

APROXIMACIÓN A LA SIMBOLOGIA DE LAS "CARAS" DE LA IGLESIA VIEJA: PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Manuel López Campuzano
Licenciado en Historia Antigua y Arqueología

Durante el siglo XVI, la villa de Yecla como otras muchas comunidades de la misma época, poseía un determinado ordenamiento urbano de relación social. En su espacio figuraban ciertos edificios que podían marcar de alguna forma un recorrido pensado socialmente. Edificios que podían explicitar ante todo, formas de la escala de valores en las relaciones de la comunidad que podrían ser advertidas por cualquier visitante que circundase la villa. Entrando por el "se-temtrión" casi a la altura del centro de la villa, la Ermita de S. Roque indicaba que allí se veneraba a un santo que cohesionaba con su culto las relaciones de la comunidad, a continuación, casi contiguo, pero como formando parte de una dimensión más intencionada, un convento, una congregación de franciscanos, recordando el viejo ideal de la humildad que según los reformistas del siglo XVI se había perdido en las dignidades eclesiásticas (1). Justo allí en el plano de S. Francisco, una calle que asciende y que a modo de eje transversal, diseccionando el centro de la villa, deja un espacio a través del cual se visualiza un recorrido que se advierte ascendentemente. Al fondo, en lo más alto de la iglesia Parroquial último nexo del recorrido desde el convento, incita a que éste se haga se ascienda. Una vez arriba, en la plaza, el Ayuntamiento que a imagen del consejo del Rey debe estar formado por nobles hombres, en su fachada un escudo, un símbolo del imperio que como diría Tomas de Campanella a finales del siglo XVI, debía ser una Monarquía cristiana proyectada universalmente (2). Ascendiendo aún más, la Iglesia, adosada a ella una gran torre, su visión eleva hacia el cielo uniéndolo con la tierra, pues la causa primera del imperio es Dios (3). Casi sin bajar la vista, en el friso superior de la torre una iconografía corrida a través de las cuatro aristas del edificio, un pequeño universo ordenado socialmente: el friso N, el primero en advertirse, simboliza la realeza; en total siete bustos, los del centro una triada de personajes coronados, a los lados y dispuestos simétricamente dos cabezas sin coronar, y cerrando el friso a uno y otro lado dos posibles barones con el tocado de la época. A la derecha del friso de la realeza la jerarquía eclesiástica

(friso NW), también siete personajes: en el centro el sumo pontífice flanqueado a ambos lados por dos obispos respectivamente, y en los dos extremos un cardenal. Yuxtapuesto al orden eclesiástico y a la izquierda de la dignidad real (friso NE) los guerreros (milites), en el centro un posible jefe tocado con una especie de cota flanqueado por dos personajes sin atributo aparente, a ambos lados un busto con yelmo característico del soldado de la época, cerrando el friso dos medallones con un busto de perfil, el de la derecha laureado. Por último el pueblo llano los que laboran (friso S), en la parte central posiblemente una mujer con una especie de tocado, a ambos lados una calavera simboliza la penuria, siendo corriente el tema en la baja Edad Media y Renacimiento; a uno y otro lado dos hombres.

En los vértices de unión de los frisos, a forma de górgolas, leones o cabezas humanas; y, separando todos los bustos de los cuatro frisos un motivo floral.

En conjunto una representación simbólica, nada abstracta ante los ojos del espectador y de la comunidad que podía ver allí un reflejo imaginario de la sociedad. Pero ¿por que allí, en el friso más alto de la torre? ante todo porque la Iglesia era el lugar de congregación por excelencia, ritualizaba las rogaciones y preservaba a la comunidad de sus oraciones. Pero ante todo, si esa iconografía pertenece a la primera mitad del siglo XVI (4), porque los tratadistas de esta época habían reevaluado la imagen del Corpus mysticum medieval para explicitar la estructura del poder del Estado: su jerarquía unitaria, destacando un príncipe como cabeza de ese cuerpo y forma parte del todo (5). Efectivamente, la idea del cuerpo místico que a partir del siglo XII, había añadido a su sentido litúrgico o sacramental originario toda una connotación sociológica (6), dándole una carga de sentido político secular. Así como Santo Tomás se teoriza más la idea del cuerpo místico en sentido jurídico y social. En su Summa Theologica, compara a la Iglesia con una congregación política de hombres en la

