de los Asuntos Religiosos

En un discurso real dirigido a la nación, con fecha 17 de junio de 2011, el Rey Mohamed VI interpretó el contenido del artículo 19 de las anteriores constituciones con el fin de distinguir y separar todo poder religioso del poder político y reforzar el principio de separación de poderes. En este sentido, puede leerse en su discurso: "…y de los aspectos de separación de poderes y mejor definición de sus competencias, será la división del artículo 19 de la actual constitución (en aquel entonces la de 1996) en dos artículos: un artículo relacionado con las competencias religiosas y exclusivas del Rey como Amir al-Mu´minin…, y otro artículo para determinar su estatuto jurídico personal como jefe del Estado y su representante superior…y el dirigente y el Árbitro Supremo…". Esta postura ha sido confirmada por la reforma constitucional y por los dos artículos 41 y 42 CM. Pero a pesar del intento del constituyente de separar las funciones del Rey como Amir al-Mu´minin (art. 41 CM) de sus funciones como Jefe del Estado (art. 42 CM), con el fin de acabar con las interpretaciones ambiguas dadas al texto del antiguo artículo 19, ello no ha supuesto finalmente, en nuestra opinión, ningún cambio radical, y ello por dos razones que pasamos a explicar.

El islam era, y ha sido siempre una doctrina religiosa y una legislación al mismo tiempo. Dicho de otra manera, el Islam no se detiene en las plegarias y oraciones, sino que domina también la vida diaria en todos sus aspectos de comunicación y de transacciones, incluyendo todo acto temporal de la vida diaria de los "súbditos"[54]. Desde este punto de vista, el Rey como Amir al-Mu´minin, puede emitir "Fataui", es decir directrices y resoluciones judiciales religiosas, desde la institución del consejo científico de al-olamáa. Estas

[54] ESSASSI MOHAMED, "El Rey presenta la Constitución, un enfoque sobre la relación del discurso real del 17 de junio y el texto de la nueva constitución", *Dafatir Wijhat Nadar, La constitución y la ilusión de un cambio*, Casablanca, nº 24, 2011, p. 27.

ISBN 978-84-608-2282-0

directrices tienen efecto sobre la vida económica, socio-política y cotidiana de los ciudadanos, y tienen siempre la legitimación religiosa.

Además, el uso de expresiones generales y términos indefinidos en la Constitución puede ser utilizado para ampliar aún más las competencias del Monarca, sobre todo si la actual Constitución, al igual que aconteció con las anteriores,no es capaz de poner ningún control judicial sobre sus actos[55]. En el mismo sentido, creemos que la función de arbitraje reconocida al Rey-Jefe del Estado según el art. 42CM, es también una de las competencias concedidas por ser Amir Mu´minin antes, y bajo efecto de la "baiaa"[56], determinada como acto de lealtad y obediencia en todos los asuntos religiosos y temporales entre Amir al-Mu´minin y sus "súbditos". En un discurso real del anterior Rey Hassan II parece confirmarse esta interpretación cuando el Monarca dijo: "quiero decir, de mis obligaciones y de las obligaciones de la baiaa[…] ofrecer […] a cada merecedor su derecho. Por eso nunca me había evadido de un arbitraje, y no me evadiría jamás de un arbitraje…pero en realidad, entendí y aprendí –querido pueblo mío- que el arbitraje es ante todo arbitraje político…y en una cuestión política […] no prevalece el voto de la mayoría, sino la opinión, y la opinión siempre acierta cuando se hacen varias consultas incluso si viene de un bloque de una minoría"[57].