que "...et Papa est quasi in regno propter plenitudinem potestatis" (7). Así pues el Corpus mysticum formaba un sistema orgánico que se comparaba al cuerpo humano donde la cabeza era Cristo y cuyos miembros eran los arzobispos, obispos y otros funcionarios de la Iglesia. La sociedad se concebía como un orden jerárquico y orgánico con una cabeza también integrada en dicho orden. El ordus a su vez, imprimía un carácter que explicitaba la jerarquía (8), pues a decir de S. Agustín "...el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada uno su propio lugar." (9).

Utilizar imágenes antropomórficas para realizar un orden social implica que tengamos que definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de como debe funcionar el cuerpo. Como había sugerido M. Douglas, de acuerdo con la norma distanciadora con respecto al origen fisiológico, es decir con la norma de pureza, cuanto mayor es la presión social, mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico (10). Así al ofrecer el sistema orgánico una analogía con el sistema social se puede establecer teóricamente un sistema de relaciones orgánicas.

De esta forma Juan de Salisbury en su Policratus escrito en el siglo XII, para reforzar el poder secular del Príncipe, había concebido la comunidad política como un cuerpo que esta dotado de vida por el don del favor divino gobernado por el poder moderador de la razón lo que instruye y forma el culto de Dios y nos dicta las ceremonias del culto hace las veces de alma de la comunidad. El príncipe ocupa en la comunidad política el lugar de la cabeza, y sólo se halla sujeto a Dios y a sus representantes en la tierra, como en el cuerpo humano la cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, los jueces y gobernadores los ojos, oídos y lengua, los soldados las manos. Los recaudadores que se encargan del erario del Príncipe el vientre, y si estos actúan con avidez se produce un mal incurable; efectivamente, como ha señalado M. Douglas, esta parte orgánica del cuerpo es menos "pura". Por esto Tomás de Campanella entre las causas que el objetaba para la monarquía Hispánica se engrandeciera o debilitara figuraba la seguridad del erario, junto a la virtud del Rey, la sabia legislación, la sabiduría del Consejo, la justicia de los oficiales, la obediencia de los barones, y la disciplina de los soldados (11). Siguiendo con Juan de Salisbury y, como última metáfora del sistema orgánico, aparecen los agricultores, que se parecen a los pies, sosteniendo y haciendo moverse a todo el cuerpo (12). Esta unidad de cabeza y miembros depende de una relación armónica entre sí, pues la lesión de la cabeza, la reflejan todos los miembros, y en cualquier herida de un miembro, injustamente inferida, es herida que se le hace a la cabeza (13).

Esta imagen social había sido retomada durante el siglo XVI, para representar una imagen de la unidad

política basado en un sistema jerárquico de órdenes y estamentos que configuraban la sociedad. En el español Fox Morcillo hallamos esta concepción, en su obra De regni regisque Institutione, realizada en la primera mitad del siglo XVI. El también compara la cabeza con el príncipe reinando en todo el cuerpo, y el propio cuerpo está formado por partes diversas entre las que existe una jerarquía. La mente tiene un grado supremo, le sigue la voluntad, y por último las facultades inferiores. Para Morcillo esto debe ser la forma de la sociedad humana (14). Como J.A. Maravall había advertido al estudiar la teoría española del estado, este sistema jerárquico y ordenado siguió representándose durante el siglo XVII, asemejando el orden de la sociedad y el orden divino; así, Aguado en su intento de apoyar la Monarquía católica, en los comienzos de la dinastía borbónica, interpretó el orden de las clases en el estado según el plan divino; las clases del estado son tres: eclesiástico, nobles y plebeyos, cada una de ellas con tres grados: óptimo, mediocre e ínfimo, al igual que los ángeles que son tres jerarquías. (15).

Como la iconografía de las "caras" de la Iglesia Vieja, que habían querido representar los diferentes status de una sociedad fuertemente jerarquizada en cuatro estamentos ordenados según la dignidad. Ordenados, porque cada uno pertenece a una orden: la realeza, los eclesiásticos, los guerreros y los trabajadores; todos forman un sólo cuerpo, la sociedad. Sin embargo cada status debe permanecer en su orden, pues de lo contrario el sistema se subvertiría. Cada orden emana un poder simbólico, que es su dignidad; y en conjunto, armónicamente el poder del estado. Pero, como lo había comprendido P. Bourdieu "Cela signifie que le pouvoir symbolique" sous la forme d'une "illocutionary force", mais qu'il se definit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est a dire dans la structure meme du champou se produit et se reproduit la croyance"(16).

LA GÉNESIS

¿Por qué en el último friso de la torre, casi desapercibido?. Ante todo porque en su principio básico la dignidad es investida por Dios, y algo que busca la perfección debe proyectarse hacia lo divino, como en un sentido neoplatónico hacia un mundo más alto.

La concepción agustiniana de la civitas Dei, la ciudad terrestre y la celestial, debiendo la primera producir un reflejo de la segunda; había desde el siglo V, formulando una teoría de la concepción cristiana de la sociedad. Como había escrito el Pseudo Macario en sus Obras Espirituales, hay un mundo imperfecto y hay un mundo perfecto. El mundo imperfecto y pasajero contiene un gran número de categorías similares a las del mundo perfecto y eterno. Hay aquí un palacio y un rey, con sus servidores de palacio, otros son condes o

titulares cada uno de una dignidad diferente. En el cielo, hay un palacio; el rey, el cristo, lleva allí la púrpura real. Allí le sirven cortesanos condes y demás dignidades. Hay sobre esta tierra guerreros y generales. También sobre la tierra hay hombres de alto rango, son los eunucos reales; y en el cielo a estos hombres se les ha confiado las ciudades bendecidas, y tienen la mano alta sobre la púrpura real; y ellos no hacen la guerra. Y también hay en ambos mundos artesanos (17).

También había influido la concepción gelasiana (Papa Gelasio I), del poder, "Hay en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por lo que este mundo es particularmente gobernado: auctoritas sacrata pontificium et regalis potestas. (18). Por lo que durante la Edad Media se había reforzado la teoría de la realeza cristocéntrica; con el escrito del Anónimo Normando del siglo XII, se había buscado legitimar la duplicidad del rey, es decir el Rey representa a Dios en la tierra, el rey es a la vez hombre y Dios, y como el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, estas cualidades se vierten en sus vicarios: Rey y Obispo, que son al mismo tiempo personas seculares y espirituales. Este sistema no estaba basado en el derecho sino en la Teología (19).

Durante el siglo XVI, la teoría del poder se centra en el oficio y la comunidad; el poder sólo es comprendido dentro del orden y se tiene por la razón de la dignidad o cargo que ejercen en la comunidad; y el poder del rey al formar parte de la misma se une plenamente al derecho. (20). Tomás de Campanella había formulado en su Monarquía Hispánica toda una teoría acerca del poder papal en relación a la persona del Rey. Para Campanella la monarquía cristiana española no tiene razón de ser si el rey no confiesa su dependencia del Papa. Para ello, Campanella recurre al derecho, y como no a la historia; en concreto al Código de Teodosio, en él Campanella encuentra su teoría: todas las causas de cualquier potestad y tribunal secular se deben pasar a apelación de tribunal episcopal. Las causas estarían por necesidad sometidas al dominio y jurisdicción del papa, y por lo mismo el rey dominaría también sobre aquellos al estar su reino unido al papa (21).