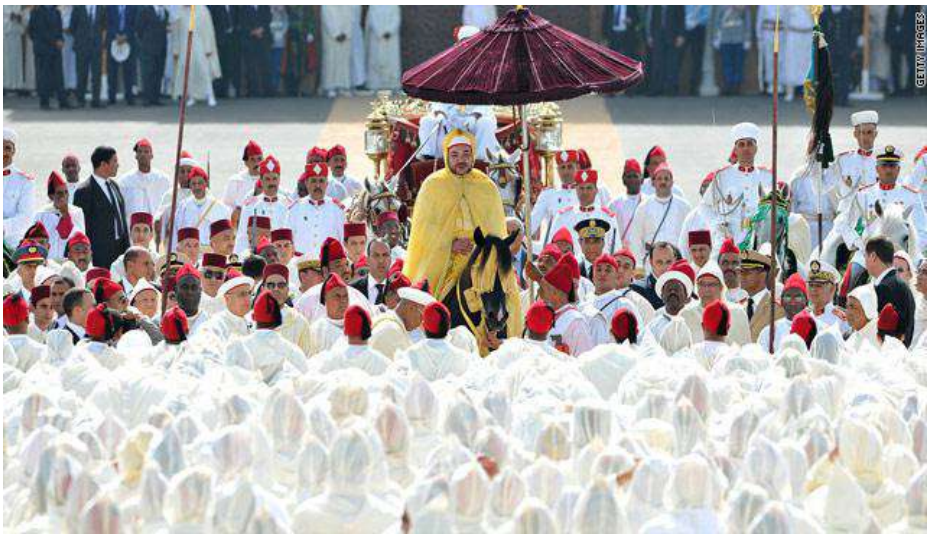
La segunda parte del art. 42 CM dice: "El Rey es el garante de la independencia del Reino y de su integridad territorial dentro de sus fronteras auténticas". Esta competencia, al igual que la delarbitraje, es una de las principales funciones asignadas a Amir al-Mu´minin y una de las tareas del cargo de la imama. Así, defender la nación y hacer frente a los enemigos extranjeros fue siempre un deber del Amir o imam, y su infracción una afrenta a las condiciones de la baiaao promesa de lealtad[58]. Es posible que la "Fatua", es decir la orden jurídica y religiosa de deshacerse del histórico Sultán Abdelaziz, sea el mejor ejemplo para explicar la fuerte relación entre lo que es religioso y tradicional, y lo que es político en esta función.

[55] BENDOUROU OMAR, "Las relaciones entre los podres, separación o unificación de poderes", *Dafatir Wijhat Nadhar*, *La constitución y la ilusión de un cambio.* Casablanca, nº 24, 2011, p. 117.

[56] EL ACHOURI MOHAMED FOUAD El, *Cratie au Maroc, essai d´analyse des discours du Trône 1962-1995*, Tesis Doctoral en Ciencias Políticas, Toulouse, 1998, p. 369.

[57] HASSAN II, el anterior Rey de Marruecos, en un discurso real sobre: "Solicitud de arbitraje llevado por los partidos de la oposición", *En Discursos reales de su majestad el Rey Hassan II, ministerio de información*, Reino de Marruecos, pp. 25-27.

[58] HOUSSNI ABDELLATIF, *los orígenes culturales de la génesis del nacionalismo marroquí*: *un estudio sobre el desarrollo de las ideas políticas*, *1800-1912*, Casablanca, 1991, p. 22.



Ceremonia de baiaa de lealtad tradicional, dentro del palacio real, en Rabat.[59]

El texto de la Fatua reza como sigue: "pero después de alabar a Dios,... nos hemos informado de vuestra consulta, y nuestra comprensión a la consulta,... Decir que el MoulayAbdelaziz, vuestro amir, ha cometido lo que se considera violación del Corán, y de las tradiciones del Profeta, pues no solo fue incapaz de expulsar a algunos extranjeros de las ciudades musulmanas, sino que provocó la derrota de los musulmanes... y que Dios bendiga al que tenga la razón. Por lo mencionado debe renunciar el trono..."[60].

El mismo artículo de la Constitución dice que el Rey salvaguarda "la protección de la elección democrática". La pregunta en este caso será, ¿a qué se refiere con la elección democrática? ¿Será la democracia tal como es conocida a nivel mundial con sus valores y sus principios, es decir la voluntad del pueblo, origen de la soberanía? ¿Se ejerce así el poder a través de instituciones representativas?

Por otro lado, el mismo artículo 42 CM anuncia claramente que "El Rey ejerce estas atribuciones mediante Dahires dentro de los poderes expresamente conferidos por esta Constitución", y eso significa —según este mismo artículo— que no podrá volver de nuevo al uso de las competencias consuetudinarias, creadas gracias a la ambigüedad del artículo 19 de las anteriores Constituciones. Estas facultades consuetudinarias no han hecho más que ampliar el dominio del Monarca en la vida constitucional, política y religiosa del país. También es importante recordar que el mismo contenido fue redactado en el artículo

[59] Imagen publicada en la página web: http://archive.arabic.cnn.com/, visto el día 17 de agosto de 2013.