Como habíamos visto anteriormente, para legitimar el sistema jerárquico de ordenes y estatus se recurriría a los pensadores del siglo V, y también del VI, pues de este siglo parece ser uno de los teóricos que más influencia ejercería en los tratadistas medievales y renacentistas a la hora de elaborar el sistema jerarquizado de ordenes de la sociedad. Efectivamente con Dionisio Areopagita y su De la jerarquía celeste se crea todo un sistema simbólico universal; pero sobre todo el esquema teórico para explicitar un orden social. Para Dionisio la jerarquía es un orden sagrado. Ella hace participar a cada uno según su valor. (11,5-111,2145c-165). Dionisio simbolizaba tres disposiciones ternarias; La primera es la que está siempre unida y al lado de Dios : Tronos, Serafines y Querubines; la segunda jerarquía: poten-

cias, Virtudes y Dominaciones; la tercera: Angeles y Arcángeles (VI,2 200D-201 A). Las partes de la jerarquía están relacionadas entre sí en un mismo principio, "Harmonia" (IX,2, 260A-B). Pero cada jerarquía pertenece a un orden sagrado: potencias primarias, medianas y últimas (X,1-2 273A-B); pues, este es el orden para que una armonía universal y sobreesencial que rodea a los espíritus que rodean a Dios, jerárquicamente iniciados por iluminación con la luz de la Thearquía; la primera jerarquía seguida de la segunda y la tercera, en bello orden se elevan jerárquicamente hacia el príncipe (X,1, 272D-273A) (22).

Toda una imagen simbólica imbuida del espíritu neoplatónico; pero si es así ¿por qué no fue censurada en su momento por la ortodoxia cristiana como lo fue Orígenes?. Ante todo porque ella explicitaba todo un arsenal de imágenes acerca de un problema que había siempre acompañado a la evolución de la Iglesia en sus diferentes momentos de desarrollo histórico: reforzar su sistema jerárquico. Por otra parte, si se tratara de haber reevaluado parte de la República de Platón, el sistema no hubiese sido polemizado, pues también algunos conceptos de esta obra fueron utilizados por escritores eclesiásticos durante la Edad Media y Renacimiento en su intento de formar una concepción teológica de un estado (23).

Efectivamente, porque Platón en su República (24) hablaba de la igualdad entre los ciudadanos, pero distinguía también una diferente composición entre ellos: a los guardianes gobernadores poseían el oro en su génesis; los auxiliares, la plata; y los labradores y artesanos, el hierro; y en su caso de subvertir la relación han de volver a su sector de origen (414-416a). Platón había además, expuesto un sistema de relación orgánico correspondiente entre las partes del alma: razón (logistikon), fogosidad (thymos), e irracionalidad (alogiston) (437b). Con el individuo : razón-mandar: fogosidad-servicio y alianza; y concordia entre las partes (437b). Y el Estado: sabiduría; moderación y valentía (427d). Y éste sólo es justo cuando las tres clases hacen cada una su cometido (437b).

Toda una moral orgánica de encuadramiento: la sociedad era pensada como una comunidad de individuos ordenados según su oficio y dignidad; su fin último, la razón de Estado proyectada ordenadamente, hacia lo divino.

EL SISTEMA TRIFUNCIONAL INDOEUROPEO

Ante todo, una reseña historiográfica: la obra del antropólogo Georges Dumézil; una metodología: la mitología comparada; una meta de análisis: la religión de los pueblos indoeuropeos; una dirección de investigación: las tres funciones jerarquizadas: la soberanía mágica y jurídica, la fuerza física, y la fecundidad: como parte de la concepción central ideológica indoeuropea.

A partir de la evidencia arqueológica y lingüística se evidenció un sustrato común cultural en los pueblos que durante el tercer y segundo milenio se establecieron en Europa, procedentes de la meseta indoiraniana. Con este presupuesto, Dumezil había realizado desde 1938, un estudio comparativo de la concepción mítica de las diferentes etnias que formaban el sustrato indoeuropeo. Así, Dumezil estableció una analogía entre la triple jerarquía de la sociedad indú brahmánica: sacerdotes, guerreros y ganaderos-campesinos, y las tres funciones del sacerdocio romano: flámenes de Júpiter, Marte y Quirino. El brahmán sacerdote posee un doble atributo: mágico y jurídico, que es común también a la mitología germana y romana. Júpiter tiene como sacerdote al flamen dialis; la clase hindú guerrera se corresponde con Marte, dios de la guerra (flamen martialis); siendo Quirini (flamen quirinalis) equiparado a la tercera función social hindú, la Fecundidad. Esta triada funcional romana tenía su relación a su vez, con el origen mítico de Roma, que aparecía en las obras de los analistas del Principado, Tito Livio Ad Urbe Condita, y Propercio, De Urbe Roma (25).

Este esquema de la sociedad tripartita: sacerdotes, guerreros y productores, había formado un sistema que dependía de las diferentes dimensiones sociales de cada momento histórico; pero había formado una concepción ideológica de posible relación social. Partiendo de esta concepción tripartita de la sociedad, el medievalista Georges Duby en su obra Les Trois Ordres ou l'imaginaire du Féodalisme (1978), advertía, como el esquema no había caído en el olvido. A partir de los escritos de los obispos, Adalberón de Laón y Gerardo de Cambrai el sistema trifuncional era retomado para construir una imagen de la sociedad del norte de Francia, en el siglo XI. "...En este mundo unos oran, otros combaten, otros además trabajan.."; "...desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres, oradores, labradores y guerreros.." (26). Además, Duby al revisar la obra de Carlos Loyseau Traite des Ordres et simples Dignitez, de comienzos del siglo XVII, advirtió como una vez más el esquema tripartito de la sociedad se reflejaba en el fundamento inquebrantable sobre el cual creía apoyarse La Monarquía del Antiguo Régimen. "...Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Estos son nuestros tres ordenes o estados generales de Francia, el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado." (27).

Efectivamente, como había cuestionado J.Le Goff "...le schéma trifonctionnel ne serait-il pas un bon outil pour penser la société européenne préindustrielle?" (28).

De cualquier forma, como hemos visto, el esquema tripartito de la sociedad se reevaluaba por los diferentes teóricos para explicitar el orden social de su sociedad, sustentándola ideológicamente. Nosotros no

tenemos criterios suficientes para pensar que la iconografía de la Iglesia Vieja responda totalmente al esquema trifuncional indoeuropeo. Sin embargo, sí como sistema simbólico de relación social, en el que se refleja una clara jerarquía ordenada estamentalmente: los que oran (eclesiásticos); los que preservan el orden con las armas (guerreros); el pueblo llano, más cerca de la muerte por sus penurias (trabajadores); y por último los que rigen los designios del Estado (reyes). La realeza, porque en la persona del Rey debía condensarse al ideal de virtud cristiana, como lo expresó Saavedra Fajardo en sus Empresas Políticas, en el siglo XVII.

LA CONTRAREFORMA: ORDENAR EL SISTEMA

Pero ante todo, esta iconografía representa un sistema simbólico y por lo tanto habremos de buscar, pues, tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y el de sistemas sociales (29).

Durante el siglo XVI, el fenómeno de la Reforma empezó a calar en la tradicional sociedad europea; su protesta ante el catolicismo pontificio tomó fuerza como sistema intelectual, pues, la protesta era pensada y evaluada por elementos que también formaban parte de la estructura eclesiástica. Reformistas como Lutero y Erasmo que en esencia ponían en tela de juicio el valor cristiano del ritual del culto; y de esta forma polemizando contra aquellos que lo hacían posible: la propia estructura eclesiástica..

Un reformista, Lutero; un escrito A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana, (1520), una protesta "...por si Dios quiere ayudar a su iglesia mediante el orden seglar, pues el orden eclesiástico, al que con mayor razón corresponde, se ha convertido totalmente en indigno para semejante tarea. (Nobl. crist. p.4) (30).

Un orden eclesiástico encabezado por el pontífice de Roma en la más sólida concepción petrina y paulina de la Iglesia (31). Lutero argumentaba plenamente ante esta monolítica idea: En primer lugar: cuando se les ha presionado con el poder secular han establecido y proclamado que el poder secular no tiene ningún derecho sobre ellos, sino que es el poder espiritual quien está por encima del secular. En segundo lugar; no se les puede censurar con la Sagrada Escritura, pues nadie, excepto el papa, tiene capacidad para interpretar la Escritura. En tercer lugar: cuando se les amenaza con un concilio, pretextan que nadie puede convocar un concilio, excepto el papa. (Nobl.crist.p.8). Efectivamente, como también se quejaba Erasmo en su Elogio de la locura (1511), E sta vida de príncipe hace ya mucho tiempo que la vienen imitando pontífices, cardenales y obispos, y la superan. Cada uno de ellos debería de preguntarse sobre su vestimenta de Lino blanca, símbolo de una vida del todo irreprochable. (Elog. loc. 57) (32).