[60] "Fatua y decisión judicial", *en Revista Constitución de Marruecos de 2011, desde diferentes enfoques, publicaciones de Majallat al-hokoq,* nº 5, Oujda, 2012, p. 107.

29 de la constitución de 1996 y no ha impedido al Rey de Marruecos usar la costumbre en lugar del texto constitucional oficial del Estado[61].

Nos basta recordar que el Ministerio de asuntos religiosos, durante la campaña del referéndum sobre la Constitución de 2011 obligó a todos los imames de las mezquitas del Reino aleer una única Jotba o discurso de los viernes en favor de la participación masiva y del voto favorablea la nueva Constitución. La participación positiva —según estas Jotbas— no era un simple deber nacional, sino un deber religioso partiendo del verso coránico: 51. "Cuando se llama a los creyentes ante Dios y Su Enviado para que decida entre ellos, se contentan con decir: «¡Oímos y obedecemos!» Ésos son los que prosperarán"[62].

Parece que el Estado ha utilizado a través del Ministerio de asuntos islámicos un discurso religioso en un ámbito claramente político, y lo más curioso era el hecho de haber utilizado un discurso religioso en una campaña en favor de un proyectoConstitucional. Una de sus novedades era reforzar el principio de separación de poderes, pero lo primero ¿no sería apostar por el principio de separaciónentre lo que es religioso y lo que es político? Según los mismos artículos 41 y 42 CM.

Partiendo de este análisis, es fácil advertir lo difícil que resulta cualquier intento de separar lo religioso de lo político. Ello es debido a la naturaleza de la institución de Imarat al-Mu´minin que ha unido siempre la religión a la política. También ha contribuido a ello la ambigüedad de los artículos 41 y 42 CM, que admiten varias interpretaciones.

VI. Conclusiones

Legalmente es incontestable que el poder constituyente ha sido ejercido por el pueblo marroquí a través de un referéndum. Sin embargo, el pueblo únicamente ha podido ratificar el texto propuesto, no plantear otro alternativo. Se utilizala expresión de poder "pre-constituyente" para resaltar el hecho de que el contenido de las constituciones sucesivas siempre ha sido el resultado de la voluntad Real[63]. Esta situación se debe a dos supuestos: los orígenes tradicionales y religiosos de la monarquía Jerife; y el contexto político en el que nace y se desarrolla el régimen político después de la independencia.

Marruecos continúa siendo una Monarquía con poder político y no una Monarquía parlamentaria como menciona el primer artículo de la nueva Constitución[64]. El mismo Jefe de Gobierno, el Sr Abdel-ilah Ben Kiran,

[61] BENDOUROU OMAR, "Las relaciones entre los podres", *Op. Cit*, pp..107-114.

[62] Versículo nº 51, Sura nº 24 (An-nur/la Luz), Corán.

[63] MICHEL ROUSSET, "Les révisions Constitutionnelles de 1962-1996, et le rôle des experts", en *Constitution et Constitutionnalisme au Maroc, 1908-2008*, *Bulletin économique et social du Maroc,* nº 167, junio 2010, p. 61.

[64] Art. 1 CM: "Marruecos es una monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social".

lo ha confirmado claramente en una entrevista grabada con la cadena Al-Jazeera el día 5 de mayo de 2015: dijo "a pesar de las nuevas competencias de la institución de Jefe de Gobierno, es el Rey quien gobierna, como Amir Mu´minin y Jefe del Estado; y es quien decide en Marruecos, él —como jefe de gobierno— respeta y continuará respetando esta costumbre heredada desde hace siglos y que continúa con el actual texto constitucional de 2011; es el Presidente del Consejo de Ministros, que a su vez está por encima del Consejo de Gobierno; es el Jefe Supremo del Poder Judicial y el Jefe mayor de las fuerzas armadas y el pueblo debe saberlo y reconocerlo"[65]. En nuestra opinión, unas declaraciones como ésta y otras más, por parte de un Jefe de Gobierno, ante la ambigüedad de los artículos de la nueva Constitución y el dominio de la cultura tradicional, refuerzan las interpretaciones favorables al poder residual tradicional del Monarca, en detrimento de otra interpretación más cercana a la de una Monarquía Parlamentaria al estilo europeo.

[65] http://www.aljazeera.net, (visto el día 5 de mayo de 2015).