La primera polémica a debatir por Lutero era precisamente el concepto de orden eclesiástico que controlaba a su vez el ritual jerárquicamente concebido. Se han inventado el papa, los obispos, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico, y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman el orden seglar, esto para Lutero era una invención, pues todos los cristianos forman el mismo orden, pues todos somos un mismo cuerpo, pero cada miembro tiene una función con la que sirve a los otros (cita a S. Pablo); sólo los sacramentos nos hacen cristianos. Pero el hecho de que el papa o el obispo unja, haga la tonsura, ordene, consagre, puede convertir a uno en hipócrita, pero no puede hacer nunca un cristiano ni un hombre eclesiástico. (Nobl. crist. p.9). Un ataque de lleno a la jerarquía eclesiástica y a su poder mediante el ritual. ¿Que pasaría si los cardenales pensarán que son sucesores de los apóstoles, y que se les exigen las mismas virtudes que brillaron en ellos?..¿No podrían preguntarse alguna vez durante el culto sobre el significado de la blancura de los sacramentos? (Elog. locu. 58).

Para los reformistas el hecho de que los sacramentos formaran parte de un ritual adherido a la explicitación jerárquica de la Iglesia, desvirtuaba la esencia sacramental. Esta gracia y este poder tan grande del bautismo y de la condición cristiana nos lo han destruido totalmente y nos han hecho que lo desconozcamos con el derecho canónico. (Nobl. crist. p. 10). Efectivamente la Iglesia había incorporado elementos teóricos para con el ritual afianzar así su jerarquía interna. El obispo desde la Antigüedad Tardía había recurrido al modelo judío, pero no al del rabino, sino al del sacerdote del antiguo judaísmo, es decir al del Levítico, que consideraba al sacerdote:...Le tendrás por santo porque él es quien presenta el alimento a tu Dios. (Levit,21,8)...El sumo sacerdote, superior a sus hermanos, sobre cuya cabeza fue derramado el óleo de la unción y que recibió la investidura para vestir los ornamentos..(Levit. 21,10). Al sacerdocio iba también unido un concepto de pureza y perfección; nadie que tenga defecto puede ser sacerdote (Levit.21,16-24). El sacerdocio estaba así relevante en la estructura social y en su propia estructura; pues como aprecia en Dionisio "Dios purifica todos los espíritus como el gran sacerdote (obispo) de nuestra jerarquía, purifica o ilumina por la intromisión de sus ministros y de sus sacerdotes, pues está en él que los ordene que él ha consagrado relaciones sus propias operaciones sagradas."(XIII,4,305, 303c-d.) Sin embargo Lutero les negaba su poder político y social;...¿Qué son, entonces, los sacerdotes y los obispos? Mi respuesta; su gobierno no es una autoridad o un poder sino un servicio y un ministerio. (Sobre la autoridad secular..p.54).

Lutero aún va más lejos, en su tratado Sobre la autoridad secular; hasta donde se le debe obediencia, (1523) (33); ataca a los sofistas (teólogos escolásticos) que atribuyen al papa la autoridad secular y la espada.

(Sobre la aut. secul. p.22). Lutero no condena el poder escriturístico, pues quien se resiste a la autoridad se resiste al orden divino (Sobre la aut..p.26), a pesar de que los cristianos no necesitan ni de la espada ni del derecho; pero la espada es necesaria para mantener el orden (Sobre la aut..p.33); pero este poder secular tiene unos límites; pues si éste pretende imponer una ley al alma, invade el gobierno de Dios... El alma no está bajo el poder del emperador... Los príncipes piensan que, nacidos o elegidos señores, tienen derecho a ser servidos y gobernar por la fuerza. Pero quien quisiera ser un príncipe cristiano debe abandonar la idea de dominar y actuar con violencia. (Sobre la aut..p.55). Cuando al príncipe no le acompaña el derecho y la razón como suprema ley, y estuviera equivocado, el pueblo no está obligado a obedecerle (Sobre la aut..p.62). Los príncipes oprimían al campesinado, y Lutero en su otro tratado: Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia, (1523) (34); se dirigía a los príncipes y señores como causantes de las desgracias y rebelión de los campesinos; y a los obispos y frailes que actuaban como príncipes (Exhortación a la paz..p.69).

Pero se plantea una paradoja: cuando Lutero se dirige al campesinado rebelado afirma..que aunque la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada. (Exhortación a la paz..p.79).

Efectivamente en estos escritos políticos Lutero se ha dirigido directa o indirectamente, a los tres estamentos por excelencia de su sociedad, la sociedad europea del siglo XVI en general y en concreto con la de su nación: al emperador, príncipes y señores (poder secular con derecho a espada); al papa, obispos y cardenales (poder espiritual); y a los trabajadores del campo (los que producen). Lutero no había roto el esquema del orden social; había perfectamente separado ambos poderes el secular y el espiritual sin romper el fundamento del orden social. Pero lo que él atacaba era precisamente una realización social, la temporalización de la estructura eclesiástica y el uso del ritual como simbolización jerárquica de la iglesia, regida a su vez por un sumo pontífice como máximo exponente del poder jerárquico. Lutero al polemizar contra esta concepción ponía en tela de juicio la esencia de la estructura eclesiástica: la jerarquía. Y contradictoriamente, el sistema.

Volvamos por un momento a la iconografía de la Iglesia Vieja y miremos el friso que refleja el orden eclesiástico, ¿qué vemos? Ante todo una jerarquía: al sumo pontífice, a los obispos y cardenales; y en general toda la iconografía como un universo inamovible; cada dignidad en su orden. Efectivamente casi como un documento contrarreformista; pero si fuera así ¿no sería muy prematuro?. Pues fue a partir del siglo XVII cuando los tratadistas españoles comienzan a aplicar las teorías contrarreformistas fundamentando la concepción del poder tan cuestionado en el siglo XVI por los

reformistas (35). Campanella aporta en contra de las concepciones del poder por los reformistas, la vieja idea del rey-sacerdote, como se evidenciaba en el esquema indoeuropeo de G. Dumézil: ...A no ser que haya que decir que el papa no tiene potestad alguna en lo temporal o que no supera en dignidad y grado a los demás obispos, sus vicarios y capellanes. Pero ésto es manifiestamente contrario al ordenamiento divino, pues quien le constituyó sacerdote real, le armó con ambas espadas, la política y la espiritual. Si lo contrario fuera Cristo legislador quedaría disminuido... (Monarquía Hisp. V, p. 33). Y el rey al admitir a su consejo y tribunal supremo a dignidades eclesiásticas teniendo apelación los obispos, porque así será el Rey árbitro de todos los tribunales y también en todos los obispos, como sacrosanto y clérigo que es. (Monarquía Hisp. VI, p. 43). Pero nosotros no sabemos exactamente la cronología de la iconografía. Sólo podemos sugerir hipótesis.

Como dijo acertadamente P. Francastel: "En toda imagen hay, al mismo tiempo, encuentro y rastro de un fenómeno y de una conciencia. Ahora bien, incluso el fenómeno no existe sino ligado a lo que lo precede, le sigue y lo rodea. Toda conciencia es, pues, diferencial en el tiempo" (36). Efectivamente una conciencia, un sistema imaginario que tal vez no ignorase el sistema tripartito indoeuropeo y que en su época se proyectara a fundamentar la contrarreforma. Entre la memoria y el olvido y entre la realidad social.

NOTAS

1. Los reformistas argumentaban que la Iglesia no utilizaba los sacramentos en su esencia evangélica, sino que actuaban como los principales laicos. Erasmo decía, "Si los Sumos Pontífices, vicarios de Cristo, se propusieran alguna vez imitar su vida, pobreza, fatigas... Elogio de la Locura. 59, p. 120, edic. de R. Santidrán, 1986.

2. Tomás de Campanella, La Monarquía Hispánica. IV, p. 26, edic. P. Marino, 1982.

3. Tomás de Campanella, op. cit. Capítulo IV en general.

4. A partir de criterios estilísticos, se cree que en la realización de las "caras" intervino Jacobo Florentino, que desde el año 1520 hasta su muerte en Villena en el 1526, trabajó en Granada y Murcia.

5. Luis Sánchez Agesta. El concepto del estado en el pensamiento español del siglo XVI. p. 34 y ss. Madrid 1959.

6. Ernst H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, p. 191, Madrid 1985.

7. Santo Tomás, Summa Teológica. III, c. XXVI, a.3

8. Para la evolución del sacramento del orden y su evolución en el pensamiento eclesiástico ver, Ludwig Ott, El sacramento del orden. Tomo IV de Historia de los dogmas. Madrid 1976.

9. San Agustín, Civitas Dei. XIX, 13.

10. M. Douglas, Natural Symbols. Explorations in Cosmology. p. 14. London 1973.

11. Juan de Salisbury, Policraticus. L. V, c. 2, edic. de A. Ladero. Madrid 1984. Tomás de Campanella, La Monarqu. Hisp. C. VIII, p. 46.

12. Juan de Salisbury, Policrat. L. V, c.2, p. 348.

13. Juan de Salisbury, Policrat. L. VI, c. 25, p. 482.

14. S. Fox Morcillo, De regni regisque institutione. p. B, 6, vito. Amberes 1556. Recogido en Sánchez Agesta, op. cit.

15. JA. Maravall, La teoría española del estado en el siglo XVII. p. 126, Madrid 1944.

16. P. Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique". p. 407, Annales E.S.C. XXXII, 3, p. 405-412.1977.

17. Pseudo-Macario, Oeuvres Spirituelles I. Homel. Coll.III. Homel. 41-4, edic. de V. Desprez, Sources Chrétiennes, París 1980.

18. Gelasius, De regno et sacerdotio. Epistulas Romanorum Pontificium genuinas I. edic. A. Thiel 349 sq.

19. Ernst H. Kantorowicz, op. cit. C. III, La realeza cristocéntrica, p. 53 y ss.

20. L. Sánchez agesta, op. cit. p. 38 y ss.

21. Tomás de Campanella, La Monarqu. Hisp. C. VI, p. 43.

22. Dionisio Areopagita, De la Hierarchis celeste, edic. R. Roques, Sources Chrétiennes. París 1970.

23. L. Sánchez Agesta, op. cit. p. 51 y ss.

24. Platón, República, edic. Igers Lan, Madrid 1986.

25. G. Dumézil, Mito y Epopeya. Barcelona 1977.

26. G. Duby, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. París 1978.

27. G. Duby, op. cit. p. 10 y ss.

28. J. Le Goff, "Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale". p. 1189, Annales E.S.C. XXXIV, 6, p. 1187-1215,1979.

29. M. Douglas, op. cit. p. 14. J. Duvignaud, "Champ imaginaire et champ social". "Quel intérêt aurait-on á traduire en jargon á reproduire en langage théorique une expérience imaginaire qui ne se fige jamás en concepts, pas plus que la vie sociale ne s'enferme dans les institutions qu'on y découpe? La "finalité sans concept" qui caractérise les manifestations de l'imaginaire". p. 26, LARC 72, p. 26-31,1978.

30. Martín Lutero. A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana. En Escritos Políticos, edic. J. Abellán, Madrid 1986.

31. W. Ullmann, Principios de gobierno y política en la Edad Media. Parte I, c. 2. El Papa. Los fundamentos, p. 37 y ss. Madrid 1971.

32. Erasmo de Rotterdam, Elogio de la locura. 57, p. 119.

33. Martín Lutero. Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia. En Escritos Políticos.

34. Martín Lutero. Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia. En Escritos Políticos.

35. JA. Maravall, op. cit. p. 131.

36. P. Francastel, "Valores sociopsicológicos del espacio-tiempo figurativo del Renacimiento", p. 49, en Sociología del arte, p. 35-106, Madrid 1984.